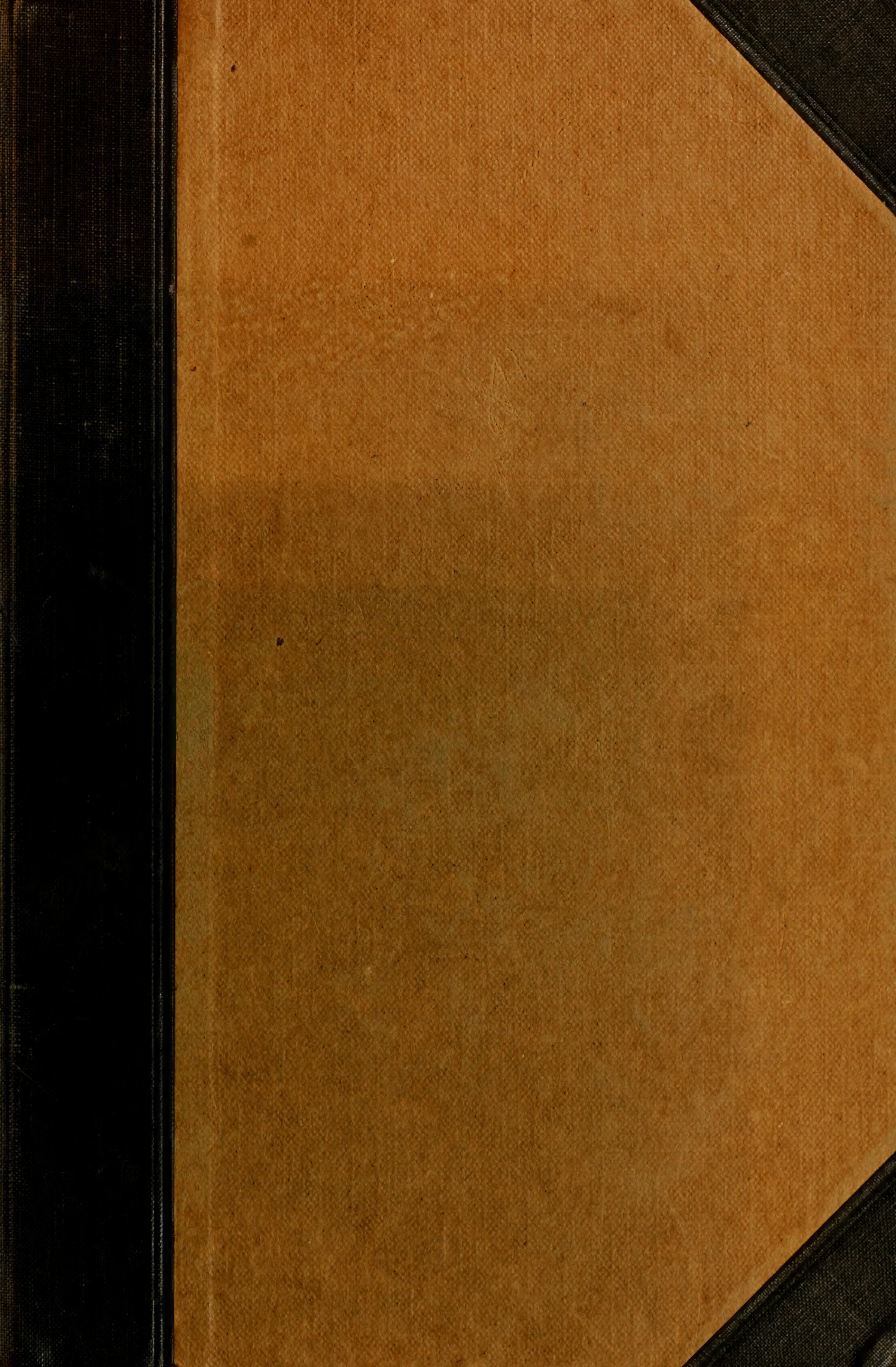
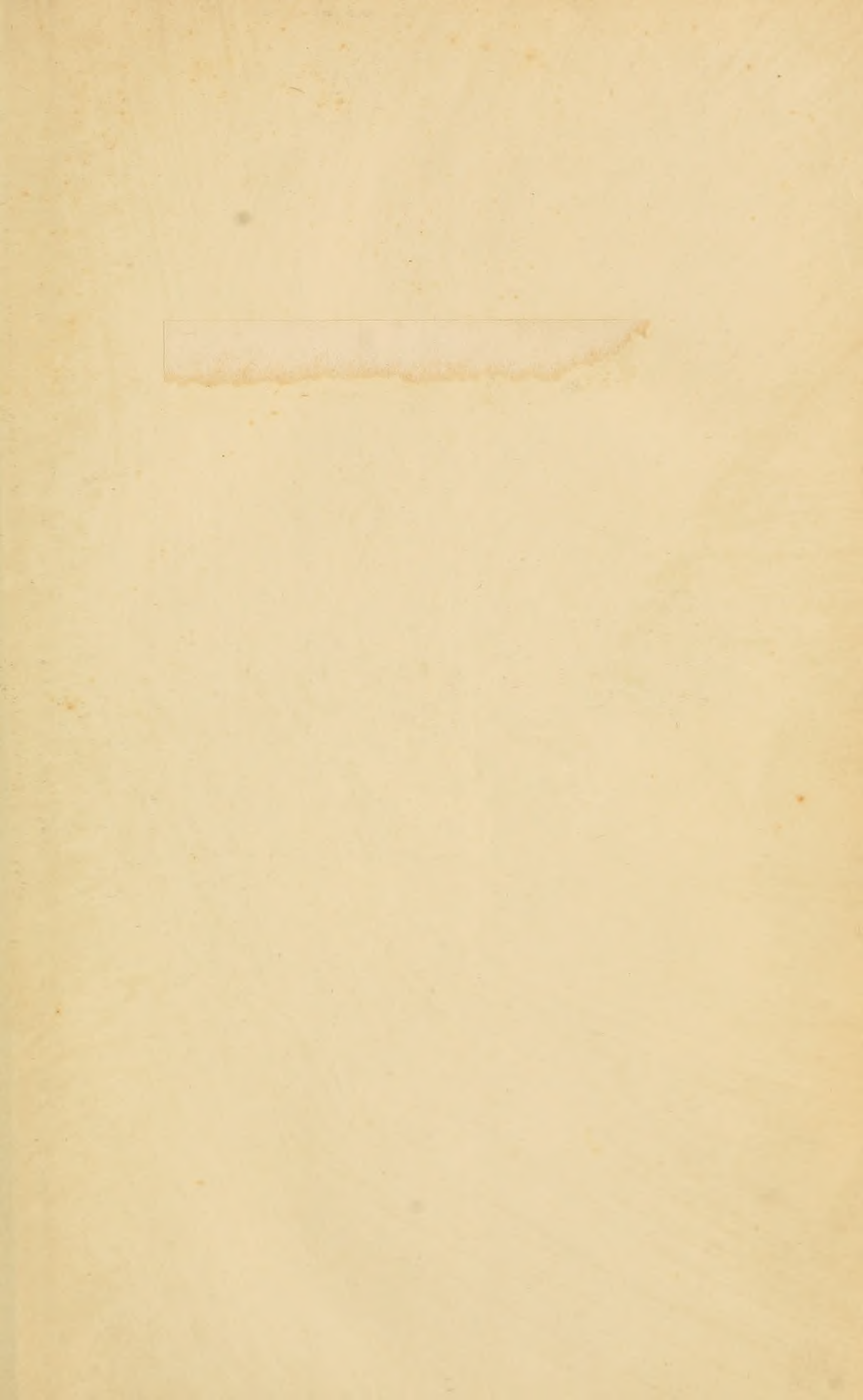
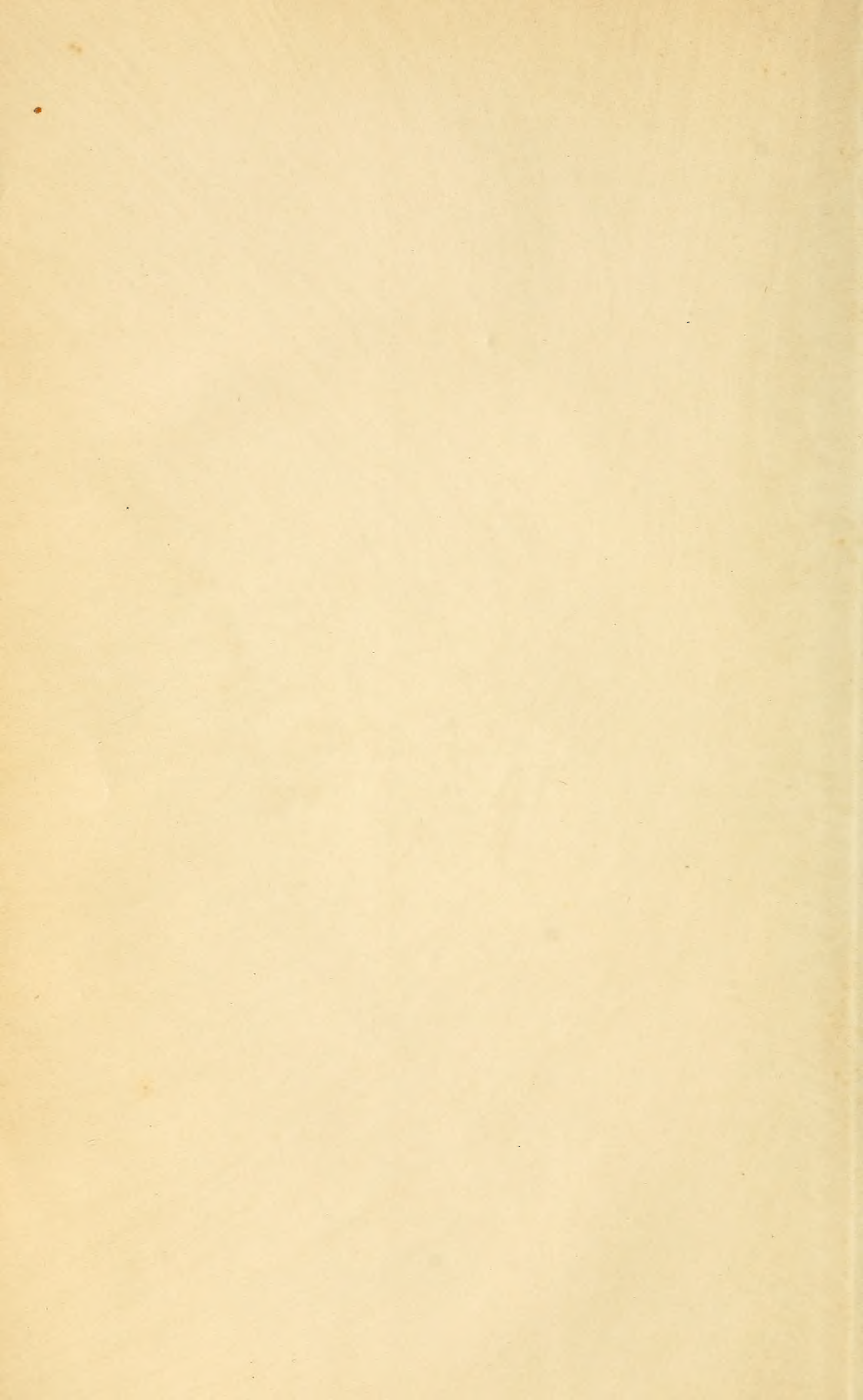
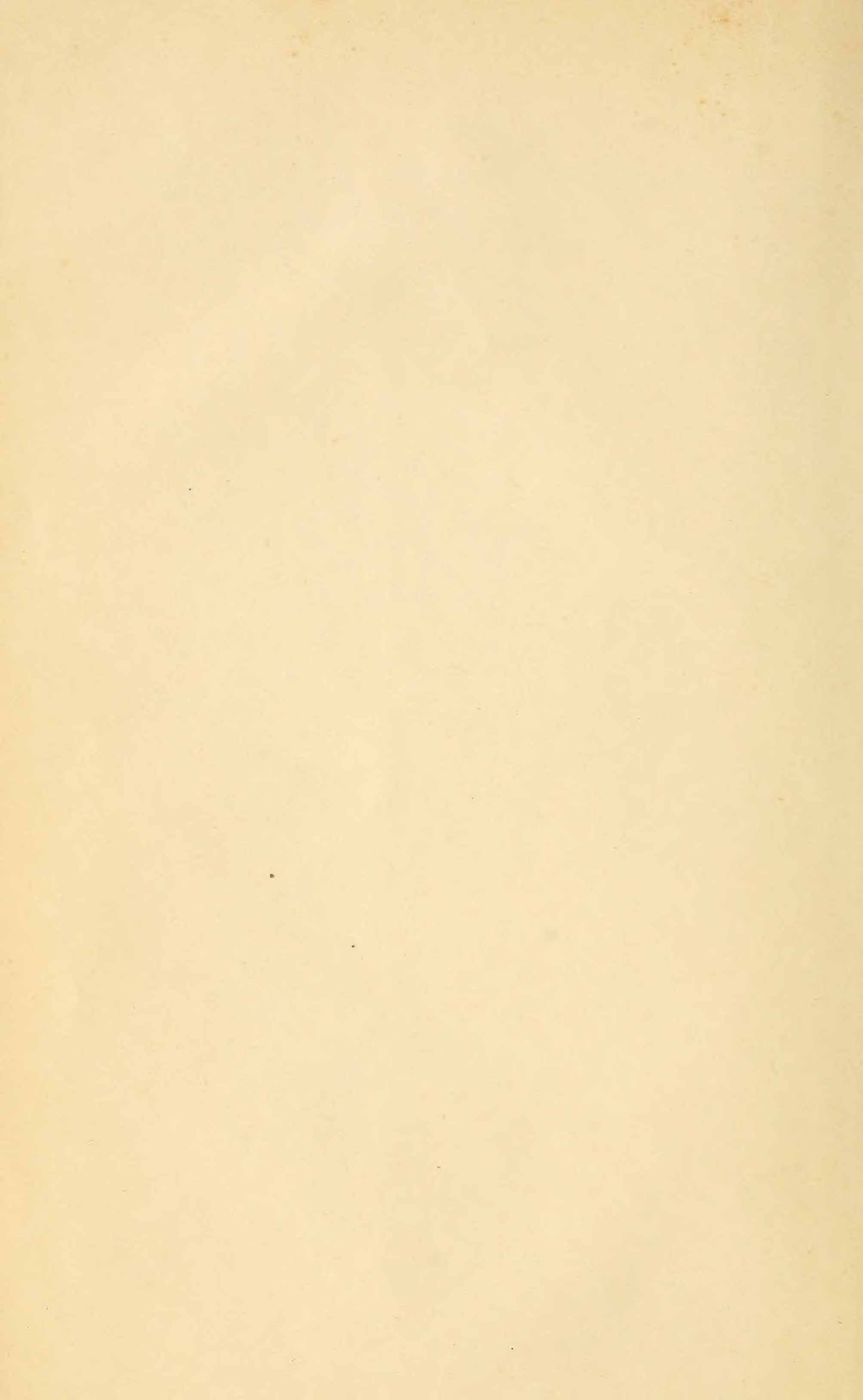



BOOK 208.T743 v.4 c.1
TROELTSCH # GESAMMELTE SCHRIFTEN
3 9153 00065052 5











Gesammelte Schriften

von

Ernst Troeltsch
Dr. phil., theol., jur.
Doctor der Theologie von Christiania

Vierter Band

Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1925

Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie

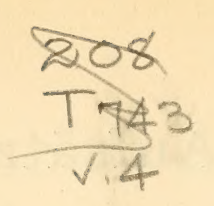
von

Ernst Troeltsch
Dr. phil., theol., jur.
Doctor der Theologie von Christiania

Herausgegeben von
Dr. Hans Baron



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1925



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorbericht des Herausgebers.

Schon 1913 im Vorwort zum 2. Bande der »Gesammelten Schriften« hatte Ernst Troeltsch eine baldige Sammlung seiner »Aufsätze zur Entstehungsgeschichte des modernen Geistes« in Aussicht gestellt. Er dachte damals wohl zunächst allein daran, auf den vorangehenden religionsphilosophischen Sammelband einen entsprechend zwanglos zusammengestellten geistesgeschichtlichen folgen zu lassen. Aber diese Absicht verdichtete sich im Laufe der folgenden Jahre zu dem Plane einer großen einheitlichen Darstellung der europäischen Geistesentwicklung. Eine solche Schilderung mußte dann freilich einleitend auch die antiken Grundlagen der romano-germanischen Geisteswelt einbeziehen. Eine Würdigung des »Hebräischen Prophetismus« und der »Alten Kirche« ist denn auch in der Tat 1916 und 1917 in zwei Aufsätzen im »Logos« erschienen. Ungeschrieben dagegen blieb das Kapitel über die klassische Antike, den zweiten großen Grundpfeiler des geplanten Werkes; vornehmlich wohl deshalb, weil Troeltsch während des letzten Jahrzehnts seines Lebens seine wissenschaftlich-philosophische Hauptarbeit statt auf die rasche Fertigstellung der »materialen Geschichtsphilosophie« vorerst einmal auf die umfassende »begriffliche Grundlegung« seiner eigenen und aller Geschichtsphilosophie überhaupt zu richten begann. Im dritten Bande der vorliegenden Sammlung, in dem großen Buche über den »Historismus und seine Probleme«, fand diese Arbeit ihren Abschluß. Dahinter blieb indessen stets jener Plan zu einer abschließenden geschichtsphilosophischen und geistesgeschichtlichen Analyse des europäischen Wesens lebendig. »Der zweite Band des ‚Historismus' — so schrieb Troeltsch selber noch kurz vor seinem Tode in einer Selbstdarstellung seiner Werke, die jetzt diesen vierten Band eröffnet — soll die Analyse des Europäertums bringen und daraus die kultur-

philosophisch-ethischen Positionen der Gegenwart entwickeln. Das würde dann die Zusammenfassung aller meiner Studien sein und über den ursprünglichen religiösen Ausgangspunkt meiner Arbeit weit hinausgehen.«

Es sollte dazu nicht mehr kommen. Troeltschs frühes und unerwartetes Hinscheiden am 1. Februar 1923 brach die Vollendung seines Werkes ab, ehe noch die erste Hand an die Bearbeitung des zweiten, »geistesgeschichtlichen« Bandes des Historismus-Buches gelegt war. Kein einziges zusammenhängendes Manuskript, selbst nicht für kleinere Abschnitte, hat sich im Nachlaß gefunden, und auch die wenigen flüchtigen Bruchstücke und ersten Notizen, die wohl vorhanden sind, erschienen als so unfertig, daß Frau Geheimrat Troeltsch auch für die Herausgabe des folgenden Bandes fremden Augen keinen Einblick in sie gestatten zu können glaubte. Unter diesen Umständen blieb dem Herausgeber nichts anderes übrig, als den ursprünglichen Plan Troeltschs wieder aufzunehmen, d. h. an die Stelle einheitlicher Darstellung der »materialen Geschichtsphilosophie« eine Sammlung der schon gedruckten historischen Aufsätze zu setzen. In der Auswahl und Aufeinanderfolge der einzelnen Arbeiten, gelegentlich auch in der Vornahme von Kürzungen oder von Einschüben aus anderen Schriften lag dann im wesentlichen die einzige Möglichkeit, die einheitliche Grundkonzeption des Werkes deutlicher hervortreten zu lassen.

Zum Glück brauchte es indessen bei dieser Beschränkung doch nicht ausschließlich sein Bewenden zu haben. Die Aufsätze, die für die Sammlung zur Verfügung standen — übrigens zum großen Teil sehr frühen Entstehungsdatums — waren überwiegend unter den bestimmten Gesichtspunkten engerer Problemstellungen, als Beitrag zu größeren Sammelwerken oder bei Gelegenheit äußerer Anlässe entstanden. Troeltsch selber hatte deshalb in nachträglichen Randbemerkungen in seinen Privatexemplaren bereits begonnen, nicht nur den Arbeiten sachlich wichtige Ergänzungen hinzuzufügen, sondern zugleich jene Rücksichten, die Ort und Zeit der ersten Veröffentlichung erfordert hatten, durch stärkere Hervorhebung der Hauptlinien wieder auszugleichen. Waren diese Notizen auch äußerst skizzenhaft geblieben und noch nicht für die Veröffentlichung bestimmt, so durften und mußten sie doch als einzige Berichtigungen und Zusätze aus späterer Zeit in unserer Aus-

gabe so gut es ging verwertet werden. Oft kostete freilich schon die Entzifferung bei der Flüchtigkeit der Niederschriften keine geringe Mühe, und das Ergebnis war dann nur zu einem kleinen Teile brauchbar. Immerhin kam schließlich eine nicht unerhebliche Zahl von namhafteren Ergänzungen zusammen: teils direkte Verbesserungen, die an Stellen, welche Troeltsch oft noch selbst genau bezeichnet hatte, in den Text eingeschoben wurden, kenntlich durch spitze Klammern ⟨—⟩; teils Zusätze mehr prinzipieller Art, die durch die Auseinandersetzung mit später erschienenen fremden Schriften oder durch eigene neue Fragestellungen angeregt worden waren und nun in einem besonderen Anhang vereinigt sind. Ein ungekürzter Abdruck kam bei der Skizzenhaftigkeit der Entwürfe natürlich nicht in Frage; durch Auswahl, Streichung und zum Teil Zusammensetzung aus verschiedenen Niederschriften — wobei die Nähte jeweils durch Punkte . . . bezeichnet sind — hat der Herausgeber sich bemüht, soweit wie möglich kleine zusammenhängende Exkurse über die einzelnen Probleme zusammenzubringen. Verbindende Zusätze des Herausgebers konnten dabei durchgängig auf wenige Hilfswörter beschränkt bleiben, die stets in eckigen Klammern [—] wiedergegeben wurden. In gleichen Klammern stehen auch alle diejenigen Wörter, die nicht zweifelsfrei zu lesen waren.

Neben der Verwertung der handschriftlichen Notizen wurde nun aber noch ein weiterer Weg beschritten, um die in den Aufsätzen gebotene Darstellung von Troeltschs Geschichtsbild so weit als möglich zu ergänzen: Dies zweite Hilfsmittel fand sich in der Berücksichtigung seiner reichen kritischen *Besprechungstätigkeit*. Die großen Rezensionen über die meisten kulturphilosophischen Hauptwerke der Gegenwart, die in der Historischen Zeitschrift erschienen, und die Abhandlung über »Die Revolution in der Wissenschaft«, zusammen ein Ueberblick über die gegenwärtige Lage der Kulturphilosophie und Geisteswissenschaften, wie er derart sonst nirgends geboten wird, hatten ohnedies einen Anspruch darauf, einmal gesammelt und allgemein zugänglich gemacht zu werden. An diesen Grundstock wurde nun eine Auswahl der wichtigsten älteren Besprechungen und Kritiken angereiht, mit denen Troeltsch die Hauptprobleme der religions- und geistesgeschichtlichen Forschung seit Jahrzehnten begleitete. Nach zwei Anzeigen zur historischen

Methodik [1]) folgen die einzelnen Beiträge in der chronologischen Folge des Haupttextes, von der »Alten Kirche« bis zum »Deutschen Idealismus«. Natürlich sind nur diejenigen Abschnitte aufgenommen worden, die nicht nur für das gerade besprochene Werk, sondern zugleich für die im ersten Teile berührten Zusammenhänge von größerem Interesse sind. Diese Gesichtspunkte werden daher fortlaufend durch besondere Obertitel hervorgehoben, von denen nur vier — »Die Revolution in der Wissenschaft«, »Zum Begriff und zur Methode der Soziologie«, »Arbeit und [christliche] Askese« und »Die Kulturbedeutung des Calvinismus« — bereits von Troeltsch selber formuliert waren.

Mit Hilfe der zwiefachen Ergänzung aus den handschriftlichen Zusätzen und den beigefügten Rezensionen hoffen die folgenden Seiten doch noch einen gewissen Ersatz für den fehlenden zweiten Teil des Historismus-Werkes bieten zu können. Zwar bleiben alle philosophisch-systematischen und kulturethischen Fragen in dieser Form notgedrungen zurückgesetzt und sind höchstens einmal gelegentlich gestreift, zumal da die darüber hinausführenden kulturphilosophischen Reden und Aufsätze der letzten Jahre in einem besonderen Bande unter dem Titel »Deutscher Geist und Westeuropa« vereinigt werden. Dafür bildet das vorliegende Buch wenigstens den Abschluß von Troeltschs religionssoziologischer und geistesgeschichtlicher Lebensarbeit: Zusammen mit den beiden Hauptwerken über »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (= Gesammelte Schriften 1. Band, 1912) und über »Protestantisches Christentum und Kirche

---

[1]) Ueber P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, S. 705 ff., und über W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, S. 721 ff. Methodische Fragen behandelt ferner der I. Teil des Referats über R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II (»Die kulturgeschichtliche Methode in der Dogmengeschichte«), S. 739 ff. — Zu vgl. wären auch die unten nicht aufgenommenen Rezensionen über F. X. Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, 1915, in: Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik 42, 1916; E. Schaumkell, Gesch. der deutschen Kulturgeschichtsschreib. von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik, 1905, in: Hist. Zeitschr. 97, 1906; I. Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes, 1903, und Fr. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, 1902, zus. in: Hist. Zeitschr. 92, 1904; J. Plenge, 1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes, 1916, in: Brauns Annal. f. soziale Politik u. Gesetzgebung V, 1917.

in der Neuzeit« (= Kultur der Gegenwart Teil I, Abt. IV, 1, zuerst 1906), sowie mit den zwei selbständigen Einzelschriften über »Augustin und die christliche Antike« (1915) und »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt« (zuerst 1906) vereinigt es nunmehr fast Troeltschs gesamtes historisches Schaffen. Die wenigen kleineren Aufsätze, populären Zusammenfassungen und unwesentlicheren Besprechungen, die allein von der Sammlung ausgeschlossen blieben, sollen zudem hier im Vorberichte samt ihren Fundorten fortlaufend mit aufgeführt werden, damit sich an Hand dieses letzten Bandes in Zukunft ein bequemer und vollständiger Ueberblick über Troeltschs ganze historische Tätigkeit gewinnen läßt.

Die einleitende Skizze über »*Religion, Wirtschaft und Gesellschaft*« stammt aus einem Vortrag der Gehe-Stiftung zu Dresden, 1913. Dessen erste — hier allein wieder abgedruckte — Hälfte enthält eine zur Einleitung in das Grundproblem der nächstfolgenden Arbeiten vortrefflich geeignete methodische Erörterung der Wechselbeziehungen von Religion und sozialer Lebenswelt und streift zugleich deren Gestaltung in den außerchristlichen Religionen. Die zweite Hälfte hätte nichts als eine für die Zwecke des Vortrags verkürzte Wiedergabe der um zwei Jahre älteren »Typen und Epochen der Sozialphilosophie des Christentums« geboten und durfte daher, um Wiederholungen zu vermeiden, vom Neudruck ausgeschlossen bleiben. Der Titel, der ursprünglich bloß »Religion und Wirtschaft« lautete, wurde erweitert, weil der erste, nunmehr allein in Betracht kommende Teil des Vortrags tatsächlich über dieses Thema hinausgreift und eben deshalb als allgemeine Einleitung unseres Bandes gelten darf.

Die Aufsätze über »*Glaube und Ethos der hebräischen Propheten*« und über »*Die alte Kirche*« sind, wie erwähnt, die zeitlich jüngsten der Sammlung, im »Logos« 1916 und 1917 erschienen. Der erste trug zunächst nur den Titel »Das Ethos der hebräischen Propheten«; die spätere und wohl treffendere Form hat sich in den handschriftlichen Notizen gefunden und ist zudem in einem Selbstzitat Troeltschs in der Zeitschrift »Die Christliche Welt« 1917 (21, Sp. 147) bereits einmal zur Anwendung gekommen. Ein neuer Schlußabschnitt über die Fortwirkung des Hebraismus auf das Abendland wird in der Abteilung der »Zusätze«

wiedergegeben [1]). Dem Aufsatz über »Die alte Kirche« sind nur kleinere handschriftliche Zusätze beigefügt [2]).

Ueber die Periode des Mittelalters enthält unser Band keine runde, in sich geschlossene Schilderung, sondern nur drei sich gegenseitig ergänzende Ueberblicke, die gemäß Troeltschs geistesgeschichtlicher Periodisierung zugleich die protestantischen Bekenntnisse mitumfassen. »*Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums*« (zuerst erschienen im »Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M.« 1911 [3])) entwickeln den religionssoziologischen Gesichtspunkt für die einzelnen Formen des abendländischen Christentums im allgemeinen; der kurz orientierende Ueberblick über »*Das christliche Naturrecht*« (aus »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« Bd. IV, 1913) [4]) und der bekannte Aufsatz aus der Historischen Zeitschrift 106, 1911, über »*Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht*« behandeln den begrifflichen Ausgleich des

[1]) Weiteres über Troeltschs Auffassung des alten Judentums in der Besprechung über L. Wallis, Sociological Study of the Bible, 1912, in: Theol. Lit.Zeit. 38, 1913.

[2]) Troeltschs Hauptwerk über die Christliche Antike ist das Buch über »Augustin und die christliche Antike« (Hist. Bibliothek 36, 1915). — Ferner zu vgl. die Rezensionen über: O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, 1910, in: Hist. Zeitschr. 112, 1914; Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914, in: Hist. Zeitschr. 115, 1916, und in: Theol. Lit.Zeit. 40, 1915 (beide unten 724 ff.); H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, in: Hist. Zeitschr. 113, 1914; J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin, 1909, in: Hist. Zeitschr. 112, 1914. Ueber das Verhältnis Jesu zur »Askese« Bespr. über: B. A. Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, in: Frankfurter Zeitung 1915, Nr. 267 (unten 780 ff.).

[3]) Unter dem Titel »Die Sozialphilosophie des Christentums«. Da indessen ein 1922 selbständig erschienener Berner Vortrag (im Verlage Seldwyla, Zürich) eben den gleichen Namen trägt, so haben wir, um künftige Verwechslungen zu vermeiden, für den älteren, wohl erst durch den neuen Abdruck bekannter werdenden Aufsatz die obige erweiterte Formulierung gewählt.

[4]) Hier wie in dem ebenfalls diesem Sammelwerk entnommenen Aufsatze über »Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur«, sowie in den aus der »Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche« abgedruckten Artikeln schien es nötig, die ursprüngliche, für Nachschlagezwecke bestimmte Gliederung in zahlreiche kleine Abschnitte durch eine neue Einteilung in wenige umfangreichere Kapitel zu ersetzen, deren Titel bisweilen, unter enger Anlehnung an Formulierungen des Textes, neu eingefügt werden mußten.

dabei zugrunde liegenden Widerstreites von Religion und politisch-sozialer Wirklichkeit in dem Ideenkreis des »christlichen Naturrechts«. Im übrigen darf hier auf das abschließende Hauptwerk, die »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (1912), verwiesen werden [1]).

Glücklicher sind wir mit der Schilderung der Reformation daran. Für diesen Zeitraum besitzen wir ja auch außerhalb unseres Bandes neben den zwei großen zusammenfassenden Darstellungen — in den »Soziallehren« und in »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit« — in der Schrift über »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt« (1924 in 3. Aufl. als »Beiheft« der Historischen Zeitschr. erschienen) eine wichtige Sonderstudie Troeltschs über die Kulturbedeutung der protestantischen Konfessionen. Hinsichtlich deren allgemeiner Wirkung auf die Kultur durfte daher in dem vorliegenden Werke eine (zuerst in »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« Bd. IV, 1913, veröffentlichte) kurz orientierende

[1]) Populär zusammengefaßt wird deren Ergebnis in dem (von uns nicht abgedruckten) zweiten Teil des oben genannten Vortrags der Gehe-Stiftung über »Religion und Wirtschaft«, 1913, und später noch einmal in dem Berner Vortrag »Die Sozialphilosophie des Christentums«, Zürich 1922. — Weitere Beiträge zur Geschichte des christlichen Naturrechts bieten für die christliche Antike die Besprechungen über O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914 (unten 724 ff.); für das Mittelalter der Aufsatz über »Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts«, 1903, I. Kapitel über den »Zusammenhang mit der christlichen Ethik und dem christlichen Naturrecht« (unten 374 ff.) und die Besprechung über R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1899 (unten 744 ff.). — Ueber die Fortbildung im Protestantismus: »Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melanchthon«, Göttingen 1891, sowie die Rezensionen über R. Hupfeld, Die Ethik Joh. Gerhards, 1908, in: Theol. Lit.Zeit. 33, 1908, und über O. Dreske, Zwingli und das Naturrecht, 1911, ebd. 38, 1913 (unten 779 f.). — Zu Troeltschs Auffassung des Mittelalters im allgemeinen die Besprechungen über: Fr. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik, 1917, in: Hist. Zeitschr. 118, 1917 (unten 734 ff.); A. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, und G. Tyrrell, Medievalism, beide 1908, in: Hist. Zeitschr. 102, 1909 (unten 736 ff.); W. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas v. Aquin, 1916, in: Theol. Lit.Zeit. 43, 1918; R. Seeberg, Die Theologie des Joh. Duns Scotus, 1900, in: Gött. gel. Anz. 1903 (unten 752 ff.); Fr. Kern, Humana Civilitas, 1913, in: Hist. Zeitschr. 114, 1915 (unten 756 ff.).

Skizze — über »*Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur*« — genügen. Für Luthers Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Altprotestantismus dagegen enthält unsere Sammlung einen umfangreichen Aufsatz — »*Luther, der Protestantismus und die moderne Welt*« —, der neben jenen großen Darstellungen insofern einen eigenen Wert besitzt, als Troeltsch in ihm dem Genius Luthers eine ungewöhnlich warme und persönlich gefärbte Würdigung zuteil werden läßt und die »mittelalterlichen« und »modernen« Elemente in Luthers Werk besonders sorgsam gegeneinander abwägt. Dieser Luther-Aufsatz stellt freilich keinen unveränderten Wiederabdruck dar. In zwei Einzelabhandlungen hatte Troeltsch ursprünglich die Darstellung Luthers und der Reformation, wie sie die erste Auflage von »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit« (1906) bot, ergänzt und fortgeführt: 1908 in einem Beitrag zu dem Bändchen »Das Christentum« (Sammlung »Wissenschaft und Bildung« Band 50) unter dem Titel »Luther und die moderne Welt« und 1917 in einem Jubiläumsaufsatz über »Luther und der Protestantismus« in der »Neuen Rundschau« (Band 28, 2). Beide Male war Troeltsch bestrebt, die relative Einseitigkeit jener Erstausgabe, die zwar alle »mittelalterlichen« Züge der Reformation stark betont, aber die gleichzeitig anerkannte »Aufhebung der mittelalterlichen Idee« durch Luthers Werk nur auf drei Textseiten gewürdigt hatte, nachträglich durch eine gleichmäßigere Verteilung der Akzente auszugleichen. Der Beitrag von 1908 arbeitete die fünf »modernen« Hauptzüge der reformatorischen Religiosität — Glaubensreligion, religiösen Individualismus, Gesinnungsethik, Weltoffenheit und neuen Gottesbegriff — schärfer heraus, so daß später die darauf bezüglichen Abschnitte z. T. unmittelbar in die 2. und 3. Ausgabe von »Protestantisches Christentum und Kirche« übernommen werden konnten; der Aufsatz von 1917 rückte Luthers persönliche Religiosität unter neue Gesichtspunkte, wie sie in Troeltschs früheren Arbeiten derart noch nicht zu finden waren. Beide Aufsätze zusammen hätten daher das einheitliche Luther- und Reformationsbild geboten, dessen es für das vorliegende Werk und zur Ergänzung der übrigen Darstellungen Troeltschs bedurfte. Andererseits verbot sich indessen ein unverkürzter Wiederabdruck beider Schriften deshalb, weil bei deren ähnlichem Aufbau zahlreiche Wiederholungen damit verbunden gewesen wären; ganz abgesehen davon, daß der ältere

Beitrag entsprechend seinem populären Zwecke manche Stellen enthielt, die zu dem neuen Sammelbande wenig paßten. Als unentbehrlich für diesen verblieb jedenfalls der jüngere Rundschau-Aufsatz, auf dem — soweit sich aus den handschriftlichen Notizen schließen läßt — übrigens auch Troeltsch selber die geplante Lutherdarstellung des »vierten Bandes«, unter Einfügung neuer Partien und kleiner sonstiger Arbeiten, aufzubauen gedachte. Eine ebenfalls 1917 in der Zeitschrift »März« erschienene Abhandlung über »Luther und das soziale Problem« — jetzt gekürzt und handschriftlich stark verändert in der Abteilung der »Zusätze« — bildet einen solchen noch von Troeltsch selbst angegebenen Einschub. Indessen hätte sich bei völliger Beschränkung auf den Rundschau-Beitrag keinesfalls ein allseitig abgerundetes Bild der Reformation gewinnen lassen, da in ihm jene »modernen« Hauptzüge der reformatorischen Frömmigkeit, deren Bedeutung für seine Auffassungsweise Troeltsch durch ihre Aufnahme in die späteren Auflagen der »Kultur der Gegenwart« bezeugt, wohl vorausgesetzt, aber nicht nochmals scharf formuliert erscheinen. Und andererseits konnte doch auch die Einfügung der wichtigen älteren Abhandlung in die 2. und 3. Ausgabe des Hauptwerkes insofern nicht als genügender Ersatz für einen Wiederabdruck in unserem Bande gelten, als die von Troeltsch übernommenen Abschnitte sich allein auf die Hauptpunkte jener fünf Grundprinzipien beschränkten, während wichtige Verbindungslinien zwischen diesen und dem modernen Geiste dabei zum großen Teile unberücksichtigt blieben. Unter diesen Umständen entschlossen wir uns schließlich zu einem Ausweg, der im allgemeinen mit Recht wenig geschätzt wird, in diesem besonderen Falle aber unseres Erachtens allein zum Erfolge führen konnte: Aus dem älteren, populäreren Aufsatze, der als Ganzes für den Wiederabdruck nicht mehr in Frage kam, wurden drei größere geschlossene Abschnitte, welche eben jene Ansatzpunkte »modernen« Denkens bei Luther so besonders sorgsam herausarbeiten[1]), ausgewählt und an zwei getrennten Stellen in die spätere Abhandlung eingeschoben[2]). Es sind dies in unserer

[1]) Vgl. darüber Troeltschs eigene Aeußerung, unten S. 216 Anm.

[2]) Zu einem Teile ist es also der gleiche Wortlaut, der sich auch in der Darstellung der »Kultur der Gegenwart« in den beiden letzten Ausgaben findet. (In der 2. Aufl. 2. Abdr. 1922: S. 460; 462; 464—465 Mitte z. Teil; 466 unten bis 469 oben z. Teil.) Doch haben hier die Einzelheiten starke Veränderungen und Ab-

Ausgabe die Seiten 216 (— von den Worten »Es wird dabei nun freilich nötig« an —) bis 230 (— Abschnitt 2 zu Ende — »Wissenschaft und Bildung« Bd. 50, S. 77—84 und 90—96) und Seite 242 (— von »In der Tat läßt sich denn nun auch leicht erkennen« an —) bis 246 (— zu den Worten »durch die Sünde positiv aufnehmen konnte« — Wissensch. und Bildung 84—89). Bei der einander entsprechenden Gedankenführung beider Abhandlungen ließ sich der Einschub ohne jede Gewaltsamkeit ermöglichen, kaum daß einige überleitende Hilfsworte hinzugesetzt zu werden brauchten; nur ein paar Anmerkungen wurden gekürzt oder versetzt. Das neue Werk ist dadurch zu einer abgerundeten Reformationsdarstellung gekommen, die, wie wir hoffen dürfen, nach Möglichkeit den letzten Plänen Troeltschs entspricht[1]).

Für Troeltschs Auffassung der verschiedenartigen Stellungnahme von Luthertum und Calvinismus zur weltlich-modernen Kultur darf wieder vornehmlich auf die großen Darstellungen in den »Soziallehren« und in »Protestantisches Christentum in der Neuzeit«, vor allem auch auf die Schrift über »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt« verwiesen werden. Nur um die Lücke im Zusammenhang der Darstellung zu schließen, ist wenigstens ein kurzer zusammenfassender Ueberblick — »*Calvinismus und Luthertum*«, aus »Die Christliche Welt« 23, 1909 — an dieser Stelle aufgenommen worden[2]).

---

weichungen erfahren, die in den vorliegenden Wiederabdruck nicht aufgenommen worden sind.

[1]) Im übrigen handelt über Luther die Besprechung über O. Scheel, Martin Luther, 2. Bd., 1917, in: Hist. Zeitschr. 124, 1921 (unten 774 ff.); über das Verhältnis Luthers zum deutschen Idealismus diejenige über Fr. Paulsen, Kant als Philosoph des Protestantismus, 1899, in: Deutsche Lit.Zeit. 21, 1900.

[2]) Auch die oben S. XI, Anm. 1. angeführte Literatur über die Entwicklung des christlichen Naturrechts, insbesondere in den protestantischen Konfessionen, ist heranzuziehen. Dem von uns abgedruckten Aufsatze ähnlich ist: »Die Genfer Calvinfeier« (in: Die Hilfe 15, 1909). Ferner sind folgende Besprechungen zu vgl.: Für den Calvinismus über: G. Klingenburg, Das wirtschaftsethische Verhältnis Calvins zu Butzer, 1912, in: Theol. Lit.Zeit. 38, 1913; B. A. Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, 1915, in: Frankfurter Zeitung 1915 (unten 780 ff.); F. Rachfahl, Calvinismus und Kapitalismus, 1909, in: Internationale Wochenschrift IV, 1910 (unten 783 ff.); Herm. Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus i. d. Gesch. der englischen Volkswirtschaft, 1912, in: Theol. Lit.Zeit. 38, 1913. Für das Luther-

Der nunmehr folgende Vergleich von »*Renaissance und Reformation*« ist die viel genannte Abhandlung aus der Historischen Zeitschrift 110 1913. Einen neuen Schlußabschnitt aus dem Jahre 1917, der die Entstehung und zeitliche Bedingtheit des modernen Renaissance-Begriffs behandelt und die Renaissance als kulturgeschichtliche »Uebergangserscheinung« gegen die soziologisch fest fundierte Aufklärungswelt schärfer abgrenzt, findet man unter den »Zusätzen und handschriftlichen Erweiterungen«[1]).

Am besten steht es in unserem Bande um die Schilderung der »modernen Welt«. Für diesen Zeitraum wenigstens liegt uns eine fast völlig durchgeführte Geistesgeschichte vor. Die einleitende Analyse gibt der 1907 in den Preußischen Jahrbüchern (128) erschienene Aufsatz über »*Das Wesen des modernen Geistes*«[2]); daran reihen sich die bisher so schwer zugänglichen großen Abhandlungen aus der 3. Auflage der »Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche«. Da diese enzyklopädischen Artikel ihren ursprünglichen Charakter als Teile eines Hand- und Nachschlagewerks nicht verleugnen und daher die durchgehenden Hauptgedanken oft nicht so scharf hervortreten lassen wie die übrigen Stücke unserer Sammlung, so wurde diesem Mangel an Uebersichtlichkeit durch zahlreiche Zusätze des Anhangs, in denen sich die Hauptlinien des Textes schärfer hervorheben, zu steuern gesucht. Neben charakteristischen Parallelstellen aus anderen, hier nicht im ganzen wieder abgedruckten Schriften und Rezensionen boten dafür die handschriftlichen Ergänzungen gerade in diesen Partien besonders fruchtbares Material. Soweit die

---

tum: G. Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, 1902, in: Gött. gel. Anz. 1902; Fr. Fries, Der Staat bei den protestantischen Gottesgelehrten in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, 1912, in: Hist. Zeitschr. 111, 1913.

[1]) Im übrigen sind für Troeltschs Stellung zu Renaissance und Humanismus — außer dem Abschnitt »Humanistische Theologie« in »Protestantisches Christentum und Kirche i. d. Neuzeit« — aufschlußreich die Rezensionen über: P. Wernle, Renaissance und Reformation, 1912, in: Theol. Lit.Zeit. 38, 1913 (unten 759 ff.), und über H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907, beide zus. in: Gött. gel. Anz. 1909 (unten 762 ff.).

[2]) Daneben ein kürzerer Aufsatz: »Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt«, in: Internationale Wochenschrift I, Mai 1907.

letzteren die von Dilthey und von Troeltsch selber aufgedeckte Linie stoischer und platonischer Ideen, in welcher die antike Tradition in der abendländischen Welt fortlebte, im einzelnen noch weiter zu verfolgen suchten, konnten sie freilich keine Berücksichtigung finden. Vereinzelte Notizen hätten in dieser Hinsicht nicht gefördert; nur im Rahmen einer einheitlichen Darstellung dieser Ideenströmung, wie sie Troeltsch vorschwebte, wären sie von Wert. Für desto aufschlußreicher durften diejenigen Bemerkungen gelten, die einen engeren Anschluß der Darstellung an Diltheys Auffassung des »natürlichen Systems« und dessen Entstehung aus »universalistischem« Streben nach Toleranz und überkonfessioneller Wahrheit einzuleiten scheinen und zum Teil auch Auseinandersetzungen mit Diltheys Anschauungen enthalten.

Vor allem der erste Aufsatz über »*Die Aufklärung*« (aus: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 2, 1897), der die Grundlage für die folgenden spezielleren Ausführungen bildet, läßt in den zugehörigen handschriftlichen Ergänzungen diese allgemeinen Gesichtspunkte hervortreten. Seite 839 ff. findet sich ein zusammenhängender Exkurs über Entstehung und Bedeutung des »natürlichen Systems«. Im übrigen bieten die »Zusätze« für diese Abhandlung — im Hinblick auf die wichtige Rolle, die das Verhältnis der Aufklärung zum Altprotestantismus wie zum deutschen Idealismus in der Gedankenwelt Troeltschs spielt — (S. 834 ff.) eine neue, schärfere Abgrenzung der Aufklärungsepoche gegen das vorangehende und gegen das folgende Zeitalter; die Quellen sind teils spätere Rezensionen, welche Gegenstände aus diesem Zeitraum betreffen, teils ein in den Preußischen Jahrbüchern (114) 1903 erschienener Ueberblick über »Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts«, der in unsere Sammlung nicht vollständig aufgenommen werden konnte, weil sein Hauptinhalt bereits in den Abhandlungen über die »englischen Moralisten« und über den »Deismus« in ähnlicher Weise zur Darstellung gelangt. Weiterhin stammt aus diesem Aufsatz von 1903 auch die unter den »Zusätzen« Seite 841 ff. wiedergegebene Würdigung der religiösen Bewegungen des 18. Jahrhunderts, die bei der ursprünglichen Schilderung des engeren Typus der »Aufklärung« im Rahmen der Realencyclopädie fehlen konnte, dagegen nunmehr in dem größeren Zusammenhange des vorliegenden Bandes als wichtige Grundlage

der späteren Darlegungen über den deutschen Idealismus schon an dieser Stelle einen Platz beanspruchen darf.

Die Ausbreitung der Aufklärung in England und Frankreich behandeln aufs eingehendste die beiden folgenden Aufsätze über »*Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts*« (Realencyclopädie 13, 1903) und über den »*Deismus*« (Realencyclopädie 4, 1898). Die davon so stark abweichenden Verhältnisse Deutschlands, aus deren Eigenart später der deutsche Idealismus herauswuchs, und die überragende Persönlichkeit Leibniz', der Troeltschs Teilnahme ja immer in besonderem Maße gegolten hat, beleuchtet dann die anschließende Abhandlung über »*Leibniz und die Anfänge des Pietismus*«, die als Beitrag zu einem Jubiläumswerk über den »Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts« (Verlag Wartburg-Berlin, I. Bd. 1902) bislang recht versteckt geblieben ist [1]). Auf dieser Grundlage erhebt sich schließlich die große Schilderung des »*Deutschen Idealismus*« (zuerst erschienen 1900 in Realencyclopädie Bd. 8), deren zahlreiche handschriftliche Nachträge das Interesse beweisen, das Troeltsch in seinen letzten Jahren gerade an dieser Epoche wegen ihrer fortdauernden Gegenwartsbedeutung genommen hat [2]).

[1]) Ueber die Aufklärungsepoche im allgemeinen ferner — neben der Darstellung in »Protestantisches Christentum und Kirche i. d. Neuzeit« — Besprechungen über: F. Günther, Die Wissenschaft vom Menschen, 1907, in: Hist. Zeitschr. 103, 1909; R. Wegener und O. Lempp, Das Problem der Theodizee im 18. Jahrhundert, 1909 und 10, in: Theol. Lit.Zeit. 38, 1913. — Ueber die englische Aufklärung: C. Güttler, Herbert v. Cherbury, 1897, in: Theol. Lit.Zeit. 23, 1898 (unten 801 ff.); Fr. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900, in: Deutsche Lit.Zeit. 21, 1900. — Ueber die Aufklärungsepoche in Deutschland: E. Cassirer, Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 1917, in: Theol. Lit.Zeit. 42, 1917 (unten S. 696 ff.), auch bespr. in dem Vortrag »Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen, 1917, S. 28 ff. (wieder abgedr. in der Sammlung »Deutscher Geist und Westeuropa«, 1925); Ad. v. Harnack, Geschichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900, in: Hist. Zeitschr. 86, 1901 (unten S. 805 ff.); E. Förster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm III., 1905—7, in: Hist. Zeitschr. 113, 1914; Sammelreferat über Arbeiten von Gastrow, Zscharnack, Karo und Hoffmann über Semler, in: Theol. Lit.Zeit. 31, 1906.

[2]) Ein letztes zusammenfassendes Ergebnis in dem Aufsatz »Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik« (Weltwirtschaftliches Archiv 18, 1, 1922, auch abgedr. in »Deutscher Geist und Westeuropa«, 1925). Zu vgl. auch das Ka-

Ueber Troeltschs hohe Einschätzung der christlichen Tradition im deutschen Idealismus geben die unten (S. 809 ff.) wiedergegebenen Besprechungen eines Buches von Lülmann über das Christentum bei den großen deutschen Idealisten und der Züricher Lavater-Denkschrift von 1902 nähere Auskunft [1]).

Den Uebergang zum »Neunzehnten Jahrhundert« — in Troeltschs Darstellung dem dritten großen »Typus« des modernen Geistes neben Aufklärung und deutschem Idealismus — bildet der Aufsatz über »*Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts*«. In Rigaer »Vorträgen über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart« 1913 gedruckt, war er der Benutzung fast unzugänglich [2]). Die Schlußabhandlung über das »*Neunzehnte Jahrhundert*« selber ist als ein Nachkömmling der früheren Encyclopädie-Aufsätze (Ergänzungsband 24) ebenfalls zuerst 1913 erschienen [3]).

Ueber die Textgestaltung im einzelnen bleibt nur noch wenig hinzuzufügen. Der ursprüngliche Text erfuhr — von den angeführten Ausnahmen abgesehen — allein insofern eine Aenderung, als das ursprüngliche Satzbild, das bei der verschiedenartigen Bestimmung der Vorträge, Zeitschriftenabhandlungen und Encyclopädie-Artikel sehr uneinheitlich war, wenigstens im notwendigsten Maße nachträglich vereinheitlicht wurde. Außer gelegentlicher Neueinteilung der Kapitel, auf die bereits hingewiesen worden ist, suchte der Herausgeber vermittels häufigerer Absatzgliederungen und vor allem durch Verweisung gar zu großer spezieller Auseinandersetzungen mit anderen Autoren und alles unmittelbaren »Nachschlagematerials« der Encyclopädie-Aufsätze in die Fußnoten eine größere Ueber-

---

pitel »Ueber den historischen Entwicklungsbegriff und die Universalgeschichte«, in: »Der Historismus und seine Probleme« I, 1922.

[1]) Betonung des christlichen Einschlags auch in dem älteren Vortrag über »Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts« (Gehalten auf der Versamml. des wissenschaftl. Predigervereins zu Karlsruhe, 2. VII. 1895; erschienen als Privatdruck Karlsruhe 1895).

[2]) Ergänzungen auch in dem in der vorigen Anm. genannten Vortrage.

[3]) Ein größerer Beitrag zur Geschichte des 19. Jahrhunderts — außer den letzten Teilen von »Protestantisches Christentum und Kirche i. d. Neuzeit« — ist noch der Aufsatz: »Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts« in: Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts Frankfurt a. M., 1902.

sichtlichkeit des Textes zu erzielen. Sinnentstellende, fehlende oder offensichtlich unrichtige Wörter und orthographische Zeichen, übrigens in manchen Drucken ungewöhnlich zahlreich, wurden im allgemeinen stillschweigend richtig gestellt; nur in wenigen Zweifelsfällen erscheint die eckige Klammer [—], um auf eine Konjektur des Herausgebers aufmerksam zu machen. — In den Zitaten und Quellenhinweisen sind die von Troeltsch benutzten älteren Ausgaben zumeist absichtlich erhalten geblieben. Nur bei Dilthey, Max Weber und wenigen anderen Autoren, von denen mittlerweile leicht zugängliche Aufsatzsammlungen erschienen sind, wurden die Hinweise auf ältere Zeitschriftendrucke oder Ausgaben durch solche auf die neuen, verbreiteten Sammelbände ersetzt. — Die eingehende Inhaltsübersicht am Anfang wurde für nötig gehalten, weil bei einer Sammlung unabhängiger Arbeiten ohne durchgehenden Zusammenhang, wie der vorliegenden, aus den bloßen Titeln nicht ohne weiteres auf den ganzen darunter behandelten Inhalt geschlossen werden kann und andererseits oft genug dasselbe Thema an ganz getrennten Stellen zu suchen ist.

Das vorliegende Werk beschließt die Reihe von Troeltschs »Gesammelten Schriften«. Man wird es daher mit Genugtuung begrüßen, daß es durch das Entgegenkommen des Verlages von F. Meiner möglich war, das Buch mit der autobiographischen Skizze — betitelt »*Meine Bücher*« — zu eröffnen, die Troeltsch in seinem letzten Lebensjahre für das Sammelwerk der »Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen« (Bd. 2, 1922) beigesteuert hat. Eine Ergänzung dazu mögen die unter den »Zusätzen« mitgeteilten Aeußerungen bieten, die Troeltsch gelegentlich von Angriffen auf seinen theologisch-philosophischen Standpunkt niedergeschrieben hat (unten S. 817 f.).

Die ausführliche Bibliographie am Schlusse soll den notwendigen Ueberblick über Troeltschs weitgespanntes Lebenswerk noch weiterhin erleichtern. Daß trotz der vielfachen Zersplitterung des Materials an häufig sehr versteckten Stellen wenigstens für die wissenschaftlichen Schriften annähernd Vollständigkeit erzielt werden konnte, wurde ermöglicht durch die hilfsbereiten Auskünfte der Herren Prof. Deißmann und Prof. Meinecke in Berlin, Prof. Oncken und Prof. Voßler in München und Prof. Carl Neumann in Heidelberg, denen allen auch an diesem Orte für ihre Mühewaltung bestens gedankt sei.

Bei der unübersehbar reichhaltigen kritischen und journalistischen Tätigkeit ließ sich hingegen die Beschränkung auf eine Auswahl des Wichtigsten nicht umgehen. Für weiterreichende Wünsche mag darauf hingewiesen sein, daß der weitaus überwiegende Teil der jahrzehntelangen Rezensionsarbeit in den Göttinger gelehrten Anzeigen (Jahrg. 1894—1909), der Theologischen Literaturzeitung (Jahrg. 21, 1896— 48, 1923), der Deutschen Literaturzeitung (Jahrg. 18, 1897— 30, 1909) und der Historischen Zeitschrift (Jahrg. 86, 1901— 130, 1924) fortlaufend erschienen, also bequem erreichbar ist. In der unten gebotenen Zusammenstellung wurde nur bei denjenigen Kritiken und journalistischen Beiträgen auf größere Vollzähligkeit Gewicht gelegt, die geeignet scheinen, über die wissenschaftliche und menschliche Entwicklung Troeltschs oder über seine Auffassung religionsphilosophischer Fragen, über die diese Ausgabe nun nicht mehr, wie er es einst plante, im Zusammenhange berichten kann, gelegentlichen Aufschluß zu erteilen.

Es war der Wunsch dieser einführenden Bemerkungen, im einzelnen zu zeigen, daß alle redaktionellen Bemühungen um die folgenden Blätter niemals das Ziel aus dem Auge verloren haben, auch diesen letzten Band der »Gesammelten Schriften« Ernst Troeltschs noch, soweit es möglich war, nach seinem eigenen Sinne, voll Ehrfurcht gegen das Erbe, das er hinterließ, und dabei gleichwohl verhältnismäßig einheitlich zu gestalten. Der Herausgeber möchte hoffen, daß es dadurch gelungen ist, Troeltschs unvollendeter »materialer Geschichtsphilosophie« doch noch einen Platz unter den Werken des uns allzu früh Entrissenen zu sichern.

Berlin, im Dezember 1924.

Dr. phil. Hans Baron.

Inhaltsübersicht.

Zur Einführung.

Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie.

I. EINLEITUNG.

II. JUDENTUM UND CHRISTLICHE ANTIKE.

III. MITTELALTER, RENAISSANCE UND REFORMATION.

Besprechungen fremder Werke zur Geistesgeschichte und ihrer Methodik.

Zur Einführung.



Meine Bücher.

(1922)

Selbstanzeigen größten Stiles, wie sie diese Blätter [1]) aufweisen, haben ihre bedenkliche, aber auch ihre sehr nützliche Seite. Die bedenkliche versteht sich von selbst und hat mich auch zunächst abgeschreckt. Der Herr Verleger wußte aber die nützliche sehr einleuchtend zu machen; eine authentische Selbstinterpretation könne bei allen Irrtümern und Selbstmißverständnissen des Autors doch dem Leser das Eindringen sehr erleichtern und viele Irrtümer und Mißverständnisse der Auffassenden ausschließen. Daran ist in der Tat etwas Richtiges. Doch bestehen hier für mich gewisse Schwierigkeiten. Ich habe kein eigentliches System, und dadurch unterscheide ich mich von den meisten anderen deutschen Philosophen. Zwar schwebt mir natürlich ein solches als Präkonzeption vor, allein doch nur, um es aus der Einzelforschung heraus fortwährend zu berichtigen. Ich kann also das System nicht in solchem Zustand der Unfertigkeit zeigen, sondern nur die Reihenfolge meiner Bücher erläutern, die bei einem systematisch gerichteten Menschen ja auch eine Art System ist.

Mein Erkenntniswille war von früher Jugend an auf die historische Welt gerichtet, ganz ähnlich wie bei Dilthey. Von der Schule, einem bayrischen humanistischen Gymnasium alten Stiles mit wundervoll wenig Unterrichtsstunden, wurde durch einige tüchtige Lehrer dieser Drang mit Stoff und Nahrung versehen. Für die Naturwissenschaften sorgte das Elternhaus, das Haus eines Arztes, der mich gern zum Mediziner machen wollte und frühzeitig in naturwissenschaftliche Beobachtung und Sammlung hineintrieb. Da gab es Skelette, anatomische Atlanten,

[1]) Zuerst veröffentlicht in dem Sammelwerke »Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen«, herausgeg. von Raymund Schmidt, Band 2, Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

elektrische Maschinen, Pflanzenbücher, Kristallbücher usw. So kam es, daß ich von Anfang an alle historisch-kulturphilosophischen Probleme im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes sehen lernte und die Ineinanderfassung beider Welten als ein brennendes theoretisches und praktisches Problem zugleich empfand. Es waren ja damals überdies die Zeiten der Nordauschen Kulturlügen, der Dubois-Reymondschen Reden, der Scherr, Hellwald usw. Der Darwinismus als Philosophie wurde damals, in den 80er Jahren, populär. Es gab also Anlaß genug, sich seiner Haut zu wehren, und das in jenen Jahren übliche Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus verschiedener Art war mir nur allzufrüh vertraut. Als ich 1884 die Universität bezog, schwankte ich bezüglich des Berufsfaches. Jurisprudenz schien mir ein Schlüssel zum Verständnis der Geschichte, die ich frühzeitig als durch die Art der Institutionen bedingt auffaßte. Doch konnte das natürlich als Antrieb für wirkliches Rechtsstudium und eine Beamtenlaufbahn nicht ausreichen. Auch die klassische Philologie, in die uns unsere Schule ungewöhnlich tief hineingelockt hatte, fesselte mich; aber die Erfahrungen an den damaligen Schulmeistern hatten zu deutlich gezeigt, daß hellenische Lebensideale heute in der Praxis nicht realisierbar sind. Die Philosophie als solche war in ihrem damaligen Zustande wenig verlockend; Medizin interessierte mich nur theoretisch. Also wurde ich Theologe. In der Theologie hatte man damals so ziemlich den einzigen Zugang zur Metaphysik und äußerst spannende historische Probleme zugleich. Und Metaphysik und Historie, das waren nun einmal die beiden spannungsreichen Probleme, die mich von Hause aus gleichzeitig und im Zusammenhang reizten. Das wies ganz von selbst schließlich an die Religionswissenschaft, die beide Probleme in enger Wechselwirkung enthält. Religionswissenschaft aber war Theologie. Mit dem Praktischen mochte es dann nachher werden wie es wollte. Ein urwüchsig starker religiöser Drang schien dafür zu bürgen, daß das schon irgendwie möglich sein würde.

Ich habe die der Theologie gewidmeten Jahre nie bedauert. Ganz im Gegenteil. Die Theologie war damals als historische Theologie eine der interessantesten, spannendsten, revolutionärsten Wissenschaften. Vom Alten Testament her ergriffen uns Wellhausen, Kuenen und Reuß, drei der allerhervorragendsten Forscher des Jahrhunderts. Im Neuen Testament stieß man

durch alle übliche Apologetik hindurch auf die Baursche Schule und ihre kühnen Gedanken, vor allem auf Carl Weizsäcker. In der Kirchengeschichte reizte Hase den Geist und begann Harnack damals ein neues organisches Bild des Werdens aufzubauen. Das alles eröffnete ungeheure Horizonte, und als ich mich dann in Göttingen habilitierte, erwuchs im intimsten Verkehr mit bedeutenden Menschen, wie Bousset, Wrede, Hackmann, Gunkel und Albert Eichhorn, ein religionsgeschichtliches Denken von den größten Ausmaßen und den feinsten Einzelproblemen. Da ging es dann nicht mehr ohne Philologie weiter. Wir lernten von Lagarde und den klassischen Philologen. Die historische Welt wurde fabelhaft reich und interessant. Natürlich aber war mir alle diese Historie zuletzt doch nur ein Mittel, in den Kern des religiös-metaphysischen Bewußtseins einzudringen. Mein Lehrer Albrecht Ritschl war ein scharfer Logiker, ein höchst systematischer Kopf und eine groß geschnittene originale Persönlichkeit. Ihm danke ich einen Einblick in Psychologie und Logik der christlichen Dogmenbildung, wie man ihn sonst nicht leicht irgendwo lernen konnte. Aber während so der Dogmatiker mir klar machte, wie unverständlich die europäische Geistesgeschichte ohne Kenntnis ihrer lange Zeit alles beherrschenden theologischen Ingredienzen ist, blieb mir natürlich doch immer die praktische Lebensfrage nach dem Recht der religiösen Lebensposition gegenüber dem alles verschlingenden modernen Naturalismus im Mittelpunkt. Darüber vermochten mir nun meine Theologen nicht sehr viel zu sagen. Sie stammten aus Zeiten, wo man in diesen Dingen noch harmloser und naiver war und wo eine charaktervolle — manchmal freilich auch bloß salbungsvolle — Gläubigkeit ihrer selber sicherer war, als wir jungen Menschen das sein konnten. In diesen Fragen hatte mich gleich anfangs mein Erlanger Lehrer Gustav Claß sofort auf Lotze hingewiesen, und damit hatte ich sofort das Studium der Originalschriften von Kant, Fichte und Schleiermacher verbunden. Lotze aber wurde zunächst der eigentlich bestimmende Geist. Ich sollte ihn persönlich nicht mehr kennen lernen, da er gerade, als ich nach Göttingen kam, nach Berlin übersiedelte. Aber ich habe seine Bücher in jenen grundlegenden Jahren wieder und wieder gelesen. Damit verband sich dann später ein sehr starker Einfluß Diltheys, dessen neue Psychologie mich dabei am meisten interessierte, weil sie dem auch von Lotze betonten Gedanken des Individuellen und der psychi-

schen Neuschöpfungen nähere, wenn auch nicht befriedigende Ausführung gab. Studien in der Geschichte der Philosophie, antiken Autoren und solchen des 17. Jahrhunderts, befestigten die hier gewonnenen Einsichten und ergaben zunächst eine psychologische Theorie, die das Wesen des geistigen Lebens gegenüber der Körperwelt sicher stellten und die unmittelbare Selbstgewißheit der idealen Lebensgehalte von allem Naturalismus grundsätzlich unabhängig machten. Der Beweis schien mir wesentlich in der Selbstgewißheit des Erlebens zu liegen, die Verträglichkeit mit den Naturwissenschaften in einer Besonderheit der geisteswissenschaftlichen Methoden und in einer grundsätzlich idealistischen Deutung der Körperwelt, so wie sie Lotze und Leibniz vertraten.

Von diesen Grundlagen aus traten die beiden großen Problemgruppen, die historischen der Religions- und Geistesgeschichte und die sachverstehenden der Psychologie und der Entwicklungsgeschichte des Geistes, eng zusammen. Daß das eine stark metaphysisch interpretierte »verstehende« Psychologie war und neben einer experimentellen und naturwissenschaftlichen Psychologie sich behaupten mußte, war mir natürlich klar. Ich zweifelte aber nicht, daß die Sachen von solcher Psychologie aus angreifbar seien. Das Problem wurde so eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes auf der Grundlage seiner Verwurzelung im allgemeinen Leben und die besondere Stellung und Beurteilung des Christentums in dieser universalen Entwicklung. Das war nun freilich eines jener übermenschlichen Probleme, mit denen unerfahrene Jugend beginnt. Die in Fachwissenschaft und Psychologie erlernten Methoden strenger Erkenntnis machten mir bald klar, daß derartiges nicht wohl durchführbar ist, mindestens erst ganz am Ende kommen kann. So schob ich es denn auch immer weiter hinaus und nahm mir zunächst die Aufgabe vor, diese Entwicklung zuerst am Christentum selbst im engeren Zusammenhange der bloß europäischen Kulturgeschichte aufzuweisen, um dann damit dessen charakteristische gegenwärtige Situation möglichst klar und vorurteilslos zu begreifen. Das war immer noch eine übermenschliche Aufgabe, wie man denn damals überhaupt in der Theologie vor allem solche große synthetische Aufgaben aus dem Zwang der Sache heraus als notwendig empfand und sich durch alles Spezialistentum nicht irre machen ließ. Auch in dieser Hinsicht war die Theologie damals eines der in-

teressantesten Fächer. In ihr gab es immer noch am meisten wissenschaftliche Allgemeinkultur. Man mußte sie natürlich auch dort erst suchen, aber man konnte sie doch wenigstens finden. Inzwischen ist das freilich in der Theologie anders geworden. Sie ist heute rein praktisch interessiert und hat Religionsgeschichte und Religionswissenschaft im Kampf um ihr Dasein fahren lassen. Solche Theologie interessiert mich nur mehr sozialpsychologisch und historisch.

Natürlich verengte sich auch diese Fragestellung. Trotz gründlicher Studien über christliche Urgeschichte, alte Kirche und Mittelalter reizte mich doch vor allem die Entstehung der modernen Lage und ihrer Probleme, was ja zugleich auf den Kampf und die Auseinandersetzung der wesentlich überlieferten religiösen Mächte mit den neuen, in der Philosophie vor allem sich ausdrückenden Geistesmächten führte. Das wurde also zunächst der Hauptpunkt und beherrschte die ersten Arbeiten, die aus den geschilderten Ueberlegungen heraus an die Oeffentlichkeit traten. So stellte ich mir in der Erstlingsarbeit über »Melanchthon und Johann Gerhard« das Problem der Philosophie der Reformatoren, wobei der im Grunde noch ganz mittelalterliche Charakter des reformatorischen Denkens und dessen Vereinfachung durch uralte, in der Kirche immer heimische und jetzt von der Renaissance belebte stoische Elemente sich ergab. Gleichzeitig hatte Dilthey dasselbe Thema angefaßt und kam zu genau übereinstimmenden Resultaten, obwohl wir beide damals voneinander noch nichts wußten. Von da aus rollten sich die weiteren Fragestellungen auf. Denn von da aus setzte die Frage ein, von wann denn überhaupt die moderne geistige Gesamtlage datiere, die Durchsetzung einer autonomen weltlichen Bildung und Kultur gegen die theologisch gebundene. Die Antwort meiner Studien war: seit der Aufklärung. Sie erst hat die Anregungen und Konsequenzen der politisch-sozial-ökonomischen Verweltlichung, der Renaissance und vor allem der großen Philosophie des 18. Jahrhunderts zu einer Macht des öffentlichen Lebens, zu einem Bildungs-, Lebens- und Unterrichtssystem umgebildet und die supranaturalen Mächte von Kirche und Theologie in den Hintergrund gedrängt, auf ihre engere praktische Sphäre beschränkt. Diese Dinge behandelten eine Reihe von höchst peniblen und schwerfälligen Artikeln, die in dem großen Massengrabe der »Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche« bei-

gesetzt sind. Auch diese Arbeiten berührten sich näher mit gleichzeitigen Diltheyschen Arbeiten, auf die ich mich nun warf, und von denen ich nach Vermögen zu lernen suchte. Er vor allem war es, der mich dann von da zu der Problemstellung des Endes der Aufklärung und des deutschen Idealismus weiterführte, Themata, die ich dann am gleichen Orte behandelte. Schließlich erlebten alle diese Arbeiten, vertieft durch ein neu aufgenommenes Studium der Reformatoren und der folgenden Orthodoxie, eine Art Verjüngung und Auferstehung aus dem Massengrabe in dem großen Buche, das als »Geschichte des Protestantismus« ein Bestandteil der Hinnebergschen »Kultur der Gegenwart« geworden ist. Sie sind dabei, wie ich hoffe, auch etwas leichter und eleganter geworden, wie ich denn überhaupt die Angst vor den deutschen Kollegen, man könne sich durch zu starke Betonung der literarischen Form kompromittieren und als unwissenschaftlich für viele Ehren ungeeignet machen, immer mehr zu überwinden gesucht habe. Die Abhandlung ist in Wahrheit ein großes Buch und soll als solches demnächst bei Teubner selbständig erscheinen.

Neben diesen historischen Studien gingen nun aber die religionsphilosophisch-sachlichen ununterbrochen her. Sie erweiterten sich durch die Natur des Problems von selbst zu allgemeinen psychologischen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Studien. Es wurde mir zum Grundgedanken, daß die Religion als ein Bewußtseinserlebnis zunächst psychologisch unter Offenlassung der verschiedensten konkreten Gestaltungen studiert und in ihre verschiedenen Komponenten und Aeußerungen zerlegt werden müsse, daß erst dann die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und nach dem Wertverhältnis der verschiedenen konkreten, geschichtlichen Religionen einsetzen könne. Das führte naturgemäß auf die Frage des Uebergangs von psychologischen Beschreibungen und Analysen zu kritischen Untersuchungen über Wert und Wahrheitsgehalt, damit auf die Probleme des Verhältnisses von psychologischer Analyse zu gültigkeitstheoretischer Anerkennung. Hier konnte nun der Anschluß an Dilthey nicht mehr viel helfen, dessen von ihm selbst empfundene Schwächen vor allem an diesem Punkte lagen. Ueberhaupt war nun mit den reinen Psychologen, auch mit dem von mir eine Zeitlang besonders hochgeschätzten Wundt, nicht mehr viel anzufangen. Die Sachinhalte konnten, wie mir klar wurde, bloß mit Psychologie und Geschichte nicht bezwungen werden. Auch Eucken, dessen stark

metaphysische Deutung der Psychologie mir zunächst als Brücke dienen zu können schien, konnte mich nicht auf die Dauer beruhigen. Es ging nicht anders: ich mußte nun prinzipiell in die antipsychologistische Gültigkeitstheorie hinein. Gleichzeitig kam ich mit Windelband und Paul Hensel über derartige Untersuchungen zu nahem persönlichem Verhältnis, und unabhängig davon wurde ich von Rickerts scharfer Logik außerordentlich stark hingerissen und gefördert. Nun sah ich all diese Probleme neu. Mein Vortrag in St. Louis über »Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft« 1905 und meine Studie über das »Historische in Kants Religionsphilosophie« 1904 bezeichnen diese Wendung der Problemstellung. Ein großer Aufsatz über Religionsphilosophie in der Kuno Fischer-Festschrift von 1906 entwarf dann von diesem schließlich die philosophische Gesamtansicht einbegreifenden Standpunkt aus die Aufgabe einer durch alle diese Problemschichten hindurchgehenden Religionswissenschaft, ähnlich wie man gleichzeitig die Aufgabe einer allgemeinen Kunstwissenschaft umschrieb. Heute weiß ich, daß ich damit sehr in die Nähe der phänomenologischen Schule geraten bin, und würde unter deren Einfluß manches anders fassen. Mit den historischen Arbeiten berührte sich diese Aufgabe dadurch, daß jene ja gerade den modernen Problemstand, wie er aus der Zersetzung der supranatural-kirchlichen Theologie und der Ersetzung der Dogmatik durch Religionsphilosophie sich ergab, formulierten und aufnahmen, also geradezu als Ergebnis der Einsichten in die Entwicklungsgeschichte des modernen Geistes zu bezeichnen waren.

Im Mittelpunkt der so entstandenen Problemlage stand dann von beiden Seiten her die Frage nach dem Rechte der ausschließlichen und absoluten Geltungsforderung des Christentums. Ich habe sie in dem Buche »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« 1902 beantwortet. Hier mußte es zu der Auseinandersetzung des historisch Relativen und des sachlich Absoluten kommen, also zu der Hauptfrage aller Geschichtsphilosophie, wie ich sie von der exakt historischen Arbeit aus hatte verstehen lernen. * Das Buch ist der Keim alles Weiteren. Daran mußten sich dann natürlich weiter Untersuchungen über das anschließen, was man heute überhaupt als Christentum bezeichnen kann, angesichts seiner außerordentlichen historischen Variationen und seiner seelischen Krisis. Leider habe ich dann

kaum Zeit gefunden, das so entworfene und in Einzelteilen erläuterte Programm wirklich durchzuführen, obwohl ich das bloße Maulheldentum der Programme widerwärtig finde und selbst nach Möglichkeit vermeide. Allein es waren eben doch eine Reihe noch unfertiger Stellen in diesem Programm. Vor allem die neukantische Geltungslehre ist zwar gegenüber der bloßen Psychologie eine Erlösung und Klärung. Aber ihre Neigung, alle Gegenständlichkeit zu einem Erzeugnis des Subjektes zu machen, das sich nur durch seine apriorische Notwendigkeit von der bloßen Zufälligkeit der Durchschnittserzeugnisse unterschied, war doch der reine, unmittelbare Gegensatz und Widerspruch gegen den religiösen Gedanken selbst, der mit ihm als geltend zunächst erwiesen werden sollte. Eine derartige Stellung aller Erkenntnis rein auf die Spitze des Subjektes und die Verwandelung aller Realität in Produktionen des Subjektes ist dann überhaupt doch das reine Gegenteil aller natürlichen Realitätsempfindung. Hier mußte also irgend etwas nicht in Ordnung sein. Damit geriet die ganze Ideenmasse zunächst nach der sachlichen Seite wieder von neuem ins Rollen. Die »Geltungsphilosophie« mußte irgendwie ein Durchgangspunkt zur Metaphysik sein, die erst aus ihr entwickelt werden kann, jenen einseitigen Subjektivismus aber wieder als bloß vorläufige Ansicht der Sache aufheben muß. Die Ergebnisse dieser Erwägungen sind mitten im Gange, ich mag und kann sie aber noch nicht mitteilen. Ich deute nur an, daß mir die Lösung in der Richtung Malebranche, Leibniz und Hegel ungefähr zu liegen scheint. Vorerst habe ich nur die verschiedenen Zeugnisse eines durch diese logisch eng zusammenhängenden Studien sich hindurchtastenden Denkens gesammelt in dem zweiten Bande meiner »Gesammelten Schriften« 1913, bei welcher Gelegenheit ich bemerke, daß dieser Titel nur die Neubearbeitung und systematische Anordnung schon gedruckter Arbeiten bedeuten soll. Ein Rezensent hat gemeint, daß man seine »Gesammelten Werke« doch nicht so jung herauszugeben pflege, sondern so etwas doch erst nach seinem Tode tue. Da Selbstanzeigen doch immer ein klein bißchen Selbstempfehlungen sind, möchte ich diese Gelegenheit einer moralischen Selbstrechtfertigung nicht versäumen.

Doch gab es noch einen Grund, der mich verhinderte, dieser Aufgabe einer Ausarbeitung der Religionsphilosophie und damit des philosophischen Systems mich hinzugeben. Auch nach der historischen Seite hin kam das Ganze wieder ins Rollen. Ich

wurde nämlich durch gewisse sich mir neu aufdrängendeProblemstellungen von neuem in die historischen Untersuchungen über Wesen und Geschichte des Christentums hineingerissen, und zwar mit fast stürmischer Bewegung. Praktische Aufgaben der Sozialpolitik, Nachdenken über politische und soziale Dinge, der ganze, bei dem Deutschen ja so überaus spät, wenn überhaupt erfolgende Eintritt in die politische Pubertät: all das ließ mir auf einmal das Problem der Geistesgeschichte ganz anders, unendlich viel komplizierter und abhängiger erscheinen. Von diesen Eindrücken erregt, stürzte ich mich in soziologische Studien, die freilich weniger eine fertige Erkenntnis als eine neue Art zu sehen bedeuten. Die ganzen geschichtsphilosophischen und entwicklungstheoretischen Ideen, die bisher einseitig ideologisch gewesen waren, wie bei Hegel und Dilthey, und die doch eine so große Rolle auch in jeder Religionsphilosophie spielen mußten, verwandelten sich. Aus allen bisherigen Lösungen wurden neue Probleme. Zugleich geriet ich in den Bannkreis einer so übermächtigen Persönlichkeit wie Max Weber, dem diese für mich aufdämmernden Wunder längst Selbstverständlichkeiten waren. Und von da her ergriff mich die Marxistische Unterbau-Ueberbaulehre mit der größten Gewalt; nicht als ob ich sie ohne weiteres für richtig gehalten hätte, aber sie enthält jedenfalls eine niemals zu umgehende, wenn auch in jedem Einzelfall besonders zu beantwortende Fragestellung. Die Fragestellung war also die: wie weit ist Entstehung, Entwicklung, Abänderung, moderne Stauung des Christentums soziologisch bedingt und dieses selbst etwa ein aktiv gestaltendes soziologisches Prinzip. Außerordentlich schwierige Fragen, über die es kaum irgend brauchbare Vorarbeiten gab! Und doch konnte man von einer reinen Dogmen- und Ideengeschichte des Christentums nicht mehr sprechen, wenn man dieses Problem begriffen hatte. Dieses Mal unterließ ich jede programmatische Vorarbeit und machte mich statt alles bloßen Mundspitzens sofort mit unbeschreiblicher Mühe ans Pfeifen. Die Aufforderung zur Rezension eines elenden Buches von Nathusius über die »Soziale Aufgabe der evangelischen Kirche« brachte mir meine und unsere Unwissenheit über diese Dinge zu Bewußtsein, und ich schrieb statt einer Rezension ein Buch von annähernd tausend Seiten. Das wurde nun eine Geschichte der christlich-kirchlichen Kultur, eine volle Parallele zu Harnacks Dogmengeschichte, bei der ich alles Religiöse, Dogmatische und Theologische nur als Untergrund der

sozialethischen Wirkungen oder als Spiegel und Rückwirkung der soziologischen Umgebungen ansah, je nach den Zeiten bald mehr so, bald mehr so. Um das allzu große Thema zu begrenzen, begnügte ich mich, alles das wesentlich nur aus den Soziallehren der Kirche und Sekten, also aus den ethisch-sozialtheoretischen Doktrinen, zu erleuchten. Die wirklichen praktischen Zustände genauer zu erforschen, ging bei dem Umfang des Ganzen über meine Kraft. Dabei zeigte sich der Auftrieb, den das ursprünglich utopisch-eschatologische Ideal wie ein Riesenspringquell dem überlagernden Gestein gibt, die zurücklastende Wucht der profanen Lagen, die Kompromisse, neuen Revolutionen, Seitentriebe, schließlich das Erlahmen einer christlich-kirchlichen Kultur bei der Durchsetzung der modernen politisch-ökonomisch-sozialen Verhältnisse. Daher geht das Buch auch nur bis zum 18. Jahrhundert. Das Buch erschien unter dem Titel »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« 1911 als erster Band meiner »Gesammelten Schriften«, nachdem die ersten Teile bereits im Archiv für Sozialwissenschaften veröffentlicht worden waren. Bei der Beendigung hatte ich ein bißchen das Gefühl des Reiters über den Bodensee. Was hatte ich nicht alles gewagt! Mängel und Lücken sind hinterher leicht zu sehen; vor allem der Anglikanismus fehlt als selbständiges Kapitel. Aber ein wahreres Bild der historischen Wirklichkeit war gewonnen, als es die kirchlich-supranaturalistischen und die modern-ideologischen Darstellungen zu geben vermochten. Einen mir sehr wichtigen und am Herzen liegenden Nachtrag dazu bildete dann die Studie über »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter« 1915, woran sich eigentlich neue Studien über die Geistesgeschichte des Mittelalters anschließen müßten. Ohne sie ist die ganze moderne geistige Welt und vor allem die europäische Religionsgeschichte nicht zu verstehen. Hier freute ich mich, Konrad Burdach zu begegnen. Aber selbst konnte ich sie doch bisher nicht weiterführen.

Mit alledem war ich auch öffentlich ein bißchen über die theologische Fakultät hinausgewachsen, deren praktische Erziehungsaufgaben ich übrigens stets mit wärmster Verehrung für den großen Gegenstand und mit menschlicher Liebe zu meinen Schülern betrieben hatte; alle Dogmatik sah ich als etwas Praktisches an, bei dem die Unklarheit und Unsicherheit menschlicher Erkenntnis ihre besonders große Rolle spielen, wo aber doch der praktische Hauptwert sich den Herzen als brennende und trei-

bende Kraft mitteilen ließ. Meine positiven Ansichten habe ich in den Artikeln Offenbarung, Glaube, Erlösung, Gnade, Prädestination in »Religion in Geschichte und Gegenwart« niedergelegt. Zu einer »Dogmatik« habe ich mich begreiflicherweise nicht entschließen können. So ist es verständlich, daß ich die 1915 sich bietende Gelegenheit, an die Berliner philosophische Fakultät als Philosoph überzusiedeln, annahm. Es war in der erregten Situation des Krieges, die auch die Federn der Gelehrten für sich in Anspruch nahm. Ich war durch die Studien an den Soziallehren mit der politisch-sozialen Denk- und Fühlungsweise der Angelsachsen in wichtigen Punkten vertraut geworden, durch die acht Jahre lang innegehabte Stellung als Universitätsvertreter in der badischen ersten Kammer an politische Dinge gewöhnt. Daraus ergab sich eine ziemlich reiche Anteilnahme an der Publizistik während des Krieges. Andererseits gab der Umstand, daß ich die großen historischen Ereignisse wenigstens teilweise sehr in der Nähe ihres Quellortes beobachten konnte, einen tiefen und lebendigen Eindruck vom Wesen historischer Schicksale, Entwicklungen und Katastrophen, wie ihn kein Bücher- und kein Quellenstudium so gewähren kann. Das alles aber war nur ein nebenbei wirkender Druck, wenn ich jetzt die Richtung auf grundsätzlich geschichtstheoretische Studien nahm. Die letzteren lagen, wie bereits angedeutet, von Hause aus in der Richtung meiner ursprünglichsten Interessen. Meine Religionsphilosophie bedurfte vor allem der Klärung der Frage nach dem Wesen und den Beurteilungsmaßstäben der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Der Versuch, an einer bestimmten Strecke diesen Gedanken tatsächlich durchzuführen, brachte mich in den Mittelpunkt aller soziologischen Probleme. Und ging man derart über das Religiöse auf das Ganze der Kultur hinaus, so sah ich mich erst recht, genau wie einst Schleiermacher, auf eine enge Verbindung von Geschichtsphilosophie und Ethik angewiesen. Von allen diesen Punkten her erwuchs mir als wesentliches Problem meiner gegenwärtigen Lage die theoretische und philosophische Seite der Geschichte, deren Verhältnis zur empirisch-fachmäßigen Forschung einerseits, zu einer Theorie der Kulturwerte oder der Ethik andererseits. Es ist das Problem, das ich in vielen Abhandlungen meines zweiten Bandes bereits aufgeworfen und — in diesem Punkte in vollem Anschluß an Schleiermacher — zu beantworten begonnen hatte. Auch hier mußte nun aus den Programmen

die Ausführung werden. Ich machte mich zu diesem Zweck an eine kritische Durcharbeitung der geschichtsphilosophischen Theorien des Jahrhunderts, überall aus den Quellen, sowie an eine Begründung der eigenen Systematik, das letztere vor allem in der Auseinandersetzung mit Rickert und Windelband, die mir für die Gegenwart die brauchbarste Unterlage zu geben schienen. Die Ergebnisse davon sind zum guten Teil in der Historischen Zeitschrift, den Kantstudien, Schmollers Jahrbuch und dem Logos in Einzelstücken veröffentlicht. Diese Studien habe ich dann in einem weiteren großen Hauptwerk, dem dritten Band meiner Gesammelten Schriften vereinigt und erweitert unter dem Titel »Der Historismus und seine Probleme«, 1922. Der bisher vorliegende Band ist nur der erste des Werkes. Er handelt von dem Problem der Geschichtsphilosophie logisch und methodisch, indem er von der Logik der empirisch-historischen Forschung ausgeht und die Frage stellt, wie von dieser aus der Weg zu der Geschichtsphilosophie zu nehmen sei oder, anders ausgedrückt, wie von dem Historisch-Relativen der Weg zu geltenden Kulturwerten zu finden sei. Es ist das alte Problem der Absolutheit in viel weiterem Umfang und in der Richtung auf ein Ganzes der Kulturwerte, nicht bloß auf die religiöse Position, aufgenommen. Das führt zu einer eingehenden Analyse der Wertlehre in ihrem Zusammenhang mit der Historie und zu einer solchen der historischen Entwicklungsbegriffe. Die verschiedenen Theorien der deutschen und außerdeutschen Philosophen und die praktischen Haltungen der Historiker werden durchgemustert. Dabei enthüllt sich der tiefgehende Unterschied zwischen westeuropäischer und deutscher Historie und ergibt sich die Notwendigkeit einer aktivistisch Position nehmenden, nicht bloß kontemplativ-panoramahaften Geschichtsphilosophie. Der Schluß des Bandes macht den Uebergang zur Begründung einer solchen aktivistischen, aus der Analyse des Europäertums erwachsenden Geschichtsphilosophie, die freilich den vergleichenden Ueberblick über die nichteuropäische Welt dabei zugleich im Auge behalten muß. Der zweite Band soll dann die hier angekündigte Analyse des Europäertums bringen und daraus die kulturphilosophisch-ethischen Positionen der Gegenwart entwickeln. Das würde dann die Zusammenfassung aller meiner Studien sein und über den ursprünglichen religiösen Ausgangspunkt meiner Arbeit weit hinausgehen. Wenn mir Leben und Kraft erhalten bleibt, würde ich dann zuletzt

gerne wieder zum Religiösen zurückkehren und meine Religionsphilosophie zum Abschluß bringen. Das ist meine erste Liebe, und auch in der von der Geschichtsphilosophie zu zeichnenden gegenwärtigen Kultursynthese bleibt das Religiöse im Zentrum. Ohne dieses gibt es keine Naivität und Frische.

Und das System, das doch eigentlich zum Philosophen gehört? Es wächst natürlich mit alledem zugleich. Denn alle bisherigen Arbeiten sind doch Erledigungen bestimmter Punkte, sehr konkreter Einzelfragen, ohne deren Durcharbeitung für mich das System eben nicht zu erreichen wäre. Ein sehr stark wirklichkeitsgesättigtes, überall von der positiven Wissenschaft aus erst aufstrebendes Denken, wie ich es mir nach den ersten jünglingshaften Systemträumen zur Pflicht gemacht hatte, muß über sehr viele konkrete Einzelfragen erst hinüber; ebenso, wie der von den Naturwissenschaften aus operierende Philosoph durch sehr viel einzelwissenschaftliche Studien hindurch muß und am besten an einem ihrer Zweige sich eine Zeitlang fachmäßig zu tun macht. Freilich kann solche Arbeit philosophische Bedeutung und Ertrag nur haben, wenn sie mit Bewußtsein als eine wichtige Stellen des Systems aufklärende oder unterbauende unternommen wird. Sie fordert also den Besitz einer grundsätzlichen philosophischen Systematik, aus der die Art der Fragestellungen und die Zuspitzung der Ergebnisse stammt. Umgekehrt wird natürlich wieder die Systematik von solchen steigenden Klärungen einzelner Punkte und Voraussetzungen mächtig gefördert und beeinflußt. Daraus ergibt sich allerdings ein einigermaßen labiles System und vor allem ein sehr spätes Fertigwerden des Systems, das beständig an sich selber reformiert. Natürlich muß ein solches System nach Präzision, Schärfe und Universalität streben. Aber da es doch stets nur aus dem Verkehr mit dem Objekt, aus der Hingabe an das Wirkliche erwachsen kann und aus diesem, kraft einer verborgenen Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit des menschlichen Geistes mit der Wirklichkeit überhaupt, die Ordnungsprinzipien erst herausspüren muß, so ist es eben nicht rein logisch aus gewissen Grundaperçus zu deduzieren, sondern muß mit der ganzen Arbeit in fortwährender gegenseitiger Berichtigung von Denken und Leben heranwachsen. Natürlich beruht ein derartiger Begriff des Systems auch auf einem bestimmten Begriff vom Wesen des Denkens und seinem Verhältnis zum Leben, Dinge, worüber man viel gestritten hat und noch streitet

Aber ein solcher Grundbegriff von theoretischem Denken ist selbst ein Hauptbestandteil des Systems und kann nur aus vielfacher eigener Denkarbeit in den positiven Wissenschaften erwachsen. Jedenfalls würde ich hierin eine der Hauptaufgaben des Systems meinerseits erblicken. Doch kann ich über diese Dinge hier keine Rechenschaft geben, weil sie bis jetzt nur in Gestalt akademischer Vorlesungen vorliegen und noch nicht reif zur öffentlichen Mitteilung sind.

Den Mittelpunkt eines solchen Systems müßten Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie bilden, in denen ich überhaupt den streng wissenschaftlichen Kern aller Philosophie sehe. Aber die Logik bedarf heute einer ganz neuen Bearbeitung, wo das Verhältnis der Logik der Realwissenschaften, der allgemeinen formalen Logik und der die Widersprüche und Gegensätze des Realen irgendwie überwindenden Metalogik oder Realdialektik die eigentliche Hauptfrage wäre. Ohne eine solche Metalogik ist nicht durchzukommen. Alle rein mit den Grundsätzen der formalen Logik arbeitenden Denker kommen nie zur wirklich realen Welt und als bloße Empiriker nie zu Einheit und Zusammenhang. Nur die Metalogik füllt diese Lücke aus, sie führt zugleich unmittelbar in die Metaphysik. Hier liegt auch das eigentliche Problem der modernen Intuitionslehren. Ob es mir möglich sein wird, über diese Dinge noch so eingehend zu arbeiten, wie es zur letzten Erhellung der mir vorschwebenden systematischen Hintergründe nötig wäre, weiß ich nicht. Wenn man an die letzten Hauptsachen kommt, pflegt das menschliche Leben nicht mehr auszureichen, und nahezu jeder scheidet von einem Torso. Wenn man in den dreißiger Jahren anfängt zu überlegen, wieviel von seinen Plänen man im Leben noch wird ausführen können, nachdem kurz zuvor die Möglichkeiten noch unermeßlich erschienen waren, dann nimmt man das Gefühl in sich auf, das einen von da ab nie mehr verläßt, das Gefühl der Unvollendbarkeit der gestellten Aufgaben. Auch die Zusammenarbeit der Mitarbeiter kann hier nicht trösten. Das menschliche Denken, das von Sinneswahrnehmungen, Selbstanschauung und Erinnerungen aus ins Abstrakte und Allgemeine hinein arbeiten muß, kann die Zufälligkeit und Begrenztheit seiner Ausgangspunkte nie überwinden und höchstens in ein paar Punkten den Einheitsfaden intuitiv erfassen, der mutmaßlich alles verbindet. Dieser Faden läßt sich aber schwer logisieren und zum System aufdröseln.

Uebrigens möchte ich betreffs des Systems einen Gedanken hier am Schlusse nicht unterdrücken. Natürlich bedarf der Philosoph eines Systems; nur durch ein solches ist er Philosoph. Auch muß sein Leser oder wer sonst ihn verstehen will, Einblick in seine Systematik haben, weil nur dadurch die Voraussetzungen und Denkrichtungen des Autors und damit seine etwaigen, besonderen Einzelthematen gewidmeten Studien verständlich werden. Auch wird er erst dadurch mit anderen Philosophen vergleichbar und in die großen Reihen möglicher philosophischer Grundstellungen einreihbar. Aber alles das läßt sich auch erreichen durch genaue Angabe des systematischen Ortes und präzise Enthüllung des systematischen Hintergrundes an den dazu geeigneten Stellen der Einzelforschung. Das System ist im Grunde heute doch wesentlich eine persönliche Angelegenheit des Autors, die genaue Herstellung und Darstellung seines intellektuellen Hintergrundes und seines philosophischen Betriebsvermögens. Aber eine ausführliche Darstellung des Systems für sich selber ist doch nur ausnahmsweise wirklich wünschenswert. Die großen Systementwürfe der Geschichte der Philosophie sind selten und bilden einige wenige große Familien. Die letzten hundert Jahre kennen im ganzen kein wirklich neues System, sondern kombinieren und ändern in der Hauptsache alte Systeme, während es äußerst bedeutende Ausführungen über Einzelthemata reichlich gibt. Wirkliche philosophische Systeme wird es vermutlich nicht viel mehr geben als politische und religiöse oder als künstlerische Stile. Die sogenannten Systeme der modernen Autoren sind Mittel zum Verständnis ihrer eigentlichen Hauptwerke, die auf Einzelthemata gerichtet sind, Werkzeuge der Selbstkontrolle und der Kontrolle durch andere. Daß darunter sich ausgezeichnete, geist- und lehrreiche Sachen finden, ist selbstverständlich. Aber den großen antiken Systemen, denen des 17., des endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts kommt doch nichts von ferne gleich. Was wir heute treiben, ist in dieser Hinsicht alles Epigonenwerk, wenn auch kein totes und überflüssiges. Mein Lehrer Paul de Lagarde pflegte den trefflichen Lotze den »epigonsten der Epigonen« zu nennen. Das ist unzweifelhaft unrichtig, enthält aber doch ein Körnchen Wahrheit, und zwar ein Körnchen, das in irgendeinem Grade von uns allen gilt, mindestens soweit wir Systematiker sind. Die neuen Wege und Durchbrüche liegen heute vorerst auf dem Gebiete der Einzelwissenschaften, da, wo sie

sich mit philosophischem Geiste und universalem Zuge erfüllen. Erst von da aus werden dann einmal, wenn man an eine Wiederberuhigung der gegenwärtigen Weltwirren denken darf, irgendwo und irgendwann neue Systeme entstehen. Innerhalb der Einzelwissenschaften aber ist Bewegung und neue Problemstellung genug vorhanden. Hier sind wir durchaus nicht bloß Epigonen. Deren logische und systematische Folgen werden sich mit der Zeit schon entwickeln. Dann aber wird das philosophische System vielleicht wieder mehr sein als eine Forderung der persönlichen geistigen Reinlichkeit und Verantwortungsbereitschaft.

Freilich könnte ein Kritiker finden, ich machte damit aus der Not eine Tugend, und die ganze hier dargelegte Geschichte meiner Bücher beweise, wie viel Anlaß ich zu einer solchen Selbstrettung hätte. Das sei in der Tat eine Geschichte von Büchern und nicht die eines Systems. Allein ich wollte meinerseits gerade umgekehrt zeigen, daß diesen mancherlei Büchern in Wahrheit ein systematischer Einheitsgedanke zugrunde liegt, und nur dieser Nachweis kann es für mein Gefühl entschuldigen, daß ich dem Leser so viel von diesen Büchern zu sagen wagte.

Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie.



I. Einleitung.

Religion, Wirtschaft und Gesellschaft.

(1913.)

»Religion und Wirtschaft«, das ist ein Thema, das in früherer Zeit sehr befremdlich geklungen hätte. »Philosophie und Wirtschaft«, »Musik und Wirtschaft«, »Mathematik und Wirtschaft« würde kaum verwunderlicher gewesen sein. Solange man die Religion rein ideologisch verstand als Dogma oder Lehre oder Metaphysik oder als eine mit bestimmten Vorstellungen über den Kosmos verbundene Moral, war das Thema überhaupt sinnlos. Die Gelehrten der Aufklärung würden etwa mit verständnisvollem Lächeln auf die Finanzwirtschaft der Päpste, auf materielle Interessen der Geistlichen und frommen Fürsten hingewiesen und das Thema nur als die Frage nach den sehr gewöhnlichen Triebfedern so sublim sich dünkender Dinge verstanden haben; so hat Hume die Reformation als Folge eines Streites über die Ablaßgelder angesehen. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo zum ersten Male die Folgen des kapitalistischen Systems mit den ethischen Forderungen des Christentums offenkundig zusammenstießen, hatte man freilich ein tieferes Verständnis für die Frage. Sie erschien hier aber als eine rein praktisch-ethische Frage, wie vom Standpunkt christlicher Liebesgesinnung und Charaktererziehung aus die verheerenden Folgen des wirtschaftlichen Manchester-Liberalismus überwunden werden könnten. Kingsley, Maurice und Carlyle erhoben das Banner einer christlichen Gesellschaftsreform und ihnen folgte in Deutschland dann der christliche Sozialismus Stöckers und Friedrich Naumanns. Allein auch das ist nicht der Sinn des Themas, wenn es heute gestellt wird. Es ist heute eine rein theoretische religionsgeschichtliche und kulturgeschichtliche Frage damit gemeint, und zwar stammt die

Fragestellung aus der ökonomischen, meist sehr irrig als Geschichtsmaterialismus bezeichneten, Theorie der Kulturgeschichte, die aus dem großen Werke von Karl Marx sich über die gesamten historischen Fragestellungen der Zeit verbreitet hat. Sie war freilich schon vorher von mancherlei Historikern wie z. B. Karl Nitzsch bereits aufgeworfen und insbesondere aus der politischen und Rechtsgeschichte beantwortet. Sie hat also mit dem eigentlichen System des Sozialismus an sich keinen notwendigen Zusammenhang. Es ist in Wahrheit eine Frage, die sich teils von der Verfeinerung und Ausbreitung in der Erforschung der historischen Kausalitäten her ergab, teils durch die in unserer heutigen Erfahrung überall fühlbaren Einflüsse der ökonomischen Struktur auf das gesamte Leben uns aufgedrängt wurde. In der politischen Geschichte ist sie uns heute selbstverständlich geworden. Allein ihre Bedeutung reicht viel tiefer. Der Zusammenhang mit den ökonomischen Grundlagen tritt nur in der politischen und Rechtsgeschichte besonders deutlich zutage. Er besteht aber tatsächlich auch auf dem Gebiete der geistigen Kultur bis tief in das geistige Zentrum, die religiösen und metaphysischen Weltanschauungen, hinein. Er ist größtenteils ein unbewußter und ungewollter, aber die Zusammenhänge dieser Art sind gerade die stärksten und dauerndsten im Leben des Geistes. Und gerade hier hat Karl Marx nicht umsonst an der feinen Kunst Hegels gelernt, die mit unerhörtem Scharfblick die Verwebungen und Verschmelzungen sämtlicher seelischer Inhalte herauszufinden und die treibenden Grundkräfte jener Verschmelzungen zu konstruieren wußte. Es ist keine Frage, daß gerade für das Verständnis der Religion als praktischer Gesamtmacht des Lebens die Schärfung der Aufmerksamkeit auf solche Zusammenhänge ganz außerordentlich viel Licht zu geben imstande ist. Ja, es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß erst damit ein wirkliches Verständnis von ihr und ihrer Bedeutung für das Leben möglich wird. Es wird damit eine Seite an ihr ins Bewußtsein erhoben, die natürlich immer auch vor dieser theoretischen Klarstellung wirksam war, die aber der wissenschaftlichen Bewußtheit sich entzog und bis heute meistenteils sich ihr entzieht. Die Auffassung der Religion bisher war, insbesondere bei den Protestanten, rein ideologisch und dogmatisch. Die Katholiken hatten ein tieferes Verständnis wenigstens für ihre kultische und organisatorische Seite. Der Kult und das Irrationale in ihr ist dann

von der ethnographischen Forschung immer stärker betont und damit die rein dogmatisch-ideologische Anschauung von der Sache immer mehr eingeschränkt worden. Aber der enge Zusammenhang mit dem sozialen Leben, und, da dieses großenteils durch wirtschaftliche Gründe bedingt ist, auch mit dem wirtschaftlichen Leben, ist dabei viel zu wenig beachtet worden. Eine Ausnahme macht hier nur das glänzende Werk von Fustel de Coulanges: »La cité antique« vom Jahre 1864. Es hat aber nicht die Nachfolge gefunden, die es verdient hätte. Erst die sozialistische Kulturgeschichte und die von ihr ausgehenden Einflüsse haben das Problem zu weitreichender — man kann immer noch nicht sagen: allgemeiner — Anerkennung gebracht.

Daran ist nun freilich zum guten Teil die Art schuld, wie die Aufgabe in der sozialistischen Literatur, z. B. in den Werken Kautskys über die Anfänge des Christentums, behandelt worden ist. Hier herrscht trotz mancher guter einzelner Blicke die ödeste Dogmatik der bekannten Geschichtskonstruktion: rein wirtschaftliche Verhältnisse sind die Ursache der Klassenschichtung; jede Klasse spiegelt sich in einer ihr Dasein und ihre Interessen schützenden Metaphysik und Religion; das Christentum ist die utopisch-jenseitige Spiegelung des unorganisierten und hilflosen spätantiken Lumpenproletariats; diese rein religiöse und darum unkräftige, mit der sozialen Entwickelung der Zeit nicht übereinstimmende Organisation des Proletariats wurde dann von den herrschenden Klassen unterworfen und durch gewisse Wandlungen ihrer Dogmatik und Ethik den Interessen des Besitzes und der Macht dienstbar gemacht; nur gelegentlich brach und bricht noch heute der ursprüngliche proletarische Charakter der christlichen Bewegung durch. Das ist nun freilich eine gänzlich phantastische Konstruktion der Entstehung des Christentums. Aber auch in der viel feineren und sehr sachkundigen Darstellung, die Maurenbrecher von denselben Vorgängen gegeben hat, ist die Herleitung der christlichen Religion von der proletarischen Massenpsychologie als ein selbstverständlicher Grundsatz historischer Kausalitätsforschung behandelt und demgemäß dem Evangelium ein völlig unhistorischer proletarischer Sinn unterlegt. Die Theorie von einer einseitigen Abhängigkeit des Religiösen gegenüber den wirtschaftlich bedingten Klassenzuständen erscheint auch hier als eine dogmatische Voraussetzung: die Religion ist ihrem Wesen nach Spiegelung von Klassenzuständen. Es wird hier und auch

sonst in der sozialistischen Literatur nicht versucht, diesen Grundsatz an dem allgemeinen Material der Religionsgeschichte überhaupt zu erläutern und zu beweisen. Er wird im Grunde nur zum Zweck der Polemik gegen das Christentum verwendet. Aber erst bei einer über die Breite der Religionsgeschichte sich erstreckenden Untersuchung zeigt sich die wirkliche Bedeutung dieses Grundsatzes und freilich auch die sehr verschiedenartige Wandlung dieser Bedeutung auf den verschiedenen Stufen des religiösen Lebens [1]).

Das Problem ist sehr viel verwickelter. Es kann überhaupt nicht gleich auf ein so umfassendes Problem wie das der Entstehung der Religion zugeschnitten werden. Denn dieses Problem ist rein historisch und rein psychologisch überhaupt nicht zu lösen und führt in lauter Konstruktionen, die von demjenigen weit abliegen, was die konkrete und lebendige Wirklichkeit an unserem Gegenstand tatsächlich zeigt. Es muß auf das wirkliche Leben der uns bekannten Religionen bezogen werden und hat hier wahrlich Material für seine Behandlung gerade genug. Die rein religionsphilosophische Ursprungs- und Entstehungsfrage kann dabei auf sich beruhen. Es handelt sich vielmehr um die Frage: Was zeigt das wirkliche Leben der Religionen uns von einer innern und wesentlichen Beeinflussung des religiösen Elementes durch das wirtschaftliche Leben und die von diesem großenteils bedingte Klassenbildung und Gesellschaftsschichtung? und umgekehrt: Was zeigt dieses letztere Leben uns von wesentlichen und inneren Einwirkungen des religiösen Elementes auf die wirtschaftliche Arbeit? Dabei sind die lediglich zufälligen und vorübergehenden Berührungen beiseite zu lassen oder vielmehr nur insofern in Be-

[1]) Allerdings hat ein so scharfsinniger und feinfühliger Soziologe, wie Simmel, versucht, in derartig allgemeiner Weise religionsgeschichtliche Erkenntnisse zu gewinnen und zu begründen. Er bezeichnet das Gefühl der Hingebung der einzelnen Glieder eines soziologischen Zusammenhanges an seine unsinnlich gegenwärtige, alles durchdringende Macht als psychologische Wurzel der Religion und leitet sogar den Wunderglauben von der staunend empfundenen Unbegreiflichkeit einer solchen Macht her. Erst durch Verselbständigung des hierin eingeschlossenen religiös-übersinnlichen Elementes erwachse die im eigentlichen Sinn sogenannte Religion. Allein auch das ist lediglich eine geistreiche Phantasie, die überdies vom Marxismus nur die Hochschätzung soziologischer Gruppen- und Massenzusammenhänge, aber nicht deren ausschließlich wirtschaftliche Begründung übernimmt.

tracht zu ziehen, als aus ihnen etwa dauernde und innere hervorgehen. Solche Bedeutung von Zufällen, d. h. vom Zusammentreffen zweier ganz getrennter und gegeneinander unabhängiger, aber sich an einem bestimmten Punkte treffender Entwickelungen ist in der Geschichte nichts seltenes und gerade auf unserem Gebiete zu erwarten, da die beiden sich hier berührenden Kräfte von Hause aus einander ganz überwiegend fremd sind. Aber gerade wenn man das anerkennt, so sind die bloß vorübergehenden, sozusagen äußerlich bleibenden Zufälle, wie sie der Pragmatismus der Aufklärung gerne in den Vordergrund stellte, von unserer Untersuchung auszuschließen, obwohl sie einen praktisch keineswegs unwichtigen Teil unseres Problems darstellen.

Mit dieser Fragestellung ist vorausgesetzt, daß in den historisch in Betracht kommenden Religionen das religiöse Element in Mythus und Kultus, in Vorstellungs- und Gefühlswelt etwas relativ Selbständiges ist und mit allen wirtschaftlichen Interessen überhaupt nur in Verbindung tritt, aber niemals mit ihnen zusammenfällt. Das ist in allen entwickelten Religionen der Fall. Die ethnographisch-anthropologische Religionsforschung ist nach der Seite dieser Fragestellung noch sehr wenig orientiert worden und daher ohne Antworten auf diese Frage. Sie muß darum hier außer Betracht bleiben. Sie kann es auch, da wir hier Dinge vor uns haben, die nicht aus den Grundlagen der prähistorischen Urentwickelung des Geistes, sondern aus den Verflechtungen einer bereits gewissermaßen differenzierten Kultur zu verstehen sind. In ihr ist überall die Tendenz auf eine Verselbständigung des spezifisch-religiösen Lebens und Denkens und auf eine ebensolche Verselbständigung der sich aus ihrem praktischen Zweck verstehenden wirtschaftlichen Arbeit zu erkennen. Nur aus den gegenseitigen, teils bewußten teils unbewußten, Einwirkungen und Durchdringungen beider Tendenzen kann unsere Frage erwachsen. Sind nun aber beide Tendenzen derartig in ihrem Wesen verschieden, so kann die Berührung überhaupt keine direkte sein. Weder sind die Religionen Wirtschaftsideale, noch sind die Wirtschaftsformen und -interessen religiöse Gesetze. Die Berührungen sind nur vermittelt. Dann aber ist die Frage, worin jene vermittelnde Größe bestehe. Die Antwort darauf ist sehr einfach. Sie besteht in den großen soziologischen Formen des Daseins, die einerseits stets von der Religion geschaffen werden und, einmal derartig begründet, aufs tiefste einschneiden

in alle wirtschaftliche Arbeit, die anderseits aus wirtschaftlichen — neben anderen — Gründen entstehen und nun ihrerseits in ihre Allmacht die religiöse Vorstellungswelt hineinziehen.

Hier hat schon Fustel die Fragen außerordentlich klar und treffend gestellt. Er zeigt, wie bei Indern, Griechen und Römern die organisierende Macht des religiösen Toten- oder Ahnenkultus die Grundlagen der patriarchalischen Familie, des Familien- und Privatrechtes, des festen Privateigentums am Boden, der geschlossenen Haus- oder Familienwirtschaft, die Rechtsstellung der Frauen, Kinder und Sklaven hervorbringt. Einmal aber religiös geheiligt und gebunden, erhalten diese Regeln eine enorme Macht über das praktische Leben. Nach ihren Grundsätzen vollzieht sich die Zusammensetzung von Curien und Phratrien, schließlich der Synoikismos zur Stadt in völlig analogen kultischen Formen und bleibt in Recht und Sitte, Krieg und Friedensarbeit das ganze Leben der Polis an ein rituelles System gebunden, das die größte Bedeutung für alles politische Leben, alles Recht und, dadurch vermittelt, auch für alle wirtschaftliche Arbeit hat. Hier ist die starke bestimmende Initiative des religiösen Gedankens und der von ihm geschaffenen soziologischen Organisation völlig klar. Man kann nun freilich fragen, ob nicht umgekehrt diese Ausbildung des Ahnenkultus von der Seßhaftigmachung und dem Uebergang zum Ackerbau abhängt, so daß nun wieder die Initiative auf der Seite des wirtschaftlichen Lebens läge und dieses von sich aus die Bedingungen für die entscheidende Entwickelungsrichtung des religiösen Ahnenkultus gäbe. Aufschluß hierüber müßte eine Vergleichung mit der Entwickelung des Kultus bei nomadischen und halbnomadischen Völkern wie Tartaren und Mongolen geben. Betreffs der Israeliten hat der amerikanische Soziologe Wallis in der Tat gezeigt, wie die religiöse Verehrung des Klan-Gottes der Großfamilie und die nomadische Gemeinschaft, die unter seinem Schutze stand, dem Volke Israel dauernd den Charakter einer konservativ-primitiven Wirtschaftsmoral oder einer der städtischen Kulturreligion entgegengesetzten Religion der Stammessolidarität aufgeprägt hat. Die derart primitiv und halb sozialistisch gefärbte, gegen die städtische und die Weltreichskultur im Widerspruch stehende Bruderschaftsmoral sei dann von den Propheten zu der humanitären religiösen Moral sublimiert und verinnerlicht worden, die wir bei den edelsten Gesetzen und Prophetien des Alten Testamentes kennen lernen.

Diesen Beispielen könnte das indische Kastenwesen und sein Zusammenhang mit der religiösen Vorstellungswelt, wodurch der wirtschaftliche Charakter Indiens bestimmt ist, angereiht werden oder auch der chinesische Familienkult, der für die soziale Struktur des Reiches und damit für alle Art und Richtung der wirtschaftlichen Arbeit die größte Bedeutung hat. Ueberall ist klar, daß hier außerordentlich enge, aber ziemlich mannigfach verwickelte und vermittelte Beziehungen vorliegen, die nach beiden Seiten, nach der der Religion und nach der der wirtschaftlichen Arbeit, tief eingreifen in das Ganze des Geistes und Sinnes des Lebens. Es ist, wie Fustel treffend hervorhebt, ein Verhältnis der Wechselwirkung, das stets erst von Fall zu Fall aufgestellt werden kann und wo bei der Unbewußtheit der Vorgänge die Initiative des einen oder anderen Elementes sehr schwer festzustellen ist.

Nicht minder klar und anschaulich zeigt nun aber auch derselbe Gelehrte die allmähliche Zerbrechung der von den ursprünglichen kultisch-soziologischen Mächten bedingten Gesellschaftsordnung durch den Rationalismus wirtschaftlicher und politischer Interessen, der seinen eignen Trieben folgen lernt, sobald hinreichende Massen da sind, deren Bedürfnisse in jenem älteren kultisch-sozialen System nicht mehr befriedigt werden. So schildert er an dem Beispiel der Griechen und Römer die gegen die religiöse Ordnung und Bindung der Gesellschaft gerichteten Revolutionen, den in ihnen sich befreienden Rationalismus der Bedürfnisse und die Versuche rationeller Neukonstruktionen der Gesellschaft, die dann wieder rückwirkend in der Ethik und Gesellschaftslehre der Philosophie ein neues ethisches Ideal ihrer selbst zu schaffen suchen. Man kann dem hinzufügen, daß eine solche Revolution nur in Griechenland und Rom relativ gelungen und durchgedrungen ist. In der übrigen Menschheit herrschen, abgesehen von den Gebieten der gleich zu besprechenden Universalreligionen, noch heute jene Zustände der kultisch-soziologischen Gebundenheit der Gesellschaft und Wirtschaft. Man braucht hier nur z. B. das Wanderbuch des Amerikaners Harry Franck: »Als Vagabund um die Erde« mit seinen ganz von unten her gesehenen Bildern der Gesellschaft zu lesen, um den anschaulichsten Eindruck von der Wirkung dieser Dinge auf das praktische wirtschaftliche Leben und umgekehrt erstaunliche Proben von der religiösen Vergöttlichung der gegebenen Ordnungen zu

empfangen. An diesem Punkte liegen auch die religionspolitischen Nöte des modernen Japan, das den ökonomischen Rationalismus des europäischen Wirtschaftsstiles aufgenommen hat und ihn mit den kultisch-soziologischen Grundlagen seines bisherigen Lebens nicht vereinigen kann. Daher dort die Religionsexperimente, die bald eine neue Staats- und Kaiserreligion künstlich schaffen wollen, bald Anlehnung an das Christentum suchen, bald mit dem indifferenten europäischen Atheismus sich begnügen.

Aber es ist nicht möglich, hier das Thema in diese ungeheuren Breiten zu verfolgen. Es muß mehr auf einen bestimmten einzelnen Punkt zugespitzt werden. Das ist nun auch dadurch nahegelegt, daß die bisher allein berührte ethnische Religion des Ahnenkultes und der Staatskulte ja keineswegs ausschließlich herrscht. Sie ist an einzelnen Punkten durch universale und geistige Religionen durchbrochen worden, deren Wesen nur Gottesgedanke, Ethos, Gesinnung, religiöse Weltanschauung ist und die dementsprechend ganz andere soziologische Formen ihrer selbst hervorbringen. Hier tritt die universale, propagandistische religiöse Gedanken- und Gesinnungsgemeinschaft an Stelle der mit bestimmten natürlichen Gruppen zusammenfallenden Kultgemeinschaft. Daher ist hier dann auch das Verhältnis von Religion und Wirtschaft ein völlig anderes. Es handelt sich im Osten um den Buddhismus und verwandte Richtungen, im Westen um das Judentum mit seinen beiden großen Abzweigungen, dem Christentum und dem Islam. Sicherlich sind auch diese religiösen Neubildungen nicht entstanden ohne eine sie mitbedingende soziale und insofern auch wirtschaftliche Vorgeschichte. Doch kann das hier nicht weiter verfolgt werden. Genug, daß hier eine prinzipiell neue Auffassung und Stellung unseres Problems hervortritt. Hier ist der religiöse Gedanke selbst ein ethischer und metaphysischer, enthält nicht mehr bloß mittelbar durch seine soziologischen Folgen, sondern unmittelbar durch seine religiöse Lebenswertung eine Stellungnahme gegenüber dem sozialen und wirtschaftlichen Leben. Allerdings ist das in den verschiedenen genannten Religionen verschieden. Der Buddhismus erklärt die alten kultisch geheiligten Kastenordnungen für indifferent, läßt sie aber bestehen und schafft überhaupt keine eigene selbständige Religionsgemeinschaft. So wirkt er nur bei seinen eigentlichen Trägern, den Mönchen, mit der vollen Konsequenz seines Gedankens, der in der totalen

Besitzlosigkeit besteht; bei den übrigen läßt er die Ordnungen bestehen, wie sie sind, und hemmt hier nur das Aufsteigen jedes rationalistischen Erwerbslebens, das sie zerstören könnte. Von den westlichen Religionen hat das Judentum bekanntlich eine enorme wirtschaftliche Bedeutung erlangt, die zum Teil in der aktiven Weltbejahung seines Schöpfungsglaubens und in seiner religiösen Behandlung der Tugenden des Fleißes, der Arbeitsamkeit und Nüchternheit begründet ist, zum andern und größten Teil aber aus seinen welthistorischen Schicksalen hervorgegangen ist [1]. In Wahrheit bleibt doch vor allem beim Judentum die Religion an den festen Volkszusammenhang gebunden und ist seine Wirtschaftsethik und -gesinnung doch durch diesen stark innerirdischen Gedanken der Zukunft und Bestimmung des auserwählten Volkes beeinflußt. Hier ist der reine Bruch zwischen dem Religiösen und dem Sozialen, damit auch mit dem Wirtschaftlichen, noch gar nicht vollzogen. Das ist aber auch beim Islam nicht der Fall. Er ist durch den Koran und sein eigentümliches Recht an primitive Organisationsstufen der Gesellschaft und primitive Stufen der Wirtschaft innerlich gebunden. Das begründet die Stärke und den Erfolg seiner Mission bei tieferstehenden Rassen, aber auch seine Schwäche und Feindseligkeit gegenüber dem europäischen Wirtschaftsstil. Dieser ist schon allein mit der primitiven Natur des islamischen Rechtes und seiner Kadi-Urteile nicht vereinbar. Die wirkliche Lösung der religiösen Innerlichkeit und der religiösen Sondergemeinschaft von allen sozialen und wirtschaftlichen Dingen hat nur im Christentum stattgefunden, aber doch immerhin so, daß das nicht eine völlige asketische Negation der Welt bedeutet, sondern so, daß es zugleich mit dem Judentum an der Güte der Schöpfung und der Bedeutung der Welt als Arbeitsplatz festhält.

Darin ist nun aber nicht etwa eine besonders klare Lösung des Problems, sondern vielmehr die schwierigste und verwickeltste Stellung der Aufgabe enthalten. Insbesondere sind folgende wichtige Punkte zu beachten.

Erstlich ist bei einer solchen totalen Verinnerlichung und Vergeistigung der Religion zwar die Religion aus den Komplikationen mit dem sozialen und wirtschaftlichen Leben befreit.

---

[1]) Das letztere ist in Sombarts bekanntem und vielfach erleuchtendem Buche ebenso unterschätzt, wie das erstere übertrieben ist.

Das bedeutet aber auch, daß hier direkte Einflüsse nnd Bestimmungen auf diese profane Lebenswelt nur sehr schwer aus dem religiösen Gedanken zu entwickeln sind. Er bewegt sich überall in einer Höhe und Idealität, die den konkreten Lebensverhältnissen und ihren mächtigen Interessenbildungen hilflos gegenübersteht. Insbesondere bedeutet es umgekehrt, daß die wirtschaftliche Arbeit nun sich selbst überlassen bleibt und ihren Rationalismus der Interessen und Zweckmäßigkeiten ganz ungehindert aus sich selbst als einem nunmehr rein weltlichen Prinzip entwickeln kann. Da nun aber der Rationalismus des wirtschaftlich-sozialen Lebens in letzter Linie sich als der wirtschaftliche Kampf ums Dasein oder als Konkurrenz ausgestaltet, so steht diese religiöse Ethik überall dem nirgends direkt von ihr zu hindernden rationellen Kampf ums Dasein gegenüber. Die religiöse Ideenwelt enthält kein eigenes und direktes Mittel, ihn zu organisieren und zu brechen, und ist auf die rationalen Mittel angewiesen, mit denen die profane Zweckeinsicht selbst ihn zu regulieren unternimmt. Die religiöse Heiligung des Charakters und die Bruderliebe können diese Probleme nicht direkt und von sich allein aus lösen. Ein seinerzeit vielbeachtetes, von dem Zoologen Weismann bevorwortetes Buch des Engländers Benjamin Kidd über »Soziale Evolution« hat diesen Sachverhalt ganz treffend erkannt und den Rationalismus des Kampfes ums Dasein als das rein rationale Prinzip dem religiösen der Autorität und der Ordnung aus den übergeordneten Prinzipien der Liebe gegenübergestellt. Wenn die Sache aber so liegt, dann wird die Lösung des Problems hier immer in irgendwelchen Mitteln der Stillstellung oder doch Mäßigung des Kampfes ums Dasein bestehen, die aber die Religion niemals lediglich aus sich selbst entwickeln kann. Sie wird immer auf irgendwelche ihr günstige und entgegenkommende, von ihr nur zu ergreifende und zu fixierende rationelle oder zufällige Selbstregulierungen jenes Kampfes ums Dasein sich stützen müssen. Es wird sich überall um Kompromisse und Ausgleichungen mit dem wirklichen Leben handeln.

Zweitens scheint zwar hier der beherrschende religiöse Gedanke an und für sich rein religiöser und ideologischer Natur zu sein. Denn hier ist nicht eine unmittelbare kultische Bindung des natürlichen Lebens, eine Koinzidenz gewisser Naturformen und der kultischen Formen der Gemeinschaft, sondern das ethische Ideal der Ausgangspunkt. Aber dessen Unabhängigkeit ist doch auch

hier nur eine sehr bedingte. Das wirkliche Verhältnis ist viel komplizierter, als es zunächst den Anschein hat. In Wahrheit nämlich sind die grundlegenden Ideale auch hier keineswegs so frei von der realen und konkreten Unterlage, auf der und der gegenüber sie sich erheben. Jesu eigene Ideale hängen mit der Wirtschaftsstufe und den klimatisch-natürlichen Zuständen Galiläas zusammen. Sie hätten so in einer modernen Großstadt nicht geboren werden können. Und ganz analog sind alle späteren Wirtschaftsideale der christlichen Zeitalter unbewußt und ungewollt schon von dem Boden gefärbt, auf dem sie entstehen. Sie enthalten immer etwas, was der Zeit und Lage angehört, das sie aber als solches nicht empfinden und zu ewigen Wahrheiten, göttlichen Forderungen, Auslegungen der Bibel apotheosieren. Wie die Ideenwelt der Bibel sozial und wirtschaftlich überall den Grund durchleuchten läßt, auf dem sie steht, so sind alle späteren Auslegungen der Bibel auch ihrerseits bestimmt durch die jeweils umgebenden und vorausgesetzten Selbstverständlichkeiten. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus, Sekten und Mystiker lesen die Bibel von gewissen bestimmten, als selbstverständlich betrachteten, soziologischen Voraussetzungen aus, die sie von der Bibel bestätigt und reguliert sehen wollen. Umgekehrt sind aber dann natürlich auch die scheinbar nur philosophischen und rationalistischen oder die rein als Sitte und Praxis aufkommenden Handlungsweisen unbewußt durch christliche Voraussetzungen bestimmt und steckt in den angeblich völlig profanen Systemen eine Fülle christlichen Geistes. Das Verhältnis muß hier jedesmal von Fall zu Fall erst aufgehellt und festgestellt werden. Es gibt hier nicht jene allgemeinen Gesetze und Formeln progressiver Entwicklung, die das moderne Generalisationsbedürfnis so sehr liebt. Es ist ein vorwärts und rückwärts wogendes Spiel der Kräfte, dessen Ergebnis in jedem besonderen Fall einer die großen Perioden beherrschenden Idee des wirtschaftlich-sozialen Lebens erst festgestellt werden muß.

Drittens kommt in Betracht, daß die christliche Idee gerade bei ihrer reinen Innerlichkeit und der hier aufs höchste gesteigerten Selbständigkeit des Religiösen gar kein Mittel der direkten Einwirkung besitzt und daß auch die sehr idealistischen ethischen Forderungen für sich allein ein solches nicht sind. Ihre Haupteinwirkungen vollzieht sie trotz der stets behaupteten direkten rein ideologischen Beeinflussung gerade nicht durch die

ethische Forderung selbst, sondern indirekt durch die von ihr geschaffenen religiösen Gemeinschaftsbildungen. Diese gehen aus dogmatischen, kultischen und rein religiösen Ideen hervor und sind niemals auf profan soziale Zwecke hin entworfen. Deshalb besitzen sie aber auch die organisierende und bindende Macht, die kein Sozialgebilde des reinen Rationalismus besitzt. Mit diesen starken soziologischen Formen umfassen dann aber doch auch sie, ähnlich wie Fustel es bei den antiken Ahnen- und Stadtkulten gezeigt hat, das Gesamtleben und bilden dessen geistig-ethische Selbstverständlichkeiten. Es steckt gewiß in Katholizismus und Protestantismus etwas von dem sozialen Boden, aus dem sie ihren Saft zogen. Aber noch mehr hat die rein religiös-soziologische Organisation der Autorität, der Anstalt, des Individualismus die allgemeine Kulturatmosphäre bestimmt und erst durch sie hindurch das profane Leben in Gesellschaft und Wirtschaft beeinflußt. Trotz der scheinbaren Selbständigkeit der ethischen Ideologie besteht also auch hier das marxistische Problem, aber so, daß es nicht bloß die Abhängigkeit des Religiösen vom Sozialen, sondern auch umgekehrt die des Sozialen vom Religiösen bedeutet. Was im einzelnen Fall vorliegt, kann nicht durch eine allgemeine Theorie, sondern nur durch eine Untersuchung von Fall zu Fall klar gemacht werden. Ebenso erhellt aber auch von hier aus, daß der ökonomische Rationalismus, wo er zur unbeschränkten Selbständigkeit erwacht, sich gegen diese religiös-soziologischen Bindungen wenden und sich gänzlich unabhängig von ihnen zu entfalten streben wird.

So ist es also nicht bloß die Unübersehbarkeit des Problems in der vollen Breite seiner religionsgeschichtlichen Wirklichkeit, die Beschränkung seiner Beobachtung und Erkenntnis auf bis jetzt nur wenige Punkte und die Notwendigkeit, es überall nur von Fall zu Fall konkret zu untersuchen, was die Untersuchung schließlich auf die uns allein in dieser Hinsicht genau vertraute eigene Religion beschränkt. Es ist auch nicht deren für uns allein praktisch ins Gewicht fallende Bedeutung für unsere eigene Kultur. Es ist vielmehr vor allem die besondere innere Bedeutung, die dem Christentum in dieser Hinsicht zukommt.

Es ist auf der Grenzscheide von Ost und West aus der religiös begründeten Humanität und Erlösungshoffnung der israelitischen Propheten herausgewachsen und hat sich durch die völlige Lösung von allen natürlich-sozialen Bedingungen zur reinsten reli-

giösen Innerlichkeit und Menschenverbindung gestaltet, zugleich zu einer radikalen Erlösungshoffnung, die den ihren Idealen entsprechenden Zustand als eine baldige wunderbare Stiftung des Gottesreiches vom Himmel her erwartete. Dieses Ethos und diese Erlösungshoffnung haben sich mit der religiösen Verehrung des Verkünders des Gottesreiches verbunden, wurden damit zu einer neuen rein religiösen und kultischen Menschheitsgemeinschaft und sahen sich bei dem Ausbleiben des Gottesreiches genötigt, ihr Ideal als die Lebensregel der Kirche auf das praktische und dauernde Leben in Gesellschaft und Wirtschaft anzuwenden.

Damit begann dann auch sofort das Problem, um bis zum heutigen Tage nicht aufzuhören.

II. Judentum und Christliche Antike.

1. Glaube und Ethos der hebräischen Propheten.

(1916)

Die gegenwärtige Religionswissenschaft bewegt sich in zwei entgegengesetzten Richtungen. Von der einen Seite her kommt die positivistisch-empiristische Religionswissenschaft, die sich die Aufgabe stellt, die religiöse Vorstellungswelt aus den Bedingungen des primitiven Lebens und Denkens der sinnreich rekonstruierten Urmenschheit und der Wilden als Mythos zu erklären und allen Kultus aus der mit jener zusammenhängenden Magie herzuleiten. Die Religion ist Wissenschaft, Technik und Sozialphilosophie der Urmenschheit und seit den Griechen durch die von ihr sich loslösende reine und selbständige Wissenschaft teils spiritualisiert und ethisiert, teils überhaupt in den Hintergrund gedrängt oder auch ersetzt. Aller Nachdruck liegt hier auf der Vergangenheit und innerhalb dieser auf dem Zusammenhang mit der primitiven Urpsyche, von der aus auch alle erneuten religiösen Bewegungen als Wiederauflebsel begriffen werden können. Gegenwart und Zukunft kommen nur als Abschwächung und Absterben der Religion in Betracht. Die spezifisch-religiösen Gemüts- und Stimmungsgehalte werden als natürliche Folge jener Vorstellungswelt, als ihre Wirkung auf Phantasie und Gefühl erklärt und verschwinden mit diesen zusammen. Jede Auffassung, die in ihnen eine elementare Grundäußerung der Seele erblicken wollte, ist Nativismus und unwissenschaftliche Ausflucht ins Mystische oder Irrlehre einer unbelehrbaren Romantik.

Von der anderen Seite her kommt die idealistisch-transzendentale Religionswissenschaft, die dem menschlichen Geist die Erzeugung der Ideenwelt als wesentliche historische Selbstentwickelung zuschreibt und unter diesen Ideen die mit dem Organismus des Bewußtseins eng irgendwie verbundene religiöse Idee insbesondere

aufzeigt. Hier ist alle Arbeit der Gegenwart und Zukunft zugewendet mit der Absicht, aus dem scheinbar wirren Spiel der historischen Religionswelt eine ihm überall zugrunde liegende Idee herauszudestillieren, die im Grunde des Bewußtseins wurzelt und für seinen organischen Zusammenhang wesentlich ist. Diese Idee, ob sie nun mehr im Sinne Kants oder in dem Hegels verstanden wird, ist wie alle Ideen zeitlos, allgemeingültig und universal. In der Vergangenheit versteckt sie sich unter Symbolen des Mythos und Dogmas oder des Kultus und der Sitte, so daß diesen gegenüber die Aufgabe entsteht, jenen idealen Kern aus den zeitgeschichtlichen Verkleidungen herauszuziehen. Für die Zukunft gilt es dann nur um so mehr, diesen reinen Kern innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft herauszuarbeiten und zur Menschheitsreligion der Zukunft werden zu lassen. Wie diese reine Idee des Religiösen der reinen Vernunft angehört, so ist sie mit dieser zusammen gegen den Unterschied individueller Ueberzeugungsbildungen und sozialer Glaubensorganisationen gleichgültig. Dieser Unterschied gehört mit dem Kultus und der mythischen Vorstellungswelt zusammen den früheren Stadien und heute den unteren Schichten der geistigen Entwickelung an. Von ihnen löst sich die reine Idee seit Platon und den Eleaten ab und ist im Begriff, heute dem Christentum und den andern großen Weltreligionen gegenüber das gleiche auf einer höheren Entwickelungsstufe zu tun. Dabei ist der Zusammenhang der moralischen Idee mit der religiösen von entscheidender Bedeutung. Er ist das eigentlich Bleibende und Ewige.

Der Gegensatz beider Theorien ist klar und scharf. Doch stimmen sie in einem Punkte überein, in der Voraussetzung der Entwickelungslehre, wobei sie beide die Entwickelung als die allmähliche Herauslösung und Verselbständigung der reinen Vernunft aus Mythos und Kultus, aus Gefühlsunklarheit und Romantik, Wunderglaube und Unwissenschaftlichkeit betrachten. Freilich ist dann wieder die Vernunft selbst, die das eindeutige und notwendige Ziel der Entwickelung bildet, beide Male entgegengesetzt bestimmt, im ersten Falle als das Vermögen, angesammelte Erfahrung durch Vernunft nutzbringend für die Erhaltung und Gestaltung der Gattung zu verwenden, im zweiten Falle als der produktive Drang des Geistes, in der Geschichte seine ideellen Gehalte als Ausdruck seines Zusammenhangs mit einer übermenschlichen Geistesfülle des Universums zu entfalten.

Beide Theorien haben unzweifelhaft außerordentlich viel zu einer wissenschaftlichen Erhellung der religiösen Lebenswelt und ihrer Geschichte beigetragen, obwohl sie beide mehr an der Wissenschaft interessiert sind als an der Religion. Es ist doch auch für das Verständnis der letzteren unendlich viel abgefallen, sowohl seit Locke, Hume und Comte als seit Plato, Kant und Hegel. Nur an einem Punkte versagen beide gegenüber dem wirklichen Leben der Religion, und das ist gerade derjenige, den beide gemeinsam haben: an dem Punkte des vorausgesetzten Entwickelungsbegriffes. Dieser soll im einen wie im andern Falle genetisch das Werden erklären und eben damit zukunftsprogrammatisch ein vernunftnotwendiges Ergebnis festlegen. Das wirkliche Leben der Religion zeigt nun aber nirgends eine solche Erklärbarkeit, weder aus primitivem Kausaldenken, das Analogien und Aehnlichkeiten statt wirklicher Kausalzusammenhänge für die Zwecke des Lebens verwendet, noch aus der Herausarbeitung einer ideellen Notwendigkeit inmitten einer chaotischen, an der Anschauung hängen bleibenden Bildlichkeit. Das wirkliche Leben zeigt vielmehr eine immer und überall, wenn auch verschieden stark auftretende Erregbarkeit und Reizbarkeit des religiösen Gefühls, wie man zur Bezeichnung einer nicht weiter auflösbaren und herleitbaren inneren Zuständlichkeit zu sagen sich gewöhnt hat, eine Verwachsung dieses Gefühls mit den unbegrenzbar mannigfaltigen erregenden Objekten, die der innern und der äußern Welt angehören können, und eine ungeheure Rückwirkung dieser Verwachsungen auf Stärke und Gehalt jenes Gefühls selbst. Dabei ist jene Erregbarkeit nur selten die eines vereinzelten Menschen, sondern eine solche ganzer gleichzeitig und wesentlich übereinstimmend erregter Gruppen oder eine vom Einzelmenschen sofort auf einen weiteren Kreis sich übertragende, so daß es sich hier stets um ein Gesamtfühlen und -vorstellen handelt, an dem der einzelne für die Schwäche und Unselbständigkeit seiner eigenen Erregbarkeit Halt und Stärke findet, ja daß die gewöhnlichste Erregung überhaupt von der gruppenhaft bereits überkommenen Religionswelt erst ausgeht. Hier ist alles wohl zu verstehen und nachzufühlen, aber wenig zu erklären und herzuleiten. Warum einmal die Erregung ⟨von Tod und Traum und von der Gewalt von Häuptlingen und Ahnen, das andere Mal bei Kulturvölkern⟩ vom Bilde der Sonne oder von der sozialen Macht der Sitte ausgeht, warum sie bei den einen stärker, bei den andern schwä-

cher ist, warum Gruppen, Völker, Zeitalter in bezug auf religiöse Intensität so stark verschieden sind, das kann niemand erklären. Auch die Lehre von der Interessenverdrängung kann hier nichts erklären, da ja gerade auch die Stärke des Verdrängenden nur aus der Schwäche des Verdrängten sich erläutert und Stärke und Schwäche gleich unerklärbar sind. All das kann man aber bei genügend klarer Ueberlieferung sehr wohl verstehend nachempfinden, weil es mitten unter uns sich heute noch gerade so ereignet und wir, was wir selbst erleben, insofern als wir es erleben, auch verstehen. So wenig aber nun dieses Verstehen ein ableitendes Erklären ist, so wenig ist auch die in alledem sich vollziehende Kontinuität eine Entwickelung in dem Sinne einer bloßen Fortsetzung oder Durchsetzung von schon Vorhandenem. Wie immer ein religiöser Lebenskomplex entstanden sein mag, sein Sinn erschöpft sich nicht in seinem Gewordensein und in der Summierung seiner ihn hervorrufenden Elemente. Einmal gebildet und aus tausend Erregungen zusammengeflossen wird er ein selbständiges momentanes und lebendiges Ganzes, das seinen eigenen Sinn in sich trägt, seine Ursprungsgeschichte vergißt oder total umdeutet und aus seiner gegenwärtigen Verfassung neue Lebens- und Willensrichtungen hervorbringt, die in seinen Ursprungselementen gar nicht enthalten waren. Von der Entstehungsgeschichte löst das Entstandene sich ab, holt aus sich einen eigenen und neuen Sinn hervor und formt sich in tausend neuen Beziehungen bis zur Unkennbarkeit um. Ueberall ist eine völlig unerklärbare Kraft des Momentanen und Spontanen, eine fortwährende Heterogonie; und alle ursprünglich lebendige Ueberzeugungskraft beruht auf dem Vertrauen zu der unmittelbar überwältigenden Kraft des momentanen eigenen Sinns. Alle historischen Autoritätsbeweise sind schon Zeichen sinkender Kraft und — im historisch-kritischen Sinne — so unhistorisch wie möglich. Beispiele hiefür zeigt die Geschichte aller Religionen; die des Christentums, die wir am besten kennen, ist voll von ihnen. Unter diesen Umständen ist auch eine angeblich vernunftnotwendige Zukunftsprogrammatik eine leicht durchschaubare Illusion. Das Ziel der Entwickelung wird in Wahrheit nicht aus einem wissenschaftlich feststehenden Gesetz der Abfolge konstruiert, sondern jedes »Gesetz« der Abfolge selbst wird erst von dem irgendwie entstandenen Gefühl für die Eigenart des Moments aus gefolgert, und die Tatsachen werden dementsprechend in

einer Folge arrangiert, die das bald konkreter bald abstrakter gefaßte Eigenleben der religiösen Gegenwart oder auch nur des Darstellers als das überall durchschimmernde Entwickelungsziel erscheinen läßt. Der Jude, der Christ, der Chinese, der Hindu, und hinge jeder auch nur lose mit seiner Gruppe noch zusammen, der Europäer vor allem und der Orientale, hat hier unausweichlich verschiedene Grundeinstellungen für seine Entwickelungskonstruktion.

Besser als eine allgemeine abstrakte Erörterung beleuchtet diesen Sachverhalt die Untersuchung eines bestimmten Haupt- und Knotenpunktes der religionsgeschichtlichen Entwickelung, das letztere Wort in seinem einfachsten Sinn genommen, wo es zwar die Kontinuität aber nicht die Erklärung des geschichtlichen Werdens bedeutet. Der hebräische Prophetismus ist für die abendländische Welt ein solcher. Ein Verständnis, das ihn aus der Wechselwirkung mannigfachster Umstände nachfühlend versteht und die Loslösung seiner selbst von seinen bloßen Ursprungselementen vor allem ins Auge faßt, wird ihn lebendiger und tiefer durchdringen als jeder Erklärungsversuch im Sinne der beiden herrschenden Theorien. Insbesondere wird dabei ein Punkt deutlich hervortreten, der den bloßen Erklärungen stets zu entgehen pflegt, der Zusammenhang des Prophetismus mit einer höchst aktiven und lebendigen, aber kulturindifferenten, ja kulturfeindlichen Ethik. Das, was man mit einem viel zu allgemeinen und überdies noch irreführenden Ausdruck den asketischen Charakter des Christentums und damit der beherrschenden europäischen Religion überhaupt nennt, tritt damit in den Blickpunkt.

Gerade diese Punkte aber haben die entwickelungsgeschichtlichen Erklärungen und Ableitungen stets verkannt, weil sie alles aus einem von ihrem Standpunkt aus rationellen Zweck begreifen und nicht in den inneren Selbstwert und Eigensinn der geschichtlichen Bildungen sich einleben. Für die positivistische Theorie ist die Askese entweder wie bei Bentham eine Narrheit oder wie bei Wilhelm Bender die natürliche Folge jeder die sinnliche Erfahrung überschreitenden Metaphysik des Uebersinnlichen und Unsinnlichen überhaupt. Für den idealistischen Rationalismus ist sie die Begleiterscheinung eines über die Einheit der Vernunft noch nicht klar gewordenen Dualismus, einerlei ob man mit Rauwenhoff auf eine Gleichsetzung des Christentums oder mit

Cohen auf die des Judentums mit der Vernunft ausgeht oder mit den Junghegelianern beide von der konkreten und einheitlichen Vernunft überwunden werden läßt. Jedesmal wird nicht auf ihren jeweils besonderen Sinn und auf ihren völlig selbständigen, einen jedesmal eigenen Lebenstypus begründenden Charakter geachtet. Insbesondere ist die christliche »Askese« ein sehr verwickeltes welthistorisches Problem, das schon mit dem Prophetismus beginnt und zu einem wichtigen Teil von ihm aufgehellt werden muß. Dazu bedarf es keiner neuen Forschungen; es genügen die bisherigen und eine sorgfältige Lesung der prophetischen Orakelsammlungen in unserem Alten Testament; es handelt sich nur um die Grundsätze der Deutung und des Verständnisses.

Die heute herrschende Anschauung über den Prophetismus ist folgende. Das syrisch-vorderasiatische Gebiet war stets ein Gegenstand, um dessen Besitz die Großmächte des Euphrat- und des Niltales sich stritten und das daher zwischen der Uebermacht der beiden hin und her ging. Eine Zeit der Schwächung jener beiden Mächte schuf dann eine Pause, während deren sich auf dem Gebiete von Damaskus bis zur südpalästinensischen Wüste kleinere Einzelstaaten unabhängig bilden und in das kanaanäische Kulturgebiet die Stämme der Israeliten und Juden eindringen konnten, um dort ein eigenes Staatsgebilde allmählich aufzurichten. Aber die durch das Erlahmen der Großmächte bedingte Lücke schloß sich wieder bei einem erneuten beiderseitigen Vordringen und hierbei wurden die in ihr angesiedelten oder neugebildeten Staaten und Völker wieder erdrückt und zertrümmert. In der Weise der Antike sterben mit den Staaten auch ihre Götter. Nur ein Gott überdauerte diese Vernichtung und damit schließlich sogar auch die Gottheiten der Vernichter selbst, das ist Jahve, der Gott Israels, und mit ihm Israel selbst als seine Religions- und Kultusgemeinde, die zu einem selbständigen Staate — abgesehen von der Hasmonäerepidose — niemals wieder wurde, sondern als Mittelding von Kirche und Volk durch die weitere Geschichte ging. Gerade das aber ist das Werk der Propheten. Sie haben nach dem Vorgang und dem Vorbild der mantisch-orgiastischen Gruppen von Wahrsagern und Propheten, die sich bei den meisten antiken Völkern finden, die religiöse Erregung geschürt und ein göttliches Wunderwissen geoffenbart, aber eben diese Mantik in das Gebiet des Nationalen, Politischen und Ethischen emporgehoben. Sie haben in ihren Orakeln die Enthaltung

Israels von allen Welthändeln, den reinen strengen und unvermischten alten Jahvekult gefordert, der keine Bündnisse und Mischungen mit fremden Göttern und darum auch keine politischen Bündnisse duldet, und alles Unglück, das eintrat, auf den Ungehorsam gegen diese Weisungen zurückgeführt. Dies aber bedeutete damit zugleich eine Lösung Jahves von Volk und Staat, eine Emporhebung zum Herrn und Leiter der Weltgeschicke, der die großen Weltvölker als seine Werkzeuge zur Bestrafung, Reinigung und Erziehung seines Volkes gebraucht und eben damit erhaben ist auch über die Götter der Weltmächte. In dem Maße als Israel politisch niedergeht, steigt darum Jahve umgekehrt empor. Er wird zum Herrn und Schöpfer der Welt, der die Herzen der Menschen lenkt wie Wasserbäche und die großen Weltschicksale auf seiner Wage wägt, zum allein wahren Gotte, demgegenüber die Götter der fremden Völker untergeordnete Dämonen oder ohnmächtige Nichtse sind, zum geistigen Gotte, dessen Wesen Wille und Weisheit ist und von dem es keine Bilder und Idole gibt wie von den Göttern der Heiden, zum Wächter des Sittengesetzes, von Recht und Gerechtigkeit, deren Aufrechterhaltung das Maß ist, an dem er seines Volkes Verhalten mißt und deren Verleugnung der Grund ist, um deswillen er sein Volk in die Vernichtung gibt. So löst sich der heilige Weltgott vom bloßen Stammesgott, indem die Deutung der politischen Schicksale als Strafe, Läuterung und Erziehung den Stammesgott selbst umwandelt in den geistigen Weltgott eines ethischen Monotheismus. Es ist der einzige Monotheismus der Weltgeschichte, der nicht aus Wissenschaft und Denken, sondern aus der praktischen Schicksalsdeutung hervorgewachsen ist und der darum ebenso einzig und allein eine Volksreligion mit missionierender und kultischer Kraft werden konnte.

Freilich dankt er diesen Umstand zunächst seinem Zusammenhang mit der Stammesreligion und dem Stammesgott, der doch nur gelöst wurde, um die Schicksale begreiflich und erträglich zu machen, der aber eben damit auf den Gedanken eines geläuterten und gereinigten Volkes hinausging, das dann Kern und Mittelpunkt, Ziel und Missionsorgan einer allgemeinen Verkündigung Jahves werden sollte. Zu dem Grundbestandteil aller prophetischen Orakel gehört daher die Verkündigung eines gereinigten und geläuterten Restes, der aus der allgemeinen Vernichtung zurückkehren und wieder auferstehen

soll als ein neues Davidsreich und als der gehorsame Knecht und Prophet Jahves in der ganzen Welt. In der Tat gelang es der prophetischen Predigt, die Reste Israels in der Heimat und in der Zerstreuung durch diesen Jahveglauben zusammenzuhalten. Bei einer neuen Wandlung der Dinge durch die persische Reichsbildung gelang es sogar, auf dem alten Heimatsboden eine relativ selbständige jüdische Gemeinde als Vasallenstaat wieder aufzurichten und dorthin wieder die in der Welt zerstreuten Israeliten zum guten Teil zurückzuziehen. Freilich dieser Rest und sein Schicksal war eine kümmerliche Provinz unter fremder Verwaltung und mit lediglich religiös-kultischer Selbständigkeit. Er glich nur wenig den phantastischen prophetischen Verkündigungen. Um so strenger aber nahm er nun die prophetische Predigt des ausschließlichen und reinen Jahvekultes und der strengen sittlichen Gerechtigkeit, um sich rein und würdig zu machen für die eigentliche und endgültige, immer noch ausstehende Verwirklichung der prophetischen Weissagung vom neuen Israel und vom Triumphe Jahves. So zog er im Gesetze den strengen Zaun um sich, der ihn sonderte von den Heiden, pflegte er den reinen Jahvekult in Jerusalem, das als einziges Heiligtum nunmehr genau kontrolliert werden konnte, und deutete er sich die Zukunftshoffnung als messianisches und apokalyptisches Gottesreich, wo Jahves Wille überall geschehen und Israel über seine Dränger und Feinde glanzvoll herrschen werde.

In diese enge Verschalung zog sich derart der Monotheismus der Propheten zusammen und mündete derart aus in das Judentum, das auf dieser Grundlage noch fortbesteht bis zum heutigen Tage, nur ohne die zentrale Kultstelle in Jerusalem, die es bei einer zweiten großen Katastrophe verlor, um damit endgültig dem Schicksal der Pariavölker zu verfallen und von nun ab dem Ressentiment gegen seine Bedrücker, dem Gehorsam gegen das Gesetz und dem Ueberschwang seiner Hoffnungen zu leben [1]). Bevor es aber diesem Schicksal verfiel und den prophetischen Monotheismus endgültig in Talmudismus und Apokalyptik verkapselte, be-

[1]) Die soziologische Kategorie der »Pariavölker« wendet Max Weber höchst erleuchtend auf das Judentum an, s. »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen«, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III, 1921, S. 2 ff. Nur muß das von dem vorexilischen Israel ⟨ ,ja in der Hauptsache überhaupt bis zum vespasianischen Kriege, ⟩ natürlich noch streng ferngehalten werden. Das ist insbesondere für die Ethik wichtig.

freite sich der prophetische Geist in einer neuen Belebung und Verinnerlichung durch Jesus und riß als Christentum sich von der jüdischen Verengung los, um dann in enger Verbindung mit der hellenistischen Erlösungs- und Mysterienreligion eine neue und universale, national nicht mehr gebundene Entwickelung zu nehmen. Und wie um zu zeigen, daß damit die zeugende Kraft des Prophetismus noch nicht zu Ende sei, ergoß sich ein neuer Strom dieser Glaubenswelt in die arabischen Stämme und schuf hier den Islam als eine kriegerisch missionierende Religion des allein wahren Monotheismus und seines Propheten, der ein Nachfolger und Ueberwinder des Moses und Jesu ist und das wahre Reich der Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit von Mekka und Medina her aufrichtet. So ist der Prophetismus der Mutterschoß dreier Weltreligionen geworden, die alle durch den Glauben an den persönlich lebendigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Lenker der Menschheitsgeschichte, und durch den engen Zusammenhang dieses Willensgottes mit dem sittlichen Gesetz charakterisiert sind. Sie bilden zusammen den großen Block personalistisch-ethischer Religiosität in der Welt, neben dem es wohl allerhand Analogien gibt, aber nichts was an radikaler und grundsätzlicher Energie ihm gleichkommt.

Dieses Bild der Dinge wird wohl richtig sein. Es zeigt auch jedenfalls die welthistorische Bedeutung des Prophetismus. Aber es gewährt noch kein wirkliches Verständnis der Vorgänge selbst und kein solches ihres Ergebnisses, das damit viel zu allgemein und abstrakt gefaßt ist. So kommt es auch, daß der Vorgang beliebig im Sinne der beiden anfangs angedeuteten Theorien verwertet und gedeutet werden kann. Die einen sehen darin die allmähliche Erhebung eines Berggeistes oder, wie andere wollen, eines Quellgeistes zu einer abstrakten Fassung als Prinzip einheitlicher Welterklärung und Bürgen der sittlich-rechtlichen Ordnung, also eine allmähliche Rationalisierung und damit Aufzehrung der ursprünglich animistischen Grundlagen in spekulativen und ethischen Gedanken etwas primitiver Art, vor allem in Theorien einer die Ereignisse rechtfertigenden und mit dem Gottesglauben verträglich machenden Theodizee. Die anderen erkennen darin die Durchsetzung und Klärung der universalen religiösen Idee, die in der Zurückführung der sittlichen Vernunft auf eine göttlich-sittliche Weltordnung bestehe. Beide Deutungen werden unmöglich, sobald man in das Konkrete der wirklichen

Vorgänge selbst eindringt, und erst mit dem Freiwerden von solchen Theorien zeigt die konkrete Lebendigkeit der Vorgänge ihren wirklichen welthistorischen Sinn.

Die Prophetie hat in Wahrheit nichts zu tun mit Spekulation, Abstraktion, vernünftigem Einheitsstreben oder irgendwelcher Art von Philosophie. Sie arbeitet nach dem Vorgange der orgiastischen Mantik mit Orakeln, Visionen und Offenbarungen, Fluchformeln und Defixationen, Namenzauber und Zwang durch symbolische Handlungen. Sie beruft sich auf die altererbte Offenbarung vom wahren Wesen und Kult Jahves und geht ganz auf in dem Kampf gegen die Bündnisse und Ausgleichungen erst mit den kanaanäischen Städten und Göttern, dann mit den fremden Staaten, ihrer Großmachtpolitik und ihren Gottheiten. Sie arbeitet in einer seltsamen Uebereinstimmung der Methoden und Gedanken, einerlei welches ihre individuelle Verschiedenheiten, ja sogar ihre Stellung zum Heil oder Unheil der Zukunft ist. Man hat immer noch wie bei den alten Prophetengruppen den Eindruck der gruppenhaften Geschlossenheit, in die der Prophet durch seine Berufung eintritt. Und wie sie sich auf die bessere Urzeit und den alten reinen Jahvedienst beziehen, so verwenden sie für ihre Orakel und ihre Einflechtung der Ereignisse in den Gang der Dinge gemeinsame eschatologische Vorstellungen von Gericht und darauf folgender Herrlichkeit, von der Wiederherstellung eines goldenen Zeitalters, die man heute mit allgemeinen vorderasiatischen Ideen in Verbindung bringt. In ihnen steckt freilich ein Stück Reflexion, eine Art Theodizee. Aber gerade das wird von den Propheten nicht geltend gemacht und steht nicht im Mittelpunkt ihrer Interessen; sie benützen das bloß. Hier steht vielmehr ganz und gar die Politik, erst die innere und dann die äußere, wenn man so sagen darf. Zur Theodizee ist die prophetische Idee erst geworden nach dem Eintritt des großen Unheils, wo man dieses aus Jahves Gerechtigkeit und Erziehungsabsicht und aus Israels Sünde und Untreue herleitete, um dann diese Rechtfertigung auch auf das Einzelschicksal des Individuums zu übertragen. So ist die ganze Bibel des Alten Testamentes in der prophetischen Färbung der alten Geschichte zu einer großen, von der Bußgesinnung geschriebenen Theodizee geworden. Aber die alten Propheten selber wollten noch nicht das Schicksal erklären, sondern eine praktische Entscheidung und Stellungnahme herbeiführen, kein unfaßliches Unheil ratio-

nalisieren, sondern ein bevorstehendes vermeiden. Sie wollten die Reinhaltung der Jahveverehrung um jeden Preis, erst gegenüber dem Einfluß des städtischen kanaanäischen Kulturlandes, dann gegenüber den auswärtigen Bündnissen. Sie traten ein für vollständige Enthaltung von allem Fremden und Neuen, für ruhiges Dulden des Unvermeidlichen und strengste Beschränkung auf das eigene völkische Dasein. Nur auf diesem Wege wird Israel Jahve völlig treu bleiben; und sein Vertrauen wird gelohnt werden. Auf jedem anderen Wege droht das Verderben, der Untergang, die Deportation, die Vernichtung oder Hungersnot und Dürre, Heuschreckenplage und Erdbeben. Alles Großmachtstreben ist Abfall von der alten Sitte, alle Bündnisse sind hurerische Untreue gegen Jahve zugunsten fremder Dämonen. Das eigentlich Entscheidende in ihrer Predigt ist die unerschütterliche, beinahe rätselhafte Gewißheit von der Unzerstörbarkeit Israels, wenn es Jahve treu bleibt und jeder Versuchung zu Bündnissen oder Verschmelzungen widerstrebt. In dieser absolut sicheren Voraussetzung der wesenhaften Zusammengehörigkeit Israels und Jahves und der unbedingten Unzerstörbarkeit Israels, solange es Jahve treu bleibt, liegt die eigentliche Substanz der prophetischen Politik, die in immer neuen Orakeln und Befehlen an Volk, Könige, Minister und Priester leidenschaftlich hervorbricht. Sie muß das Erbe von Moses her gewesen sein, denn sie erscheint nicht als etwas Neues, sondern als das alleinige gute Alte, dem gegenüber alles andere Verführung und Hurerei ist.

Von diesem Punkte aus erklärt sich alles, das Vorherrschen der Unheilsweissagung, das unablässige Strafen und Schelten, die Bußforderung und die Verwerfung; denn die wirkliche Politik wollte und konnte sich natürlich auf diesen Weg der Enthaltung und Entsagung nicht drängen lassen und fragte nach den Propheten nur im Falle besonderen Mißgeschickes. Von hier aus erklärt sich die Auffassung der fremden Völker und Mächte als der Strafwerkzeuge Jahves, die er nach Belieben heransendet und aufreizt, wenn Israel ungehorsam ist, und bedroht oder hemmt, sobald sie die Grenzen ihres Auftrages überschreiten oder sobald Israel Miene macht sich zu bekehren. Ganz von selbst rückt damit Jahve empor in die Stellung des Herrn der Völker und Götter, der über allen steht und sie nach seinem Willen lenkt. Er konnte Israels Stammesgott nur bleiben, wenn er der Herr der Welt wurde und alles lenkte zur Strafe oder Läuterung seines Volkes.

Wurde er aber derart zum Herrn und Lenker der Völker, dann mußte er überhaupt zum Herrn der Dinge und der Welt, zum Schöpfer und Weltregierer werden. Weder in den Gestirnen, noch im Himmel, noch in Meer, Berg und Wald durften Götter hausen, die die Götter fremder Völker waren und damit mächtiger sein konnten als er. Damit entschied sich zugleich Wesen und Charakter Jahves. Er wurde, was er immer ursprünglich gewesen sein mochte, zum persönlichen Weltwillen, der sich in erster Linie offenbart in der Herrschaft über die Geschicke der Völker, in der Lenkung der Geschichte und der Herzen und der zu diesem Zwecke dann auch die Herrschaft über die Natur und die Welt besitzt. Auch die letztere geht aus seinem Willen hervor und ist sein Gemächte in aller Herrlichkeit und in aller Fruchtbarkeit. Aus der Politik geht diese ganze religiöse Ideenwelt hervor, die so unendlich wichtig geworden ist; aber diese Politik ist nun ihrerseits nicht eigentlich Politik, sondern ein altererbter felsenfester Glaube an die Unvergänglichkeit Israels und ein völlig einzigartiger Ausschluß jedes Kompromisses mit fremden Kulten. Hier an diesem Punkte liegt das eigentliche Geheimnis der ganzen merkwürdigen Erscheinung, für die es in dieser Hinsicht keine Parallele gibt. Woher aber dieser Glaube und diese Ausschließlichkeit selbst gekommen sei, darauf gibt es keine Antwort. Auch wenn man auf den Bund des Moses zwischen Jahve und seinem Volk zurückgehen will, so ist doch das keine Erklärung. Die Einzigartigkeit dieses Verhältnisses von Stammesgott und Stamm ist eben eine der unmittelbaren spontanen Empfindungswelten, die man verstehen, aber nicht ableiten kann von etwas anderem her.

Ist der Kern der Prophetie derart etwas Alt-Ueberkommenes und nur angesichts der Weltkatastrophen zu weit ausstrahlenden Folgerungen Entfaltetes, so ist doch auch dieser Kern selbst nicht derselbe geblieben, sondern, wie immer aus den Entwickelungen und Fortleitungen sich ein in sich selber selbständiger Gehalt ablöst, so hat sich in dieser Höchstspannung des Glaubens und dieser Gegensätzlichkeit gegen die ganze fremdvölkische Umwelt wie gegen die Masse des eigenen Volkes die Gemeinschaft von Stammesgott und Volk zu einer Innerlichkeit und persönlichen Gegenseitigkeit des Glaubens und Vertrauens gewandelt, die ganz neue seelische Gehalte religiösen Fühlens und Denkens bedeutet. Die Enge der Gemeinschaft zwischen Stamm und Gott erscheint bald als eine gnadenvolle Wahl des majestätischen

Weltherrschers, der sich sein Volk erwählt und berufen hat ohne alles Verdienst und Würdigkeit und daher nur mit Gefühlen der tiefsten Demut, des Gehorsams und opferwilligen Vertrauens umfangen werden kann. Die Propheten der Majestät und Heiligkeit Gottes, ein Amos und Jesaja verkünden eine Religion der persönlichsten Hingebung und der reinsten Demut, die Gesinnung ist und nicht Opfer, Innerlichkeit und nicht Kultus, Opfer des persönlichen Wohles und irdischen Glückes um der Gnade Jahves willen. Die zarteren Propheten der Liebe und gefühlsmäßigen Innigkeit dagegen wie Hosea und Jeremja schildern die Liebe Jahves zu seinem Volke wie Vaterliebe und Bräutigamsliebe und finden eine Innigkeit und Zartheit des religiösen Gefühls, die Liebesmystik wäre, wenn nicht doch immer in der antiken gruppenhaft gebundenen Denkweise das Volk als Ganzes der Gegenstand der Liebe und in der besonderen israelitischen Willensreligion der handelnde Wille bei Jahve und bei seinen Gläubigen die Probe jeder Gesinnung wäre. Bei Jeremja und Deutero-Jesaja wird daraus schließlich gar die Religion des Opfers und des Leidens, wo das Leiden des Propheten für sein Volk erst die volle Bewährung der Gemeinschaft mit Jahve und das Mittel der Bekehrung der ungläubigen Glieder ist, ja wo das Leiden den Frommen selber erst vollendet. Gott haben ist alles, wogegen Leiden und Herrlichkeit der Welt verschwindet. Diese neuen religiösen Töne der Innerlichkeit, der Gesinnungsmäßigkeit, der grenzenlosen Andacht und Demut, der hingebenden Liebe und Gefühlszartheit, der reinigenden und erhöhenden Kraft des Leidens für andere stammen alle aus der gesteigerten Festigkeit des Bundes zwischen Jahve und seinem Volke und werden von da aus bei den namenlosen Propheten, deren Orakel in die großen Sammlungen eingestreut sind, und in den Psalmen oft geradezu zu Tönen einer ganz persönlichen und individuellen Frömmigkeit vom reinsten allgemein menschlichen Charakter, freilich um dann sofort wieder in das Gefühl des Bundes zwischen Jahve und Volksgemeinde zurückzukehren. Erst damit ist die allgemein menschliche Bedeutung des Prophetismus, das ganz persönliche Verhältnis des Glaubens und Vertrauens, der Hingebung und Liebe gegen eine personhaft lebendige, aufs engste mit dem Gläubigen verbundene und doch ihm absolut gegenüberstehende Gottheit zustande gekommen, die dann auch ohne die national-religiösen Voraussetzungen der Propheten weiter bestehen und sich noch weiter

vertiefen und verinnerlichen konnte. Daher ist auch die Sachlage bei den Propheten nicht ein noch unüberwundener Widerspruch zwischen Universalismus und Nationalismus, Volksgott und Weltgott, sondern gerade aus der gesteigerten Leidenschaftlichkeit, Kraft und Innigkeit des Nationalen selbst geht ihre neue religiöse Welt hervor. Das Verhältnis ist, wenn man Bilder gebrauchen will, nicht das von zurückbleibender Schlacke und geläutertem Edelmetall, sondern das von Mutterlauge und Kristall.

Von hier aus versteht man dann auch erst ganz die Heilsverkündung der Propheten, ihre Orakel vom Rest, der die messianische Herrlichkeit sehen wird. Geschieht die Lösung Jahves vom Schicksal seines Volkes, um ihn zum Herrn statt zum Opfer der Katastrophe zu machen, so ist es eine Lösung doch nur vom Schicksal des Volkes, aber nicht von dem Volke selbst. Jahve gibt sein Volk hin in die Strafe, weil es ihm nicht treu geblieben ist. Aber er will doch eben gerade darin erkannt und anerkannt werden als der Herr Israels. Dann aber muß ganz selbstverständlich ein Rest bleiben, der das Ergebnis dieser Prüfung zieht und in dem der Bund von Gott und Volk, um dessen willen das Verderben kam, nun seinerseits rein und treu verwirklicht wird. Das ist der Rest, der übrig bleibt oder aus den Zerstreuungen zurückkehrt, und über den sich dann die ganze Herrlichkeit der Verheißungen und der Treue Jahves ausschütten wird. Auch dieser Gedanke ist daher kein Erzeugnis rationalisierender Theodizee. Einzelne Orakel nehmen geradezu die volle Vernichtung Israels in Aussicht und denken nur an die Heidenvölker als die staunenden Zeugen eines gerechten Gerichtes. Die meisten aber wollen Israel selbst zum Zeugen haben, das ja doch allein diesen Willen Jahves verstehen kann. Die Propheten bilden sich daher bereits selbst den Rest als Anhänger und Schüler, als Keim eines neuen Israels, als Zeugen, die verstehen und aus den Ereignissen die richtige Folge ziehen können, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang ist und daß die Treue allein auf Jahves Gaben rechnen darf. Auch hier entscheiden praktische Ziele, die aus dem Grundglauben an die Zusammengehörigkeit von Gott und Stamm folgen. Erst eine spätere Zeit hat auf den Rest hingewiesen, um Gott zu rechtfertigen aus seinen Werken und ihrem Erfolg. Dieser Rest wird nun aber ein geläutertes und gereinigtes Israel sein, in dem alles, was die Propheten an ihren Zeitgenossen vermißten, verwirklicht sein wird, eine Ge-

meinde der strengen Reinheit und Ausschließlichkeit gegen alles Heidnische, des Gottvertrauens und der Demut. Es wird die vollendete Herrschaft Jahves, das Reich Gottes, das neue Davids-Reich, das vollendete Ideal sein. In dieser Herrlichkeit wird dann aber auch Israel Jahves Prophet und Knecht unter den Heidenvölkern sein, die sich zu ihm als dem Herrn der Welt bekehren und mit Israel in Jerusalem dereinst anbeten werden. Hier kehrt die Grundsubstanz, der Bund von Gott und Stamm, nur in neuer Wendung wieder, nicht mehr als Zorn- und Fluchorakel, sondern als Zukunftsweissagung und herrliche Eschatologie in allen Farben morgenländischer Phantasie. Der alte Bund wird ein neuer Bund sein, wo jeder, von Jahve in seinem Herzen belehrt, mit Freuden wandeln wird in aller Kraft und Tugend innigen Glaubens. Die ganze Natur, Himmel und Sterne werden mitjubeln und mithelfen, und das Land Jahves wird ein Land andauernder Wunder und Gnaden sein. Das ist ja dann auch noch der Mittelpunkt der Predigt Jesu.

Und darin stecken nun wieder neue seelische Gehalte; eine weltgeschichtliche Zukunftsspannung, eine die gesamte Völkerwelt umfassende Einheit des Ziels, eine gläubige Geschichtsphilosophie, die doch keine Philosophie ist, ein Optimismus der religiösen Weltbeurteilung, wie er nirgends sich ähnlich findet, eine tätige Mitarbeit und Vorbereitung für dieses Ziel, eine praktische Theodizee, die das Elend der Gegenwart durch die erhoffte Herrlichkeit der Zukunft und die erzieherische Kraft des Leidens überwinden läßt, eine Gegenseitigkeit von Gott und Seele, die das Leiden als Strafe, die Herrlichkeit als Lohn bei der letzten Abrechnung erscheinen läßt und die doch im Grunde auf dem Gnadenbunde ruht, der das ganze Verhältnis erst möglich macht. Auch das sind religiöse Gehalte, die von den Voraussetzungen des Prophetismus sich lösen konnten und dann das eigene große Leben weiter führten, das wir aus der religiösen Geschichte Europas kennen. Dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des, wenn auch noch so idealistisch gedeuteten, Weltprozesses steht der Gedanke eines einmaligen sinnvollen Wachstums auf ein letztes absolutes Ziel hin und der einer lebendig eingreifenden göttlichen Erlösung gegenüber, wie es später Augustin treffend formuliert hat [1].

---

[1] S. De Civitate Dei XII 20—22. Hier ist die Bestreitung der ewigen Wiederkehr mit dem Begriff des Individuellen und der neuen Anfänge verbunden,

Der geläuterte Rest ist ein heiliger und geweihter Rest. Um seiner Sünde willen ist Israel dahingegeben, um seiner Läuterung willen soll es erhöht werden. Alles geht aus von der Gebundenheit Jahves an sein Volk, das er erwählt, verwirft und wieder auferweckt und zu seinem Stellvertreter auf Erden macht. Damit gewinnt aber die Sache nun doch noch eine andere Seite. Die Bindung ruht auf einer Bedingung, auf der Voraussetzung der Treue und des Gehorsams gegen Jahves Gebote. Diese Gebote sind teils religiös-kultische und bedeuten den Ausschluß alles Heidentums, teils sind sie sittliche und rechtliche und bedeuten die gute alte Sitte Israels. Beides hängt unter sich eng zusammen, wo, wie in der Antike, Kult, Sitte und Recht unlösbar untereinander verwachsen sind. Der reine Kult ist die Fernhaltung von Sitte und Recht der Kanaanäer und der Weltmächte so gut wie von ihren Göttern, und die reine Sitte ist die Fernhaltung von aller Sitte, wie sie in den Heidenstädten herrscht im Zusammenhang mit ihrem Kult. Diese reine Sitte hat das Volk verlassen, und sie wird der heilige Rest von ganzem Herzen halten. So gesehen erscheint der Bundesgott als der Wächter der heiligen Sittenordnung und der Grund seines Handelns als Aufrechterhaltung dieser Ordnung. Die Emporhebung zum Herrn der Welten hat ihren letzten Grund und Sinn darin, daß die Ordnung heiliger und reiner Sitte bewahrt, ihr Bruch bestraft und ihre Wiederbefolgung das Ziel der Erziehung werden soll. Israel ist das Volk, wo Recht und Gerechtigkeit wohnen soll. Zu diesem Zweck ist es erwählt, diesem Zweck dient seine Erziehung in Strafe und Leid wie in Lohn und Herrlichkeit. Dann aber beruht Jahves Weltstellung in Wahrheit nicht einfach auf dem Postulat der Unzerstörlichkeit des Bundesvolkes, sondern auf seinem sittlichen Wächter- und Regentenamt, das sich in Israel das sittliche Vorbild der Menschheit erwählt und erzieht.

Es ist kein Zweifel, daß dieser Gedanke vorliegt und mit zu dem gehört, was in den Seelen der Propheten unter dem Eindruck der Weltkatastrophen aus dem alten Bundesglauben hervorwuchs. Um deswillen haben dann manche Darsteller im Prophetismus die Erhöhung Jahves zur sittlichen Weltordnung gesehen, die das einzige sei, um dessen willen es wert ist, daß Menschen auf Erden leben, und um deren willen in der Tat Jahve zuletzt allein

der ganze Gedanke an der individuell-persönlichen Erfüllung des Seligkeitszieles der einmaligen Person orientiert; eine in jeder Hinsicht interessante Stelle.

bei den Propheten die Schicksale regiert. Als geistiger und sittlicher Gott habe er sich hier im Grunde vom Nationalismus gelöst und oberhalb aller Menschengreuel den Thron der sittlichen Weltordnung bestiegen. Das wäre eine Art Kantischer Religionsphilosophie vor Kant und vor der Stoa, noch nationalistisch gebunden und in anthropomorpher Bildlichkeit und Gegenständlichkeit befangen, welche Hülle nur abgestreift zu werden braucht, um die reine sittliche Menschheitsreligion darunter hervortreten zu lassen.

Allein das wäre nun doch eine gründliche Mißdeutung der Propheten und vor allem eine Verkennung des Wesens der von ihnen gemeinten Sittlichkeit, eine jener abstrakten Deutungen, die vor keinem konkreten Verständnis standhalten kann, eine Erklärung, die angeblich auf das Wesen der menschlichen Vernunft zurückgeht, aber gerade deswegen etwas zu erklären unternimmt, was nicht vorhanden ist, und das, was vorhanden ist, gerade nicht erklärt.

Die Sittlichkeit der Propheten ist nicht die Sittlichkeit der Menschheit, sondern die Israels in der ganzen Ungeschiedenheit von Sitte, Recht und Moral, die allen antiken Völkern eigen ist. Die Völker oder Heiden gewinnen an ihr nur Anteil, wenn sie zu Jahve sich bekehren und seine Gebote annehmen. Sonst ist gegen sie der Bann aufs strengste geboten, wie die prophetische Geschichtserzählung und auch das Deuteronomium nachdrücklich einschärfen. Eine humane Behandlung wird gegen den Fremdling in den Toren oder den Metöken allerdings verlangt; aber sie ist eine Art Gastrecht, das zu den heiligenden und schützenden Wirkungen des Hauses und Ortes gehört. Im übrigen werden gegenüber den Fremdstämmigen, genau wie überall im Altertum, die humanen moralischen Forderungen aufgehoben. Ihm gegenüber ist Zins und Versklavung bedingungslos berechtigt, die gegen Volksgenossen gar nicht oder nur eingeschränkt statthaft sind. Als Sitte Israels ist diese Sittlichkeit den Propheten überdies völlig selbstverständlich. Sie spielen nur ganz gelegentlich und in sehr unbestimmten Ausdrücken darauf an. Wer die Prophetenschriften auf sittliche Aeußerungen hin durchsucht, wird erstaunt sein, überaus wenig zu finden. Es ist eben für die Propheten etwas Selbstverständliches und kein Problem, eine Ueberlieferung der guten alten Zeit und nichts Neues. Ihre sittliche Idee steckt wesentlich in dem Kampf gegen die Baale Kanaans und gegen die

Götter der Fremdmächte. Denn alle diese Gottheiten bedeuteten zugleich eine Sitte und ein Recht, einen fremden Kultus- und Gesittungstypus, gegen den sich das echte Israel leidenschaftlich wehrt als gegen eine gottlose Neuerung. Die Propheten sind ja nicht die Fanatiker des Monotheismus, wie man sie oft sich vorstellt, sondern die Vertreter der Ungemischtheit und Reinheit israelitischen Wesens, in dem die alte Vätersitte mit dem Jahve-Kult aufs engste zusammenhing. Daher ist ihre Sittlichkeit und die all ihrer Nachfolger gebunden geblieben an den Gegensatz gegen die Heiden und Fremden, die man die Völker nannte. Die Besonderheit der Motivierung aus dem Jahveglauben, die Abtrennung der Reinen von den Unreinen, der Gläubigen von den Ungläubigen gehört wesentlich zu dieser Sittlichkeit, die eben eine religiöse und keine allgemeine rationale Sittlichkeit ist. Sie ist nichts ohne die Zugehörigkeit zum erwählten Volke und ohne die Anerkennung und Anbetung Jahves, nichts ohne die Gemeinde, in der die handelnden Willen verbunden sind. So hat ja auch noch Jesus sich nur gesandt gewußt zu den Kindern vom Hause Israel, ist bei Juden und Christen die Scheidung von Reinen und Unreinen, von Christusgläubigen und Heiden eine Grundvoraussetzung aller Ethik.

Das ist bereits ein ganz deutlicher Zug, der sie von jeder rationalen Ethik scheidet. Noch deutlicher aber wird das, sobald wir nach dem Inhalt dieser Sittlichkeit fragen. Er wird nirgends grundsätzlich entwickelt, sondern stets nur gelegentlich berührt, zeigt aber dann jedesmal die charakteristischen inhaltlichen Züge einer alten, einfachen, bäuerlichen und kleingewerblichen Sitte mit manchen Resten aus der alten Nomadenzeit, den Gegensatz gegen Sitte und Recht der kanaanäischen Städte, gegen Luxus und Machtwesen der großen Weltmächte, gegen das Gepränge und die Politik des Hofes und der Großen, gegen das Aufkommen eines Beamtenstaates und gegen den Druck des Beamtentums, gegen Recht und Gebräuche der städtischen Geldwirtschaft. Mustert man die Prophetenschriften, zu denen in dieser Hinsicht ja auch das Prophetengesetz, das sog. Deuteronomium, und die prophetisch gefärbte Urgeschichte gehören, dann begegnet man immer nur denselben einfachen Forderungen: Gerechtigkeit gegen Witwen und Waisen, was die Erhaltung der Landlose bei den Familien gegenüber dem Bauernlegen der Nobilität und der Ausbeutung durch städtisches Geschäft bedeutet; Freiheit und

Ehre des Mannes gegenüber der Gewalttat der Großen und Beamten; Kampf gegen das harte Pfand- und Verschuldungsrecht der neuen städtischen Gesellschaft, was das eigentliche soziale Problem aller antiken Gemeinwesen ist; strenge Sicherung des Eherechtes oder der Legitimität der Kinder, die gleichfalls mit den Bedürfnissen des Grundbesitzes zusammenhängt; gerechtes Gericht durch die angestammten Aeltesten gegenüber der Bestechlichkeit und parteiischen Praxis der herrschenden Richter und Beamten; Handhabung der genauen alten Maße und Gewichte gegenüber den Praktiken der Händler; Kampf gegen den städtischen Luxus und die Ausbeutung der Nobilität, gegen die den Großmächten nachgeahmte Kriegsführung mit Roß und Wagen, gegen die geworbenen Heere an Stelle der alten Bauernaufgebote; biedere Wahrhaftigkeit und Treue des Verkehrs; Humanität gegen Sklaven und Metöken als Genossen des Hauses und Ortes; Unterhaltspflicht gegenüber dem Armen, der als zurückgekommener Bauer die Nachlese bei den Reicheren halten darf oder als ausnahmsweise besitzlos gewordener die Milde der Stammesgenossen finden soll; Schonung der Haustiere und des Bodens, die dem Bauern und Viehzüchter die Existenz gewähren. Es sind teilweise Forderungen, die sich in allen antiken Stämmen beim Uebergang von der bäuerlichen zur städtischen Kultur finden, teilweise Forderungen, wie sie sich aus dem Freiheits- und Ehrgefühl selbständiger Losbesitzer und aus der Intimität und Gegenseitigkeit einer einfachen Nachbarschaftsethik [1]) ergaben, wo gegenseitige Hilfsbereitschaft und Ehrlichkeit die Voraussetzung der Existenz sind, Leistung gegen Leistung steht und in Streitfällen ein patriarchalisches Schiedsgericht die Gegensätze schlichtet. Darüber hinaus scheint in der Tat die israelitische Sitte von alter Zeit her viele Züge ehrlicher Gerechtigkeit und humaner Schonung, vor allem strenger Sexual-Moral, besessen zu haben, wobei man nur die bereits erwähnte Beschränkung auf die Volksgenossen nicht vergessen darf. Geht man den prophetischen Forderungen auf den Grund, so erklären sie sich jedoch zumeist aus der sozialen und politischen Geschichte des

---

[1]) Auch das ist von Max Weber mit Recht als ein feststehender Typus bestimmter ethischer, zugleich soziologisch bestimmter Denkweise bezeichnet worden (im Archiv f. Sozialw. u. Sozialpol. 41, S. 84), freilich mit ausschließlicher Betonung des do-ut-des-Standpunktes; über ähnliche Verhältnisse im europäischen Mittelalter s. meine »Soziallehren« S. 238 ff.

Landes und der israelitischen Ansiedelung. Von Anfang an bestand hier der Gegensatz zwischen den die Höhen bewohnenden Bauern und den in den Tälern ansässigen Städtern mit ihrer städtischen Kultur. Das erste waren die eingewanderten Hebräer, das zweite die eine alte städtische Kultur besitzenden Kaananäer. Das davidische Königtum hat beide zusammenzuziehen versucht, das Königtum selbst mit einer städtischen Kultur verbunden und mit einer aus den reichen Besitzern oder aus königlichen Beamten gebildeten Nobilität umgeben. Das gilt vom Nordreich und vom Südreich. Die auswärtigen Bündnisse und Heiraten, die militärischen Notwendigkeiten und die Bedürfnisse der Höfe haben den Gegensatz freilich statt ihn zu verwischen nur verschärft. In den großen politischen Katastrophen halten es daher die Propheten ebensosehr mit der Enthaltung von jeder Großmachtspolitik wie mit dem alten sozialen Recht. Sie tun es um so mehr, als beides ja auch mit dem Gegensatz gegen die fremden Gottesdienste der kanaanäischen Städte und der fremden Mächte zusammenhing. Es ist also schlechterdings kein Vernunftrecht, keine Verkündigung sozialer Sittlichkeit an sich. Mit Humanität und Freiheit oder gar Demokratie und Sozialismus im modernen Sinne hat diese Ethik keinen Faden gemeinsam. Es ist vielmehr das alte Recht und die alte Sitte der bäuerlichen Sippen, die ja freilich auch ihrerseits Städte d. h. befestigte Orte haben, aber darum nicht städtisch und großmächtlich geworden sind, das alte Recht mit seiner intimeren und persönlicheren Beziehung der Individuen aufeinander, mit seiner Unabhängigkeit und Ehre des freien Mannes und seiner Fürsorge für die Aufrechterhaltung des sozialen Bestandes, mit seinem harten Vergeltungs- und Gegenseitigkeitsstandpunkt und seiner gelegentlichen formlosen Billigkeit und Milde [1]).

Nun wäre es aber gänzlich verfehlt, um deswillen die Propheten als Klassenvertreter und die prophetische Opposition als Aeußerung sozialer Klassengegensätze zu betrachten. Gerade das wäre die flachste Erklärungsmanie. Die Propheten, soweit wir ihre Namen und von den bekannten unter ihnen die Lebensumstände kennen, gehören verschiedenen Ständen an. Amos ist ein

[1]) Näheres hierüber s. bei Louis Wallis, Sociological Study of the Bible, Chicago, 1912. Hier ist jedoch die innerliche ethische und religiöse Umfärbung des Soziologischen nicht genügend herausgearbeitet; s. auch meine Anzeige dieses Buches in Theol. Lit.-Zeitung 1913, S. 454 ff.

Viehzüchter, Jesajas stammt aus der Nobilität, Jeremja ist ein Priestersohn. Vor allem aber beweist das ungeheure Uebergewicht der religiösen Polemik gegen die fremden Götter und die gottlosen Bündnisse, daß die Ehre Jahves und die Zusammengehörigkeit von Stammesgott und Volk der schlechthin entscheidende und Anstoß gebende Grundgedanke ist. Die ethisch-soziale Polemik geht erst im Gefolge der religiösen und folgt aus ihr. Die Töne des Pathos und des Gemütes klingen zu der Schilderung des Gottesverhältnisses, die ethische Predigt ist völlig gelegentlich und ihr tieferer sozialer Sinn ist überhaupt aus den dürftigen Worten erst zu erschließen. Nur weil zu dem engen Verhältnis von Jahve und Stamm auch nur diese Ethik paßte, ja mit ihm selber unmittelbar gegeben war, tritt sie mit ein in die Ideenwelt der Orakel, Predigten und Lieder der Propheten.

Vor allem aber ist auch sie in der neuen Akzentuierung des Jahveglaubens und in der ernsten Gesamtlage der politischen Daseinskrisis, wo es sich um Tod und Leben und nicht mehr bloß um gute Ernten und reiche Vermehrung des Viehs als Lohn für Gehorsam und Treue handelte, auch ihrerseits aus der alten Stammesethik bäuerlich angesiedelter Halbnomaden etwas Anderes und Neues geworden. Die Betonung der Enthaltung vom ungöttlichen Großmachtwesen, des Vertrauens auf Jahve allein, die Selbstbeschränkung auf die väterliche einfache Lebensweise, der Verzicht auf eigene Macht und Kraft schafft die Verherrlichung der Demut, des Gottvertrauens und der Selbstbescheidung. Das bricht den militärischen Geist der alten Bauernaufgebote und läßt die Tugenden des Friedens und der geduldigen Güte stärker hervortreten. Die Siege Israels erficht nach der prophetisch gedeuteten Urgeschichte stets die Bußgesinnung Israels und die Wunderhilfe Jahves. Kriegsethik und Kriegsreligion treten zurück, und völkischer Haß schwelgt nicht mehr in eigenen Heldentaten, sondern in der Ausmalung der Straftaten Jahves. Die Betrachtung der Leiden und Katastrophen als Strafgericht, Erziehung und Läuterung bewirkt weiterhin die Schätzung der Leidensbereitschaft und die Teilnahme am Leidenden. Der Stolze wird erniedrigt und der Leidende erhöht werden. Das schafft dann auch die Sympathie mit den Armen und Deklassierten, die die Opfer der neuen Verhältnisse sind und damit als Jahves besondere Schutzbefohlene erscheinen. Die Fürsorge für die Volksgenossen wird zur Menschenliebe und zum Mitleid

mit dem Leidenden. Die Verschmelzung von Demut, Gottvertrauen, Leiden, Armut und Geduld vollzieht sich, die den ethischen Idealbegriff der gottvertrauenden Demut und Armut schafft, und die religiöse Erwärmung des Verhältnisses von Jahve und Volk erfüllt diesen Begriff des Armen mit einer gewissen religiösen Innerlichkeit. Nicht Reichtum und Ehre vor der Welt, sondern Gerechtigkeit und Demut vor Jahve macht den wahren und echten Menschen. Ein solcher Armer ist das ganze leidende und hoffende Volk der reinen Jahveverehrung und innerhalb seiner wiederum sind es insbesondere alle Leidenden, Gedrückten und Deklassierten, von denen die Voraussetzung gilt, daß ein demütiger und zerschlagener Geist Gott wohlgefälliger ist als ein hoffärtiger und gewaltsamer. Man wird mit Sicherheit sagen dürfen, daß solche Gedanken aus der prophetischen Religion erst hervorgegangen sind und zu der bäuerlichen Härte und Selbstgerechtigkeit nicht passen, die in Israel nicht geringer gewesen sein wird als sonst in der Welt; davon bleibt ja auch die ganze Reziprozität von Lohn und Leistung, die Gerechtigkeitsforderung, zurück, die heute noch das Alte Testament aller Bauernethik so wahlverwandt und anziehend macht. Die Seligpreisung der Armen und Leidenden unter der Voraussetzung ihrer größeren Geneigtheit zu Demut und Gottvertrauen [1]) klingt ja auch noch bei Jesus nach und erfüllt vor ihm die ganzen Psalmen. Sie ist das Ergebnis der prophetischen Politik und ihrer damit zusammenhängenden Stellung zu den sozialen Kämpfen in Israel, aber zugleich durchdrungen von ihren ganz besonderen religiösen Ideen, in denen Volk und Jahve das Schicksal überwinden und ihm gegenüber durch Erfüllung mit neuen seelischen Gehalten zum Herrn werden. Damit ist auch deutlich, daß die bekannte Erklärung Nietzsches, der dieses ethische Ideal aus dem Ressentiment der Schwachen gegen die Starken, der Sklaven und Parias gegen die Herrenvölker herleitet, falsch ist [2]). Es stammt in Wahrheit und zuerst aus der Unzerbrechlichkeit des Jahveglaubens und aus einer Entgegenstellung der inneren Welt gegen die äußere

---

[1]) Dieser Zusammenhang ist erkannt in der von Lagarde angeregten Untersuchung von A. Rahlfs, Ani und Anaw in den Psalmen, 1892. Das erste Wort heißt »arm«, das zweite »unter Jahve in Demut sich beugend«. Der Gleichklang und die Gleichstämmigkeit des Wortes bedeuten aber mehr als Rahlfs, der vor allem scheidet, zugibt.

[2]) ⟨ Vgl. »Jenseits von Gut und Böse«, W. W. VII, 126 u. 113—120. ⟩

Machtwelt. Zum Ressentiment ist es freilich später oft genug worden, als die Pariastellung der Juden ihnen nur in der moralischen Ueberlegenheit und der Zukunftshoffnung eine Entschädigung für ihre Leiden übrig ließ und die Not an sich zur Tugend wurde. Wie weit die Propheten selber aber noch davon entfernt waren, zeigt der Umstand, daß sie in voller innerer Freiheit aus Liebe zu Jahve nur den alten Glauben und die alte Sittlichkeit vertreten, daß sie gerade erst die vertiefte, Gott gefällige Gesinnung anerziehen, dagegen nicht bestehende Verhältnisse rechtfertigen wollen. Für sie ist all das noch ein Durchgangspunkt, der für den Rest zu einer herrlichen politischen und sozialen Zukunft in Bälde führen soll, nicht ein Selbstzweck und ein Lebensideal auf unbegrenzte Sicht. Die Moral des Leidens und der Demut sowohl in ihrem großen religiösen Sinn als in ihrer kleinlichen und giftigen Gestalt als Ressentiment ist erst eine Ablösung und Verselbständigung dieser Ideenwelt, nachdem die realen Voraussetzungen der Zeit der Propheten dahin waren.

So enthält die prophetische Predigt ein ethisches Individualideal, das bei Jeremja völlig persönlich empfunden und dargestellt ist und das später in dem Bilde des Knechtes Jahves zu seinem äußersten Pol gelangt. Aber das gruppengebundene Denken der Antike stellt nun freilich noch stärker das Sozialideal in den Vordergrund, das darum auch in der Regel allein beachtet wird. Nur gilt es auch hier, sich ebensosehr vor allen Modernisierungen als vor jeder einfachen Herleitung aus altem bäuerlichem Patriarchalismus zu hüten. Auch hier färbt die prophetische Predigt das alte Ideal neu und ist das Neue zugleich etwas ihr ganz Eigentümliches. Die enge Zusammengehörigkeit der heiligen Gemeinde Jahves breitet über jedes Glied und auch über die Metöken und Sklaven eine innere Gemeinsamkeit, eine gemeinsame Bezogenheit auf den gleichen höchsten Gott des Landes, aus, so daß daraus zwar nicht die abstrakte Gleichheit, aber doch eine die Schranken und Besitzverhältnisse überwindende Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit und ein allgemeiner Anspruch auf die Gaben Jahves an sein Volk hervorgeht. Je wärmer und inniger dabei das Verhältnis zu Jahve aufgefaßt wird, um so mehr überträgt sich diese persönliche Wärme auch auf das Verhältnis der Volksgenossen zueinander. Das wird unterstützt durch die Fortdauer des alten Ideals der Gleichheit und der Erhaltung der Landlose und wird zur Milde gegen die armen, enteigneten und herunter-

gekommenen Volksgenossen um Jahves willen; es überträgt sich auf alle, die Gäste und Mitbewohner des heiligen Bodens sind. Zugleich ist die Gegenseitigkeit der Beziehungen auf das Verhältnis von Person zu Person, auf gerechtes Schiedsgericht, Treue, Ehrlichkeit und gegenseitige Aushilfe gestellt. Es ist die alte Nachbarschaftsethik ohne ihren harten Vergeltungscharakter und ihren derben Nützlichkeitsstandpunkt, aber mit ihrer persönlichen Angewiesenheit von Mensch zu Mensch, mit Recht und Billigkeit und persönlicher Rücksicht im Richterspruch und gegenseitiger Aushilfe im Bedürfnisfalle, freilich auch mit harten Strafen im Verfehlungsfalle. Sie erscheint nun als Brüderlichkeit, Güte, Milde, Gerechtigkeit der Kinder vom Hause Israel, der Erwählten Jahves, gegeneinander, wie sie in alter Zeit angeblich üblich und in den kleinen, allem Weltmachtwesen fernen Kreisen annähernd möglich war. Damals sorgte man sich nicht um Hof und Heer, um Welt und Staat, sondern um Gerechtigkeit und Hilfe von Person zu Person. So soll es wieder werden. Man wird sicher sagen dürfen, daß das Idealisierungen der alten Zeit sind, die über diese selbst weit hinausgehen. Sie stammten aus dem Jahveglauben der Propheten, der mit seinen ihn zum Weltgott erhebenden Folgerungen ja auch seinerseits über die alte Zeit weit hinausging. Es ist darum wohl begreiflich, daß diese Ethik der Brüderlichkeit mit der endgültigen Verinnerlichung Jahves zum Gott der Seele auch eine Forderung an die Menschheit werden konnte. Aber sie ist es innerhalb Israels niemals ganz geworden, weil hier auch Jahve sich nie von seinem Volke wirklich gelöst hat. Auch noch bei Jesus ist die Folgerung nur zurückhaltend gezogen. Alle Hilfe gilt zunächst nur den Kindern vom Hause Israel; aber er muß erleben, daß er bei einem Heiden mehr Glauben findet als in Israel, und lehrt daher auch ein Gleichnis, wo der Samariter das Gesetz Gottes besser erfüllt als Priester und Levit.

Die Ethik der Propheten hat, gerade indem sie aus dem alten ⟨Volks-⟩Ideal hervorgeht und dieses in der Glut ihres Jahveglaubens unbewußt umschmilzt und umfärbt, indem sie von der alten Nachbarschaftsethik unter Ueberspringung aller komplizierteren Kulturverhältnisse zur menschlich-persönlichen Brüderlichkeit emporsteigt, eine ungeheure welthistorische Bedeutung erlangt. Nur aus diesem Material einfacher bäuerlich-nachbarlicher Stammessitte und der gleichzeitigen Voraussetzung eines engsten Zusammenhangs von Gott und Stamm gerade

in dieser sittlichen Gesetzgebung konnte der radikale religiöse Individualismus des frommen Judentums und dann noch mehr des Christentums sich bilden. Aber ebenso verständlich ist, daß sie für ihre eigene Gegenwart versagte und unmöglich war. Die Könige, die Nobilität und die Militärs, die Vertreter der städtischen Kultur mögen alle möglichen Laster gehabt haben; es werden ungefähr dieselben sein, die sie noch heute im Orient haben. Aber mit der prophetischen Predigt konnten sie nicht leben und sich erhalten. Sie mußten in ihrem eigensten staatlichen Lebensinteresse Weltpolitik machen und konnten den Prozeß der sozialen Umwandelungen nicht aufhalten. Von ihren Bedürfnissen aus erschien die prophetische Predigt als reine Utopie, und so hatten sie auch ihrerseits ihre Heilspropheten, die das Ziel der Erhaltung und Rettung ohne die utopischen Bedingungen der Unheilspropheten, im übrigen aber mit demselben eschatologischen Material wahrsagten, welch letztere in der Bibel allein erhalten geblieben sind, nach dem Grundsatze, daß nur der Prophet wahrhaft von Gott gesandt ist, dessen Orakel eintreffen (5. Mose 18, 22). Ihre Unheilsweissagung ist eingetroffen, aber der Rettungsweg, den sie empfahlen im Namen ihres Gottes, war eine Utopie. Sie stemmten sich gegen den Lauf der kulturellen Entwickelung und den Lauf der politischen Notwendigkeiten. Ihr leidenschaftlicher Jahveglaube hatte von beidem keine Ahnung und schuf aus altem Glauben und alter Sitte die religiöse Ethik eines theistisch-persönlichen Gottesglaubens, die nach ihrer nationalen Entschränkung von der höchsten Weltbedeutung werden sollte. Sie gleichen Saul, der auszog, eine Eselin zu suchen, und eine Königskrone fand. Ihre große Schöpfung aber paßte so wenig zur Welt wie die Königskrone zu Saul. Es ist die schroff und einseitig religiöse Ethik der Innerlichkeit Gott gegenüber und der Brüderlichkeit vor dem Angesichte Gottes, die auch bei Jesus mit Welt und Staat, Besitz und Krieg, Handel und Geschäft so wenig anzufangen wußte, so unmöglich für die Staatsmänner Israels wie später die christliche für einen Celsus und für einen Symmachus. Der utopische Charakter zeigt sich in der Ausmalung des Restes und seiner Schicksale. Er wird ein Ideal religiöser und sittlicher Vollkommenheit sein ohne Krieg und Leid; aber dafür wird ihm auch Jahve in seiner Wunderkraft alle Sorgen für die äußere Existenz abnehmen, er wird die Natur und die fremden politischen Gewalten Israel unterwerfen. Dann wird man die

Schwerter umschmieden können in Pflugscharen und wird der Wolf bei dem Lamme wohnen; dann wird Jahve Frühregen geben und Spätregen, ja Wunderquellen öffnen in der Wüste; auf daß ein jeder unter seinem Feigenbaum und Weinstock sitzen könne; die Kinder Israels werden ruhig um seinen Tempel wohnen, zu dem alle Heiden pilgern werden, um sich Jahve, dem Gotte Israels, zu unterwerfen. Diese Weissagungen sind demgemäß auch niemals eingetroffen.

Beträchtlich gemildert, aber immer noch verwegen genug zeigt sich diese Utopie in dem eigentlichen Reformversuch der prophetischen Gesetzgebung, dem Deuteronomium. Hier wird Besitz und Gedeihen ganz einfach abhängig gemacht von Jahves Gnade, der die Natur regiert. Es wird dem Könige befohlen: »Er soll sich nicht viele Rosse halten, noch das Volk nach Aegypten zurückführen, um sich viele Rosse zu verschaffen, während Euch doch Jahve gesagt hat: Ihr sollt diesen Weg nie wieder zurückkehren! Auch soll er sich nicht viele Frauen halten, damit sein Herz nicht abwendig werde, und Silber und Gold soll er sich nicht in Masse anhäufen. Wenn er den königlichen Thron eingenommen hat, soll er sich eine Abschrift dieses Gesetzes, die man sich von den levitischen Priestern geben lassen muß, in ein Buch schreiben. Und er soll es immer zur Hand haben und sein Leben lang darin lesen, auf daß er Jahve seinen Gott fürchten lerne und auf die Ausführung aller Aussprüche dieses Gesetzes achte, daß er sich nicht hochmütig über seine Volksgenossen erhebe und von den Geboten weder zur Rechten noch zur Linken abweiche, damit er und seine Söhne eine lange Reihe von Jahren inmitten Israels die Herrschaft führen«, (5. Mose 17, 15—20). Das Gesetz enthält dann nun wahrlich viele Gebote, die durchzuführen für einen König schwer sein würde, der nicht unter fortwährendem übernatürlichem und helfendem Schutze Jahves steht. Es sei nur als das utopischste das Militärgesetz hervorgehoben: »Wenn du gegen deine Feinde in den Krieg ziehst und Rosse und Wagen sowie ein an Zahl dir überlegenes Kriegsvolk erblickst, so sollst du dich nicht vor ihnen fürchten; denn Jahve, dein Gott, der dich aus Aegypten geführt hat, ist mit dir. Wenn ihr euch nun zum Kampfe anschickt, so trete der Priester heran und rede zu dem Volk: Höre Israel, ihr schickt euch heute an zum Kampf mit euren Feinden; seid unverzagten Mutes und fürchtet euch nicht, erbebet nicht und erschreckt

nicht vor ihnen. Denn Jahve, euer Gott, zieht mit euch, um für euch mit euren Feinden zu streiten und euch Sieg zu verleihen. Dann sollen die Beamten also zum Kriegsvolk sprechen: Jedermann unter euch, der ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht hat, der trete ab und kehre heim, damit er nicht in der Schlacht umkomme und ein anderer es einweihe. Und jedermann, der einen Weinberg gepflanzt und noch nicht zu nutzen angefangen hat, trete ab und kehre heim, damit er nicht in der Schlacht umkomme und ein anderer ihn zu nutzen anfange. Auch wer sich ein Weib verlobt, aber noch nicht heimgeführt hat, trete ab und kehre heim, damit nicht ein anderer sie heimführe. Weiter sollen dann die Beamten zu dem Kriegsvolke sprechen: Jeder der furchtsam und mutlos ist, trete ab und kehre heim, damit er seine Volksgenossen nicht auch so mutlos mache, wie er ist« (5. Mose 20, 1—8). Oder man denke an das Zukunftsprogramm Ezechiels: neue und dauernde Verteilung der Landlose in dem von allen Heiden gereinigten Lande; Fürsorge für Arme und Priester, d. h. für die kein Land besitzenden; Zentralisation des Kultus, der Moralgesetzgebung und der Richtertätigkeit in Jerusalem; ein gereinigtes Leben der Buße und Demut, der Liebe und Güte; strenge Entsprechung von Verdienst und Lohn, Sünde und Strafe auch im individuellen Schicksal; der König als Großgrundbesitzer zur Unterstützung der priesterlichen Leitung; über allem Jahves Wunderkraft, der Sieg und Frieden, Fruchtbarkeit und Gedeihen garantiert und aus dem Tempelberge die das ganze Land nährende Wunderquelle entspringen läßt. Das ist nicht ein Priester- oder Kirchenstaat, sondern eine Utopie, ein prophetisch-orientalisches Gegenstück der platonischen Politeia, nicht eine Parallele zu den gleichzeitigen rationalisierenden, das Herkommen an der sittlichen Vernunft messenden Gesetzgebung griechischer Stadtstaaten, sondern ein orientalisch-religiöser Messiastraum.

Solche Utopien haften nicht als Uebertreibung und Schranke an der prophetischen Predigt, sondern entquellen aus ihrem innersten und eigensten Wesen. Es steht hier genau so wie bei dem Nationalismus und der innerhalb seiner sich bildenden Universalreligion. Wer das nicht versteht, hat die ganze Predigt und ihre Weltwirkung nicht verstanden. Es ist die theistisch-religiöse Ethik, die zwar aktiv und gestaltend, optimistisch und zielgewiß genug ist, die nichts mit Mystik und Kontemplation, Endlichkeitsgefühl und Quietismus zu tun hat, die aber die

Triebkräfte und die Ziele des sittlichen Willens oberhalb der gewöhnlichen Welt, ihrer natürlichen Bedürfnisse und ihrer kulturellen Aufgabe hat. Vor allem fehlt jede Idee des Staates und dessen, was dazu gehört. Es ist das Gegenteil hellenischer und römischer Ethik und Gesetzgebung, die von der Polis ausgehen und beim Imperium enden. Es ist darum freilich auch nicht etwa Askese in irgendeiner der vielen Bedeutungen dieses Wortes. Denn Arbeit und Schaffen versteht sich hier ebenso von selbst wie die Güte Gottes in der von ihm geschaffenen Welt. Aber es ist eine Kulturindifferenz, die aus der Höhenlage und dem Quellpunkt dieser Willensreligion innerlich notwendig folgt, und damit ein Weltgegensatz, der sich als Zukunftsutopie und als Leidenswille gegenüber der gegenwärtigen Welt notwendig äußern muß. Der Prophetismus ist die Religion eines personhaften, überweltlichen Willensgottes und der in Gemeinschaft mit ihm sich bildenden menschlichen Persönlichkeit, wenn man einmal so abstrakte, die letzten Folgen mit einbegreifende Formulierungen wagen will. Er ist eben damit eine Ethik der Aktivität und der Willensanspannung beim Menschen, die ihr Urbild am göttlichen Schaffen hat. Aber diese Aktivität und Willensanspannung ist indifferent gegen Welt und Kultur im abendländischen Sinne, gegen alle ethischen Werte, die außerhalb der persönlichen Gottbezogenheit des einzelnen und der gegenseitigen Gottverbundenheit der Gemeinde liegen. Alles natürliche ethische Gefühl von Menschenwert und Menschengemeinschaft wird ganz von selbst in diese einzigen und allein wahrhaften ethischen Werte aufgesogen und einverleibt. Was hülfe es dem Menschen, wenn er die Welt gewänne und nähme Schaden an seiner Seele: so hat Jesus später diesen Gedanken noch schärfer und reiner ausgedrückt.

Die welthistorische Wirkung von alledem tritt freilich erst zutage mit dem Christentum. Das nachexilische Judentum ist zwar ein Werk der Propheten, die es zusammengehalten und wieder gesammelt haben durch ihre Ideenwelt, und ein günstiges Geschick hat diesem Rest wieder eine Existenz auf dem alten heiligen Boden unter persischer und später hellenistischer und römischer Fremdherrschaft verstattet, unter gleichzeitiger Angliederung der Diaspora, die nicht wieder heimkam. Aber dieser Rest glich nicht dem Ideal der Propheten, weder in seinem äußeren Schicksal noch in seinem inneren Gehalt. Er zog um sich den Zaun des Gesetzes gegen die Heiden und konzentrierte sich im

reinen levitischen Tempeldienst. Seine Hoffnungen verlegte er auf die messianische und apokalyptische Zukunft. Das Leben in der Zwischenzeit wandelte sich von der Ethik Jahve vertrauender, an der Vätersitte hängender Bauern immer mehr zu dem von Händlern und Gewerbetreibenden, die in fleißiger Arbeit noch immer das Ethos der Propheten befolgten und nach außen gegen den Druck der Heiden und der den Heiden sich Assimilierenden die Moral des Ressentiment entfalteten. Das nachtrajanische Judentum verfiel vollends dem Wesen der Pariavölker, ohne freilich darum die väterliche Sittlichkeit aufzugeben. Aber es entstand daraus wieder eine neue Verbindung und Mischung, die einen neuen und eigenen Typus der Moralität darstellt. Diesen Typus hat Sombart in seinem bekannten Judenbuche zu schildern gesucht, die Moral eines auf Handel und Zinsgeschäft abgedrängten Pariavolkes, das in antiker Weise eine hohe Moral gegenüber seinen eigenen Gliedern behauptet, den Fremden gegenüber sie einschränkt und im Ressentiment sich entschädigt, sein Händlerwesen mit seinem erhabenen Jahveglauben durch den Glauben an göttlichen Lohn für fleißige Arbeit verbindet. Wie weit die von Sombart daraus gezogenen Folgerungen für die Entwickelung des Kapitalismus berechtigt sind, kann hier unbesprochen bleiben. * Dagegen ist aufs stärkste zu betonen das schwierige Verhältnis des reinen Ghetto-Judentums zur abendländischen Kultur, das von Philo bis Mendelssohn nur mit Schwierigkeiten zu durchbrechen war und heute noch im Zionismus als lebendiges Problem vor uns steht. Nicht minder ist in diesem Zusammenhang an das schwierige Verhältnis der zweiten Tochterreligion des Prophetismus, des Islam, zur weltlichen Kultur zu erinnern. Auch er ist durchaus positiv und weltbejahend, aber auch er hängt mit einer ursprünglich kriegerischen Stammesreligion und mit einer einfach persönlichen Ethik zusammen, die die rein humane abendländische Kultur und ihre verwickelten Weltinteressen nur schwer aufzunehmen vermag. Die arabische Kultur der Kalifen ist ein so schwieriges Problem wie die christliche des Mittelalters und hat in der Religiosität des Koran geringen Halt, freilich auch geringere, stets neu das Problem vertiefende Kontraste, als das Christentum es an der Bibel hat. Die islamische Kultur hat daher auch kürzer gedauert. **

Im Christentum oder besser in der Jesuspredigt lebt der Prophetismus noch einmal auf und verjüngt er sich. Wie bei diesem

erschallt auch bei Jesus die Unheilsprophetie vom Gericht und dem Fall Jerusalems und dahinter die Heilsprophetie des Gottesreiches, in der das Ideal volle Wirklichkeit sein wird auf einer erneuten und verjüngten Erde. Auch bei ihm ist es ein kleiner Rest, der durch die schmale Pforte geht. Wie bei den Propheten geht die Forderung auf Enthaltung von aller Macht und Lust der Welt, zur Sammlung auf die Grundtugenden der gläubigen Demut und der opferbereiten Bruderliebe als der Bedingungen für die Erlangung des Gottesreiches. Wie bei ihnen geht die Forderung an die Innerlichkeit der Gesinnung und gegen die Selbstberuhigung bei Kult und Ritus. Und wie bei ihnen ist die sittliche Forderung gleichgültig gegen die Bedingungen des Lebens in der Welt, des Staates und der Kultur, rein auf den unendlichen Wert der Seele und die Gemeinschaft der Seelen gerichtet. Nur ist alles hier noch viel innerlicher, persönlicher, allgemein-menschlicher. Das Ideal haftet jetzt an keinem historischen und keinem sozialen Gegensatz, genau so wie der himmlische Vater zwar Israel erwählt hat, aber dem Abraham aus Heiden und Steinen Kinder erwecken kann. Dem entsprechend ist die gläubige Demut zur Selbstverleugnung und die brüderliche Stammesgemeinschaft zum opferwilligen Dienen des einen für den andern geworden. Ohne den Jahveglauben und die Vorzugsstellung Israels abzustreifen ist alles innerlicher, menschlicher, jenseitiger geworden. Die politischen Hoffnungen sind aus dem Ideal ausgetilgt, dem heidnischen Kaiser soll sein Recht erwiesen werden, und auch das Gottesreich trägt nicht mehr politische Farben, die für diesen Verzicht entschädigen.

All das bedeutet wieder eine neue geistige und seelische Welt, die sich nun auch ihrerseits von ihren Ursprungsbedingungen ablöst und ihren Weltgang antritt als eine selbständige und unendlich folgenreiche geistige Macht. Aber in dem Hauptpunkt setzt das neue Ethos das alte fort, in der ausschließenden und allseitigen Spannung einer theistisch-religiösen Ethik gegen alle Werte der Welt und weltlichen Kultur. Es ist freilich auch jetzt keine Askese. Die aktive Lebendigkeit, die Richtung auf höchste positive Ziele, die Willensspannung, die grundsätzliche Güte der Schöpfung bleibt. Keine Spur von indischem oder neuplatonischem Spiritualismus, von kynischer oder mönchischer Methodisierung der Lebensführung, aber ein leidensbereiter, im Opfer sich aufgipfelnder, in Glaube und Bruderliebe

den Inhalt des Lebens erkennender Radikalismus, der die Welt hat, als hätte er sie nicht. Durch diesen auffallendsten und schicksalsreichsten Zug hängt das christliche Ethos mit dem prophetischen zusammen, und es hat ihn noch ganz bedeutend gesteigert. Der Kampf zwischen diesem Glaubensradikalismus und der Welt- und Kulturanpassung, die von der aktiv-willensmäßigen Seite her immer wieder möglich und von dem Uebergange auf die abendländische Staaten- und Kulturwelt gefordert wurde, erfüllen die ganze Geschichte des Christentums. Am Anfang hat die Erwartung des baldigen Endes und des kommenden Reiches die Gegensätzlichkeit verdeckt, seit der Einrichtung auf eine dauernde Welt ist sie offenbar und das ethische Problem des Christentums geworden. Ein ähnliches Problem bestand und besteht auch für Judentum und Islam, aber das Christentum hat den Gegensatz aus einer Tiefe und Innerlichkeit des rein menschlichen Gemütes heraus empfunden und bei seiner Universalität die abendländisch humane Kulturwelt mit einer Nachdrücklichkeit aufgenommen, daß bei ihm das Problem des Verhältnisses religiöser und weltlich-kultureller Lebenswerte zu seinem höchsten und allgemein menschlichen Ausdruck gekommen ist. Es ist in dieser Hinsicht nur vergleichbar mit der indischen Herausarbeitung und Lösung des Problems, die freilich in der entgegengesetzten Richtung der völligen Weltaufhebung verläuft. Daß das Christentum in der positiven Richtung der Weltbejahung verläuft, verdankt es seiner Wurzelung im hebräischen Prophetismus. Dafür hat es aber auch dessen innere Spannungen ins Unendliche erweitert und vertieft.

Das ist das wichtige Ergebnis einer solchen Untersuchung. Es ist klar, daß es nur durch eine religionsgeschichtliche Methode gefunden werden konnte, die weder nach den Voraussetzungen der anthropologisch-positivistischen noch nach denen der transzendental-rationalistischen Schule zu erklären und abzuleiten strebt, die vielmehr sich damit begnügt, die in den jeweiligen Konstellationen sich bildenden Inhalte in ihrer neuen Inhaltlichkeit nach- und einfühlend zu verstehen. Das Gesetz der Ablösung und Verselbständigung aller derart sich erzeugenden Inhaltlichkeiten zu eigenen und selbständigen Prinzipien, deren Folgen oft gänzlich über die Ursachen hinausgehen, das Ueberschießen der Wirkungen über die Ursachen und ihre Entfaltung

zu neuen folgenreichen geistigen Welten, das ist das einzige Gesetz der Entwickelung, das wir aufstellen können. Die Anordnung dieser Inhaltlichkeiten in einer Skala von Werten ist dagegen keine historische Erkenntnis mehr, sondern eine Abstufung nach Wertgesichtspunkten, die nicht aus der Geschichte oder aus der Reihenfolge deduziert werden können, sondern in wertphilosophischer oder kulturphilosophischer Besinnung durch den Stellung nehmenden Willen und die Erkenntnis der Fruchtbarkeit entschieden werden müssen. *

---

2. Die alte Kirche.

(1916/17)

Ausdrücke wie Christentum, Mohammedanismus, Buddhismus, Protestantismus und ähnliche sind nicht die ursprünglichen Selbstbezeichnungen dieser religiösen Gruppenbildungen. Daher kommt in ihnen auch nicht deren wesentliche Selbstanschauung und Selbstempfindung zum Ausdruck. Sie bedeuten schon eine Verschiebung des Sinnes. Denn die abstrakte Form eines allgemeinen Begriffes, in der sich jene Ausdrücke darbieten, stellt von vornherein diese Gebilde unter die Voraussetzung, als seien sie Sondergebilde, die auf einer gemeinsamen Ebene lägen, etwas Gemeinsames nur differenzierten und daher einander trotz gewisser Besonderheiten gleichartig wären. Gerade von dieser Gleichartigkeit ist nun aber in ihrer Selbstempfindung nichts enthalten; sie empfinden sich vielmehr als völlig singulär und betrachten jede andere Religion nicht nur als total verschieden, sondern meist sogar als Inbegriff der Unwahrheit. Aus eben diesem Grunde kommt auch das für sie wahrhaft Charakteristische in diesen Bezeichnungen nicht zum Ausdruck. Aber auch noch nach einer anderen Seite hin sind sie irreführend. Sie erscheinen gegenüber den großen Mannigfaltigkeiten, Spaltungen und Entwickelungsverschiebungen auf jedem dieser Gebiete wie der Allgemeinbegriff, der verschiedene Untergruppen umfaßt und in ihnen nur sich auswirkt, wobei dann die Versuchung nahe liegt, nach dialektischem Schema die verschiedenen Untergebilde als logisch notwendige Entwickelungsstufen der im all-

gemeinen Begriff angedeuteten grundlegenden Idee zu betrachten. Die großen Religionen erscheinen dann leicht jede als eine »Idee«, die in den verschiedenen Sondergebilden nur teils Trübungen, teils Evolutionen der gemeinsamen Wesenssubstanz erfahren. Das ist nun aber wiederum der Selbstanschauung und Selbstempfindung der Untergruppen völlig ferne. Diese liegen miteinander in realem Kampfe, nicht in logischer Stufendifferenz und bedeuten, im Kreuzungspunkt jedesmal verschiedener und neuer historischer Kräfte stehend, jedesmal etwas ganz Eigenes und Neues, das unter eine gemeinsame Idee gar nicht subsumiert werden kann.

So ist das Christentum, auf das sich die folgenden Betrachtungen erstrecken, überhaupt keine Idee, sondern eine Offenbarung und Erlösungsstiftung übernatürlicher Art durch das ungeheure Wunder eines die Gottheit in menschlicher Gestalt darbietenden Erlösers, der seine eigene Gottmenschlichkeit der von ihm gestifteten und mit allen Wunderkräften ausgestatteten Erlösungsanstalt mitgeteilt hat und darum in ihr mit seinen himmlischen Kräften immer gegenwärtig wirksam ist, bis er am Ende der Welt seine, von der Kirche geweihten, erzogenen und bewährten Gläubigen zum eigentlichen Gottesreiche des vollendeten, unaussagbaren Ideals vereinigt. Eben deshalb nannte sich das Christentum auch nicht Christentum, sondern heilige, katholische, apostolische Kirche. In dieser Bezeichnung liegt sein eigentliches Wesen, nicht in der blassen Abstraktion »Christentum«. Der letztere Name ist ja auch gar nicht von ihm selbst geschaffen, sondern von den Gegnern, die damit sagen wollten, daß es die Religion eines neuen Gottes, des Christus, ist, den die seltsamen und dunklen Gemeinden in ihrem neuen Kultus verehren. Diese scheinbar so einfache und selbstverständliche Erkenntnis ist aber von der größten Wichtigkeit: das »Christentum« ist von Hause aus und grundlegend nichts anderes als die katholische Kirche. Das aber heißt, daß wir nur diese als das erste, naturgemäße und von der geschichtlichen Gesamtlage erzeugte Ergebnis des Werkes Jesu anzusehen haben, alle Ur- und Entstehungsgeschichte in der Richtung auf sie hin zu betrachten haben. Sofern ihre Entstehung und Bildung aus jenem nicht restlos zu verstehen ist, haben wir dann zu ihrer Erklärung und damit zur Erklärung des »Christentums« noch andere historische Kräfte heranzuziehen und dieses damit in einen noch viel weiteren

Horizont einzustellen. Das »Christentum« ist eben die katholische Kirche und nicht die Predigt Jesu, und nur aus der ersten und nicht aus dem zweiten hat sich die ganze ungeheure folgenreiche Entwickelung der christlichen Institutionen, Ideen- und Lebenswelt herausgebildet. Das heißt dann weiter, da im Altertum neben der Kirche nur schmale und für die weitere Geschichte nicht wirksame Sonderbildungen entstanden sind, daß der ganze Reichtum neuer kirchlicher, sektierischer, klösterlicher und persönlich-mystischer Bildungen, die dann die mittelalterliche und moderne Welt erfüllt, aus dem Katholizismus heraus als Vereinseitigung, Verengung, Erweiterung, Polemik und Umbildung zu verstehen ist. Die mittelalterlichen Orden und Sekten, die Mystik und persönlich-religiöse Literatur, die Reformationskirchen und Täufergemeinden: sie alle sind aus den inneren Spannungen, Entwickelungen und Reibungen sowie aus historischen Zusammenstößen des Katholizismus mit neuen geistigen und materiellen Gesamtlagen zu verstehen. Oder etwas anders ausgedrückt: nur auf seiner Grundlage ist die geistige Geschichte des Abendlandes innerlich zu erfassen. Ja, von hier aus ist es auch erst zu verstehen, wie es in der modernen Welt zur Ersetzung des Wortes »Katholische Kirche« oder »christliche Kirchen« durch den Begriff »Christentum« kommen konnte. Erst nachdem eine ganze Anzahl verschiedener Kirchen, Gruppen und Sekten aus der Kirche hervorgegangen war, empfand man das Bedürfnis, das ihnen Gemeinsame mit einem abstrakten Begriffe zu bezeichnen. Indem ferner durch die gegenseitige Indifferenzierung all dieser Wunder- und Erlösungs- und Alleinwahrheitsansprüche das Wunder der Kirche überhaupt zurücktrat, suchte man dieses Gemeinsame in einer bloßen Idee, die dann zugleich das eigentliche Wesen der Sache wurde und von denjenigen, die dieses Gemeinsame auch als das »Bleibende« betrachten wollten, den großen metaphysischen und ethischen Ideen angeglichen wurde, in denen die moderne Vergedanklichung aller historischen Kräfte die bleibenden Fortschritte der modernen Welt zu sehen meint. Damit ist aber das »Christentum« nichts anderes als eine neue Entwickelungsphase der Kirche, eine Loslösung der christlichen Ideenwelt von ihrer kirchlichen Grundlage, eine Verselbständigung zu einem überkirchlichen und darum wesentlich ideellen Dasein. Es ist mehr der Ausdruck für die modernen Phasen der christlichen Lebenswelt als der Allgemeinbegriff für

die verschiedenen Bildungen des Christentums, obwohl man aus Gründen sprachlicher Bequemlichkeit den Ausdruck natürlich auch im letzteren Sinne verwenden darf und muß. Es darf aber nur unter dem Vorbehalt geschehen, daß dabei alle die angedeuteten Mißverständnisse vermieden werden.

Liegen nun aber die Dinge so, dann ist es unter universalhistorischem und kulturphilosophischem Gesichtspunkt eine große und wichtige Frage, wie der Katholizismus — so darf man der Kürze wegen ruhig sagen, da das ja doch nicht als Allgemeinbegriff verschiedener katholischer Kirchen verstanden werden kann wie der Protestantismus als solcher verschiedener protestantischer Kirchen, wodurch Entstehung und Bedeutung des Ausdrucks »Protestantismus« ein selbständiges und interessantes historisches Problem wird — aus der Gesamtlage der antiken Welt heraus entstanden und welches seine Bedeutung für die Entstehung der nach-antiken oder abendländischen Kulturwelt ist. Beide Fragen lassen sich nur in- und miteinander beantworten. Denn gerade darauf, daß die antike Welt in die Kirche ihre letzten Kräfte hineingegeben und um ein mächtiges, vom Orient kommendes Zentrum herum neu organisiert hat, beruht die inhaltliche Bedeutung und Wirkung der Kirche für das ganze Abendland. Die Kirche ist die letzte große Schöpfung der Antike, zunächst in ihre politisch-sozialen Ordnungen und in ihre geistige Welt sich einschmiegend und aus ihnen genährt; aber eben dadurch ist sie in dem ungeheuren Bruch unserer Geschichte, dem Untergang der Antike und dem Aufkommen der abendländischen Welt, der Träger der Fortleitungen und Kontinuität, die Kraftquelle der neuen Kulturanfänge. In beiden Bedeutungen ist sie der Mutterschoß der abendländischen Welt, die nur über sie hinüber die Anknüpfung an die Antike hatte und hat und doch gerade durch die Kirche von ihr tiefstinnerlich geschieden ist. Sie ist der große Trennungsstrich und die gewaltige Vermittlerin zugleich. Sie füllt die ungeheure Kluft aus und verewigt sie zugleich. Was vor ihr liegt, ist uns in dem Sinn und Geist, den es für sich selber hatte, völlig fremd geworden, abgesehen von kleinen Kreisen von Künstlern und Intellektuellen, die stets von neuem ein hellenisierendes Heidentum pflegen, aber es doch auch meist außerordentlich modernisieren. Auf der anderen Seite stammt doch aus ihr die letzte und ganz außerordentliche Kraftleistung der Antike, sich mit ihrer ganzen Wissenschaft, ihrem Recht,

ihrer Kunst und ihrer Technik in die neue Welt zu ergießen, zugleich mit einer höchsten religiösen Inbrunst, die, von einem neuen orientalischen Glauben geweckt und gesammelt, alles Kulturelle in sich hineingesogen hat, um es wieder aus sich herauszusetzen. Nur durch solche universalhistorische Erkenntnis und Erfassung können wir uns inmitten der heutigen religiösen Krisis und inmitten der starken Problematik unserer ganzen heutigen Kulturlage darüber klar werden, was der Einschuß christlichen Wesens in unserer modernen Welt bedeuten kann und allenfalls bedeuten soll.

Aber alles, was damit über Entstehung und Bedeutung der Kirche gesagt ist, kann erst aus den Einzelheiten wirklich deutlich werden.

Die eigentliche Entstehungsgeschichte des Christentums ist ein hoffnungsloses wissenschaftliches Problem. Wir haben nur um ca. 150 die wesentlich fertige Kirche vor uns mit ihrer eigenen Ueberlieferung von ihrem Werden. In dieser Ueberlieferung sind nur einzelne Punkte, die Predigt Jesu, die Missionsarbeit Pauli, ein paar liturgische und rechtliche Ordnungen, einige kirchliche Literatur hell beleuchtet. Aber die Verbindungen fehlen, die einzelnen Punkte selbst sind vielfach rätselhaft; und vor allem von ihnen aus erklärt sich das Ganze, das wir um 150 vorfinden, nur zum kleinen Teil. Für das, was sich aus der eigenen christlichen Ueberlieferung nicht erklärt, ist man auf die außerkirchlichen religiösen Bewegungen, Vorbilder, Analogien und soziale und kulturelle Einwirkungen angewiesen. Hier mehren sich zwar durch die Arbeit der heute diesen Dingen eifrig zugewandten Philologen die hellen Punkte fortwährend. Aber auch sie bleiben großenteils rätselhaft genug, entbehren der Verbindungen und sind in ihrer wirklichen Einwirkung auf die Kirche schwer erkennbar, weil diese bewußt und unbewußt unter dem Einfluß ihres Glaubens an ihre unmittelbar göttliche Herkunft die Spuren ihres Werdens verkannt, verwischt, ignoriert oder getilgt hat. So bleibt nur der Rückschluß aus ihrem Bestand am Ende des zweiten Jahrhunderts, d. h. die Analyse dieses Bestandes selbst und die Zurückverfolgung der in ihm vereinigten und verschmolzenen Elemente. Das kann im einzelnen natürlich hier nicht verfolgt werden; außerdem bringt hier fast jedes Jahr neue Erkenntnisse.

Wohl aber ist es von erleuchtender Bedeutung, die beiden Hauptrichtungen dieser Zurückverfolgung ins Auge zu fassen.

Denn die Tatsache, daß es möglich ist, beide Richtungen zu verfolgen, und daß beide Recht haben und sich nur richtig aufeinander einzurichten haben, führt tiefer als alles andere in das Verständnis und die Bedeutung der Sache hinein. Diese beiden Richtungen selbst aber sind leicht zu bezeichnen. Die Einen suchen die Kirche wesentlich von Predigt und Werk Jesu herzuleiten, geben allerhand Ablenkungen und Beeinflussungen durch die Umwelt, besonders durch den Hellenismus zu, halten aber die Kirche doch wesentlich für das geradlinig aus der urchristlichen Mission entspringende Endergebnis. Sie ist dann in Wahrheit eine Entwickelung aus dem hebräischen Prophetismus heraus, dessen Gottesglaube, Forderung und Verheißung in Jesus eine neue, mächtige, stark verinnerlichte und humanisierte Gestalt gewinnt, eine Entschränkung, Verinnerlichung, Vertiefung und rein religiös-organisatorische Gemeinschaftsbildung des Hebraismus oder Prophetismus, in allen Hauptpunkten aus dem Messianismus und seiner Festlegung auf die Person und das Schicksal Jesu entwickelt. Bei den katholischen Forschern erscheint diese Linie als völlig geradlinig, da sie die Kirche schon in Christus selbst enthalten denken und sie nur langsam Gestalt gewinnen lassen. Bei den Protestanten erscheint sie etwas knitterig, da sie den Katholizismus selbst schon für eine Abweichung von der Predigt Jesu und Pauli halten und dafür gerne die Einwirkungen der hellenischen Welt verantwortlich machen. Die Andern sehen umgekehrt die spätantike Religionsentwickelung überhaupt als den Mutterschoß des Christentums an, lassen die Sokratische Bewegung in Wahrheit durch all die Leiden und Kämpfe der Kaiserzeit hindurch ausmünden in die Kirche und sehen in dem Einströmen des christlichen Messias-Kultus in diese spätantike Erlösungs-, Offenbarungs- und Mysterienreligion nur ein die ganze Entwickelung beförderndes Ingredienz, wobei von den Phantasten ganz abgesehen werden darf, die in Christus, dem Kultgott der Christen, nur einen nachträglich herangezogenen oder gar erfundenen Heros eponymos der die hellenische Religion abschließenden und vollendenden Kirche sehen.

Die Einen haben recht schon aus dem einfachen Grunde, daß der Anstoß für die Bildung der Kirche in letzter Linie tatsächlich von Jesus ausgeht, der die Verkörperung des Menschlichsten und Innerlichsten im hebräischen Prophetismus und innerhalb dieser Verkörperung noch etwas völlig Eigenes und Ur-

sprüngliches, schwer Definierbares darstellt, der jedenfalls völlig unhellenisch ist und mit den großen religiösen Bewegungen der Diadochenzeit nur insofern zusammenhängt, als diese das Judentum wieder auf seinen eigensten Geist zurückgeworfen und innerhalb seiner eine eigentümliche, jüdisch-apokalyptische Erregtheit und entsprechende Spannung gegen die Welt zu nähren mitgeholfen haben. Dadurch ist der religiöse Genius Jesu zum Messias geworden, entweder schon für sein eigenes Bewußtsein oder für das seiner Gläubigen. Man kann das nicht mehr sicher wissen; aber sicher ist, daß die messianische Ideenwelt der erste Impuls der Jüngergemeinde und damit der Kirche ist. Niemand, der die Reihe der Christuszeugnisse und -bekenntnisse der Christenheit kennt, kann daran zweifeln, daß der Herzschlag dieses gewaltigen Menschen durch das Ganze hindurchgeht wie das Zittern der Schiffsmaschine durch den ganzen Schiffskörper, auch wo man sich davon keine bewußte Rechenschaft gibt. Hier liegen die Wurzeln eines Gottesglaubens, der der lebendig irrationalistische Gottesglaube der Propheten ist und mit den griechischen Einheits- und Gesetzesbegriffen so wenig zu tun hat wie mit den dualistischen Phantasien eines gnostischen Orientalismus. Hier liegen die Wurzeln einer Gemeinschaftsidee, die unmittelbar aus dem Gedanken des erwählten, von Gott beherrschten Gottesvolkes hervorgeht und nur eben dem Abraham aus Steinen Kinder erweckt, wenn die eigentlich Berufenen versagen; das ist ein soziologisches Ideal völlig anderer Art als der göttergeweihten Polis oder der großen Imperien mit ihrem Gott-Königtum, aber auch als die Schöpfungen der Gewalt und des Krieges und als diejenigen einer kosmopolitischen, in jedem Individuum identischen Vernunft. Hier liegen ferner die Wurzeln des ganzen eschatologischen Optimismus, der als Utopie, als Chiliasmus, als Fortschritt, als Hoffnung einer vollendeten Zukunft die ganze europäische Welt und Arbeit von innen heraus erregt und hoch emporschleudert, jener Grundzug, der das Abendland von der ganzen sonstigen Welt unterscheidet, insbesondere auch vom Griechentum, das die Erlösung in der Erkenntnis des ruhenden Seins findet, aus dem immer neu sich wiederholenden Weltprozeß immer von neuem die Vernunft zu den gleichen Erkenntniszielen auftauchen läßt und von dem absoluten Vollendungsziel einer einmaligen Menschengeschichte nichts weiß. Hier liegen schließlich und insbesondere die Wurzeln einer Ethik, die durch die in-

stinktive alleinige Betonung des Menschen im Juden sich zwar der griechischen Humanität nähert, aber eben gerade keine Humanität ist, keine würdevolle Auswirkung der Herrschaft des Geistes und keine harmonische, aus der Erkenntnis des Seienden und seiner Einheit gesättigten Schönheit der Seele, auch keine Herrschaft der Weisen oder der selbstgewissen Vernunft im bürgerlichen Kosmos, sondern Gotteskindschaft mit Verleugnung des irdischen Selbst und Bruderliebe mit dem Grunde einer alle verschmelzenden Gottesliebe, ein Hindrängen auf höchste Menschheitsziele, die nicht aus der autarkischen Vernunft, sondern aus der sich mitteilenden göttlichen Gnade stammen, und darum von einer unüberwindlichen Hilflosigkeit gegenüber allen Anforderungen des staatlichen und bürgerlichen Lebens. Es ist der große prophetische Gedanke von einer radikalen Willensumkehr und der Einstellung des Willens in den unbekannten und unbegreiflichen göttlichen Willen, in der die Selbstherrlichkeit der Kreatur vergeht und die spröden Einzelwillen miteinander verschmelzen, in der aber in jedem Moment des gläubigen Vertrauens so viel Licht uns zuströmt, daß wir seinen Weltzielen uns unbedingt ergeben können. Erst hier entsteht der eigentliche und ewige Wert der Persönlichkeit, indem das Subjekt der Welttotalität entnommen und Gott zugeeignet wird, so daß demgegenüber die hellenische Welt den Persönlichkeitsgedanken überhaupt nicht kennt, und eben mit der Persönlichkeit auch das sittliche Ideal der Liebe, die in jedem Menschen die Persönlichkeit sucht und glaubt, die mit allen Gefahren der Indiskretion, der versteckten Wichtigmacherei, der falschen Demut und der utopistischen Weltbeglückung zu kämpfen hat, die aber doch gerade in ihrer Schlichtheit und Gottgebundenheit, wie sie sich in Jesus darstellt, einen tiefsten seelischen Zauber und eine lösende und erwärmende Kraft ausübt. Es bedarf keines Wortes, daß das alles nicht hellenisch, nicht hellenistisch und nicht orientalistisch-gnostisch ist. Es ist lediglich prophetisch und darüber hinaus Jesu eigentlichste Originalität.

Ein zweites völlig eigentümliches Fundament ist der Glaube an die Auferstehung eben dieses Jesus. Moderne Psychologie mag hoffen ihn verständlich zu machen. Außerordentlich aber bleibt die Wirkung dieses Glaubens. Denn, indem er die Person Jesu in die Region des Himmlischen und Ueberirdischen versetzt, von dannen er kommen wird zu Gericht und Erlösung, schafft erst er eine Gemeinde mit einem neuen Verehrungsobjekt,

den Keim einer neuen Religion, was die Predigt Jesu selber nicht gewesen ist. Darin liegt ferner die Aufgabe, den ins Uebermenschliche versetzten Jesus mit dem strengen jüdischen Monotheismus auszugleichen, der Keim der Trinitätslehre und das Problem, die konkret-geschichtliche Einmaligkeit mit dem ewigen göttlichen Lebensprozeß zu verbinden, das tiefste und eigentlichste christliche Problem. In den Versammlungen der Auferstehungsgläubigen, dem gemeinsamen Brotbrechen, der Andacht zu dem vom Himmel Wiederkommenden, liegen schließlich die Anfänge eines neuen Kultus, der zum neuen Glauben hinzutritt und das wichtigste Element einer sich als Religion gebenden und missionierenden neuen Gruppenbildung ausmacht. Indem damit diese Gläubigen weiter vor der Frage standen, wie der erwählte Messias habe scheitern können, warum und wie der Göttlich-Himmlische sterben konnte und weshalb der Messias nur durch Leiden zu seiner Herrlichkeit und endgültigen Erlöserkraft eingehen konnte, entstand jene Idee vom Leiden als der Probe stellvertretender Liebe und der Vorbedingung jeder himmlischen Herrlichkeit, die, schon von den Propheten geprägt, nun dem Gedanken von einer organischen Verbundenheit der Menschheit, der Unzulänglichkeit eines bloß immanenten Weltsinns und der Unerschöpflichkeit des Seins in einem gleichartigen Allgemeinbegriff den tiefsten und dauerndsten Ausdruck gab, was auch sonst immer an Mythologie und rabbinischer Scholastik sich mit diesem Gedanken verbunden haben mag. Das vor allem war den Griechen eine Torheit und von ihrem Standpunkte aus mit Recht. Und auch der Orientalismus hatte an dessen Stelle nur kosmologische Mythen.*

Etwas tiefer in das Hellenistische und Gnostische geraten wir allerdings hinein, wenn wir den Zustand dieser Gemeinden bei ihrer Propaganda in der Heidenwelt und die aus diesem Zustande auftauchenden Gestalten des P a u l u s und des ihm nahe verwandten vierten Evangelisten vor Augen haben; ⟨vor allem, wenn hier der Glaube an die Uebermenschlichkeit des Messias eingebettet wird in eine allgemeine Anschauung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Himmelswelt und Erdenreich, Geist und Fleisch, Licht und Finsternis, Leben und Tod.⟩ Hier haben wir nun wirklich eine neue »Religion«, einen von Juden und Heiden getrennten Kult, eine bedingungslos universalistische Propaganda vor uns; und diese neue Religion ähnelt nicht bloß

äußerlich den vom Orient vordringenden, aber mit hellenischen Ideen vielfach durchwirkten Mysterienreligionen und pneumatischen Bewegungen. Aber insbesondere die Gestalt des Paulus besitzt nicht bloß eine unerschöpfliche persönliche Originalität, die von den anonymen Parallelen sich aufs schärfste abhebt, sondern in ihm lebt auch vor allem eine mit der prophetischen Grundlage und dem Evangelium Jesu eng zusammenhängende, spezifisch christliche geistige Kraft. Sie stellt sich uns dar in dem vielberufenen Begriff oder Namen des Glaubens als des Wesens der neuen Religion und aller wahrhaften Gotteserkentnis überhaupt. Der Glaube als Vertrauen auf die in allen Rätseln und Unbegreiflichkeiten wirksame göttliche Güte, die durch keine Sünde und keine Moralforderung verdeckt werden darf, eben darum unbegreiflich und doch verständlich, über aller Vernunft und doch die natürlichste Forderung des Herzens, aber deshalb auch nicht ein Werk menschlichen Erdenkens und nicht ein Ergebnis sittlicher Arbeit, sondern ein freies Geschenk der ihn in die Herzen gießenden göttlichen Gnade. Diese im Glauben gegenwärtige Gnadengewißheit ist für Paulus dann so sehr zusammengeflossen mit dem Bilde des gekreuzigten Jesus, daß sie diesen völlig aufzehrt in der rein inneren und seelischen Offenbarung Gottes an dem Herzen, ja daß sie alles Geschichtliche auflöst in ein Uebergeschichtliches, das darum doch nicht zum bloßen Begriff und Prinzip wird, sondern der unergründlich lebendige Gnadenwille des prophetischen Glaubens bleibt. Dieser Glaube ist die Seele des paulinischen Lebens und Wirkens und in der Tat eine völlig eigentümlich christliche Deutung des Religiösen, schon von den damaligen Christen selber wenig verstanden und der Antike so innerlich wesensfremd, daß die gnostisch-hellenistischen Elemente des Paulus sehr viel stärker auf die werdende Kirche gewirkt haben als jenes sein eigentlich christliches. Aber dieses letztere bleibt doch das Wahrzeichen des eigentlichen Geistes, aus dem die Kirche erwuchs, und ein Augustin und Luther haben sich nicht geirrt, wenn sie von hier aus den Weg zum Herzen der christlichen Lebenswelt suchten.

Das nächste, was uns darnach entgegentritt, ist die K i r c h e selbst mit ihrem Namen, ihrer Anschauung von sich selbst, ihrem inneren Gefüge und ihren Hoffnungen. Sie ist von Palästina immer weiter abgerückt und hat auch von dem Sonnenuntergang der apostolischen Zeit nur dürftige Erinnerungen bewahrt, hat

gegen das Pneumatische und übersteigert Christliche des Paulus Mißtrauen empfunden und sich der Umwelt trotz schärfster Gegensätze aufs stärkste angepaßt, indem sie der Annäherung des Paulus an die Mysterienkulte immer stärker folgte. Aber ihr Wesen selbst ist offenkundig völlig unhellenisch und unhellenistisch. Sie ist, wie ihr Name, der die hebräische heilige Volksgemeinde bedeutet, durch und durch jüdisch-prophetischer Herkunft. Sie ist nichts anderes als die alte Idee des erwählten Gottesvolkes, der israelitischen Heiligkeits- und Heilsgemeinde, des Israel nach dem Geiste, belebt duich den Geist, den Gott vor dem Ende auszugießen versprochen hatte, die Vorform des endgültigen Gottesreiches, die der Wiederkunft des Messias und Erlösers wartende Gemeinde. Sie ist nicht eine Analogie der stoischen Kosmopolis oder ein Nachbild der römischen Reichseinheit oder ein Bund von Mysterienvereinen, der die Möglichkeiten des römischen Vereinsrechtes unter irgendwelchen Decknamen benutzt hätte zur Aufrichtung eines universalen Religionsvereins. Sie ist in allererster Linie ein Glaube an die Erwähltheit der Christen, die die Erben Israels und seiner heiligen Schriften sind, an die heiligende und organisierende Kraft des in ihnen wirkenden Wunders, an die große Gottesgemeinde Christi, die sowohl in jeder Einzelgemeinde als in der Gesamtheit der Gemeinden sich darstellt. Sie schafft sich ihre Beamten, Leiter, Lehrer, Helfer, Propheten und Missionare durch den Geist, der sie charismatisch beruft, und nur allmählich gehen, wie auch sonst bei solchen charismatischen Herrschaftsformen, die Charismen in Vererbung oder Ernennung oder Weihung über und entsteht aus dem charismatischen Wunderglauben ein geordnetes Organisationsrecht, das übrigens als halb göttliches und halb menschliches Recht immer eine juristische Mißgeburt bleibt. Wie sehr auch immer die Kirche dann weiterhin in Priester- und Sakramentalkult hineingewachsen sein mag und wie sehr sie sich schließlich auch administrativ dem Reichsrecht angepaßt haben mag, sie bleibt ein soziologisches Sondergebilde, das zwar mit charismatischen Herrschaftsbildungen auf anderen Gebieten Indiens oder Chinas Aehnlichkeiten haben kann [1]), das aber doch vom prophetischen und christlichen

[1]) Hierüber interessante Ausführungen mehrfach bei Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I und II. Er konstruiert einen eigenen soziologischen Typus der charismatischen Herrschaft neben dem traditionalistisch-autoritativen und dem rationalistisch-

Glauben her völlig einzigartig als Erlösungsanstalt und sittlich-heilige Volksgemeinde zugleich entstanden ist und mit seiner eschatologisch-apokalyptischen Zuspitzung der irdischen Wirklichkeit überhaupt nie ganz angehört. Das aber ist christlich, nichts als christlich. Dafür hatten ja auch Heiden und Christen selbst keine Kategorien. In der Weise des antik-soziologischen Denkens nannten beide die Kirche bald eine Nation oder das dritte Menschengeschlecht oder eine philosophische Schule. All das paßte nicht. Sie war eben die Kirche und hatte keinen allgemeinen Begriff ihrer Gattung über sich. Gerade daran, an dieser Unmöglichkeit der Einfügung in die ethischen und soziologischen Kategorien der Antike, entzündete sich ja auch der blutige Kampf, der Haß der Massen und das Mißtrauen der Regierung. Es ist nicht aus Miß- und Unverständnis entsprungen, sondern aus dunkler Ahnung und klarer Erkenntnis der wirklichen Sachlage. Die soziologische Kategorie der Kirche sprengte das antike Dasein, das sie mit seinen ererbten Kategorien schlechterdings nicht vereinigen konnte. Es ist das auch heute noch schwer genug.

Das Wichtigste aber ist der gemeinsame ideelle Grundzug, der in allen genannten Eigentümlichkeiten nur symptomatisch angedeutet ist und der in der alten Kirche niemals in voller Klarheit herausgearbeitet wurde, ja in der Zusammenarbeitung mit dem griechischen Idealismus beinahe verloren ging, wenn er auch in Instinkt und Gefühl als die psychologische Voraussetzung des Ganzen immer vorhanden war. Diese psychologische Voraussetzung hat aber — und das ist das Entscheidende — einen logischen Gehalt, wobei natürlich nicht an die formale Logik gedacht ist, sondern an das, was man heute transzendentale Logik oder logisches Apriori nennt. Die christliche Welt läßt nämlich einen logisch-metaphysischen Gehalt mitten in aller Phantastik, allem Dogma und allem Mythus erkennen, der in sich einheitlich ist und sozusagen eine eigentümliche Logik besonderen religiösen Denkens enthält, der eben deshalb dem griechischen Denken durchaus in den Hauptpunkten entgegengesetzt und der auch keineswegs etwa mit orientalisch-mythischem Denken identisch ist. Freilich liegen hier die Dinge nicht so einfach und leicht zu greifen. Es hat anderthalb Jahrtausende bedurft, um sie aufzudecken, und hier herrscht heute noch viel Unklarheit.

bureaukratischen. Die Kirche hat nach und nach an allen teil und geht in keinem auf.

Der Gegensatz hat die ganze Zeit hindurch nur instinktiv und unbewußt vorgelegen oder hat sich in sachliche Gegensätze natürlicher Vernunft und geoffenbarter Wahrheit rein faktisch verkleidet, nur selten von Ahnungen der wahren Natur des Gegensatzes erleuchtet. Er ist aber nicht bloß ein sachlicher Gegensatz der Erkenntnis- und Lebensinhalte, sondern auch und vor allem ein methodischer des logischen Apriori. Das hat die alte Kirche nicht gewußt. Denn anfangs hatte sie überhaupt keine Logik und dann hatte sie die griechische. Der Scharfsinn der Scholastiker, vor allem eines Duns Scotus, und die Divination Luthers haben ihn gefühlt. Ein Pascal und Berkley haben die Sachlage scharf empfunden; Malebranche hat sie in dem totalen Zwiespalt seines halb griechisch-substantialistischen, halb christlich-voluntaristischen Systems schneidend beleuchtet. Kants Scheidung einer theoretischen Seinserkenntnis und einer auf Freiheitspostulaten beruhenden Religionserkenntnis hat sich ihr genähert, in die letzten Tiefen drang Kierkegaard trotz aller eigensinnigen und gesuchten Gewaltsamkeiten. Die moderne Logik, die auch den nicht-theoretischen Aprioris und Formgesetzen in der Bildung der seelischen Inhalte nachgeht und den Monismus der bloß reinen und selbigen Logik aufgelöst oder besser deren Begriff über die reine Seinserfassung, d. h. Erkenntnis im strengen, theoretischen Sinne des Wortes, hinaus erweitert hat, vermag diese Dinge zu sehen.

Was damit in der modernen Krisis der christlichen Idee gegenüber der von der Renaissance ästhetisch erneuerten und naturwissenschaftlich fortgebildeten griechischen Logik zutage trat, das war von Anfang an latent vorhanden. Es ist der Gedanke der reinen Faktizität des Wirklichen, das seinerseits aus unzähligen rein faktischen und momentanen Lebensinhalten besteht, und die Zusammenhaltung dieser grenzenlosen Ueberfülle des rein Faktischen und darum Irrationalen lediglich durch den Zweck des göttlichen Willens, der auch seinerseits nur darum gut ist, weil er eben der göttliche Wille ist. Es gibt keinen ruhenden, als Formgesetz alles Wirklichen vom Denken ergreifbaren Allgemeinbegriff, der durch seine allgemeine Notwendigkeit letzte Wahrheit und letzter Wert wäre, in den alles Sein gleichartig eingeschlossen und an dem aller Wert vernunftnotwendig gemessen werden könnte. Nicht die Notwendigkeit des Seins und seiner allgemeinen Gesetze entscheidet, sondern die Souveränität

des rein faktischen Willens. Sie entscheidet bei Gott und begründet sein Verhältnis zu Sein und Welt, sie entscheidet beim Menschen und begründet sein Verhältnis zu Gott. Die Freiheit als reine Setzung des Wirklichen und die Bejahung dieses Wirklichen eben um deswillen als gut: das ist der letzte Kern dieser Denkweise. Die Freiheit Gottes ist die Schöpfung im Großen und Ganzen und im Kleinen und Einzelnen. Die Freiheit des Menschen ist der Glaube, der sich dem bloßen Sein und bloßen Gesetz entwindet und in die Bewegung der göttlichen Freiheit einstellt. Daher ist nicht das ruhende Sein Ausgang und Ziel, sondern die unermeßliche Bewegung, die in jedem ihrer Momente doch mit der Einheit des göttlichen, letztlich unerforschlichen Willens verknüpft ist. Daher ist das Ziel der Seele nicht die Harmonie, die sie selber durch Erkenntnis schafft, sondern die Teilnahme an der unendlichen göttlichen Bewegung, in die sie sich durch den Sprung und die Tat des Glaubens versetzt und in die sie sich nur versetzen kann, weil sie sich von ihr ergreifen läßt. Die ewige Bewegung ist von Gott aus Schöpfung, vom Menschen aus Erlebnis der Gnade und trägt in allen ihren Höhepunkten das dunkel hinter oder über ihr liegende Ganze als lebendige Fülle in sich. Daher ist der Weltlauf ein absolut individueller und einmaliger, der das Weltziel der Freiheit verwirklicht im Endergebnis des Reiches Gottes. Daher ist die Offenbarung Gottes geschichtliche Selbsterschließung, am allgemeinen Weltgeschehen gemessen zufällig, am göttlichen Willen gemessen die Offenbarung des Ewigen und Notwendigen. Daher bleibt für die Naturgesetzlichkeit und für die begrifflich faßbare Allgemeinheit, soweit sie überhaupt in den Horizont dieser Denkweise fällt, nichts anderes übrig als die fortwährende Durchbrechung, Ueberhöhung und Neuverknüpfung durch die göttliche Freiheit der Schöpfung oder durch das »Wunder«. Daher ist vor allem die christliche Ewigkeit nicht die abstrakte Notwendigkeit und das Sein überhaupt, sondern eine lebendige Bewegung, die nur die Einheit des Lebens, aber nicht die des Begriffes hat, und ist die Seele nicht die an der ewigen Begriffswelt teilhabende Subjektivität, sondern, sobald sie aus Gott geboren ist, eine die Unendlichkeit Gottes einzigartig in sich tragende Monade. Das Ganze selber erfaßt kein Begriff, weil es selbst nicht begrifflicher Art ist. Es kann nur erlebt und, sofern es aus der mit allen andern Erlebnissen gemeinsamen Erlebniskategorie herausgehoben werden soll, ent-

schlossen bejaht werden. Es ist dann ein Urteil entgegen dem Schein, der ja ein Ganzes nie darbietet und jeden letzten absoluten Zweck stets wieder verschlingt und zersetzt, darum eine Paradoxie; aber die Paradoxie ist die Bejahung der eigentlichen und wahrhaften Wirklichkeit. In alledem hat das ethische Moment, das gerade die Apologeten des Christentums damals und heute so gerne betonten, gar keine erstlinige Stellung. Denn die Messung und Selbstgestaltung an allgemeinen Idealen des Sollens soll im christlichen Sinne gerade die Unmöglichkeit dartun, durch allgemeines Gesetz und durch gewollte Selbstformung an seinem Maße zum eigentlichen Kern der Wirklichkeit, dem Ergriffenwerden durch die göttliche Lebensbewegung, vorzudringen. Selbstverleugnung und Herzensreinheit, Bruderliebe und Demut öffnen erst das Herz hiefür, wie sie selbst schon daraus hervorgehen. Auch die christliche Idee des Guten ist eine andere, nicht ein allgemeines Vernunftgesetz und die Vergottung in der Anähnlichung an die göttliche Weltvernunft, sondern die Selbsthingebung an eine göttliche Bewegung, die gut ist, weil sie von Gott kommt. Auch das Gute ist daher kein Begriff, der begründet und verwirklicht werden könnte aus dem Wesen der Vernunft heraus, sondern eine Seligkeit, die der ehrlichen Hingebung sich schenkt.

So wird man die logische Eigentümlichkeit oder das Formgesetz dieses religiösen Denkens bezeichnen können, und wer sein Auge dafür geschärft hat, wird sie bei Jesus, bei Paulus, bei Origenes und Augustin hervorblitzen sehen; er wird auch sonst in der wüsten Konfusion altchristlicher Literatur und Praxis ihren Spuren begegnen. In ihr ist es zutiefst begründet, daß die Kirche zu einem guten Teil ihres Wesens wirklich ein neues Prinzip war und als solches sich durchsetzte. Der Gegensatz gegen das Hellenentum liegt dann klar auf der Hand; der gegen Gnostizismus und Orientalismus ist weniger scharf, aber immer noch deutlich genug. Das griechische Denken ist allgemein-begrifflicher Rationalismus, seit es sich der Volksreligion und der naiven Vorstellungswelt entgegenwarf, sein Prinzip immer schärfer, klarer und umfassender ausbildend, und dieser Rationalismus haftet am Allgemeinen, Zeitlosen, Ewigen des allgemeinsten Begriffes, an der Idee des allgemein logisch notwendigen und dadurch den Kosmos harmonisch und gleichartig umfassenden Gesetzes. Er erlöst durch Erkenntnis und nicht durch Glauben; er versittlicht

durch Denken und durch den Gedanken realisierenden Willen, aber nicht durch Demut und Hingebung an Gott. Er sieht die Ewigkeit in der zeitlosen Notwendigkeit der Idee, nicht in der produktiven Kraft einer göttlichen Liebe. Er betrachtet die Geschichte als Spezialfall der immer neuen Erfassung derselben Ideenwelt in den immer sich wiederholenden Weltprozessen, aber nicht als Stiftung eines neuen und individuellen persönlichen Lebens. Das ihm verbleibende Restproblem, wie es von der Ruhe und Begrenztheit der Form aus überhaupt zu Bewegung, Mannigfaltigkeit, Irrtum, Sünde kommen könne, beantwortet er durch den echt griechischen, den Modernen so unverständlichen Begriff der »Materie«, die das Nichts ist als bloße Möglichkeit und doch als Nichts die Quelle der konkreten Wirklichkeit, und durch den Satz von der Ewigkeit der Ideenwelt, die freilich denjenigen kein Problem ist, die die Frage nicht quält, warum überhaupt etwas ist. Wie der christlichen Logik das Wunder, so ist der griechischen die Materie und die Veränderlichkeit das Restproblem. An diesem Punkte werden die Gegensätze schneidend klar.

Aber ebenso erleuchtet sich von derselben Fragestellung aus der Unterschied gegenüber dem gnostischen Orientalismus. Hier haben wir die Logik des mythischen Denkens vor uns, fortgeführt aus Urzeiten und neu belebt in der Umgestaltung der Religionen des Orients zu missionierenden Religionsgemeinden. Es ist die Personifikation der großen kosmischen Naturgegensätze, die Abstraktion noch im Stadium der personifizierenden Phantasie, der Allgemeinbegriff in Gestalt kosmisch oder siderisch göttlicher Mächte, die Verdoppelung der Wirklichkeit durch ihre Schattenbilder und ihre Ordnung durch ein System dieser Schattenbilder, demgegenüber dann das Wirkliche bloß eine bunte und wirre Nachbildung und Abspiegelung ist. Gleichzeitig haben wir vor uns die Allgewalt der Analogie, die noch an Stelle des naturwissenschaftlichen oder psychologischen Denkens steht. Die Nachahmung oder Beteiligung an den großen kosmischen Urdramen, an dem Sterben und Auferstehen der Götter oder an großen theogonischen Urvorgängen, bewirkt im Mysterium die Wiederholung der gleichen Prozesse an dem Geweihten, oder das Schauen göttlicher Kräfte und himmlischer Reiche im Bild bewirkt die Himmelsreise der Seele und ähnliches. Das Symbol stellt Wirklichkeit dar und bewirkt Wirklichkeit. Die Erlösung ist hier ein Werk der magisch-mysteriösen Analogie, während der Heilstod

des Christus — wenigstens ursprünglich — ein Sühnopfer, stellvertretendes Leiden des Gottesknechtes oder Vorbedingung der messianischen Erhöhung ist. Was die gnostischen Systeme sonst etwa von wissenschaftlichen Elementen enthalten, ist hineingewirrter griechischer Idealismus und Hypostasierung von Ideen. So oft sich christliche Kulte mit diesen berührt und vermischt haben mögen, die christliche Erlösung ist doch immer Erlösung durch Glaube und Hoffnung, und hinter allem steht die Gottesidee der Propheten. Es ist darum kein Zufall oder besonderer Kunstgriff, wenn das Alte Testament die Ausscheidung der »Gnosis« ermöglicht hat, soweit sie in die Kirche eingedrungen war oder aus dieser selbst hier oder dort sich entwickelt hatte. Sie wurde freilich überall auch nur insoweit ausgeschieden, als gerade dieser Gegensatz fühlbar wurde [1]).

So kann man in der Tat mit den Einen die Kirche vom Hebraismus her verstehen. Sie bringt insofern etwas Neues innerhalb der antiken Welt überhaupt, einerlei ob Ost oder West.

[1]) Zu dieser ganzen Methode der Scheidung sehe man das große Buch von Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; die geistvolle Studie von Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie, 1911; auch das Buch von G. v. Lukács, Die Theorie des Romans, 1916, enthält manche treffende Gedanken und Formulierungen; ⟨ebenso Benedetto Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, 1915, bes. S. 160 ff.⟩. Ueber die Durchbrüche solcher Erkenntnis bei den alten Theologen selbst s. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, 1909, auch meinen »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter«, 1914; auf eine Stelle des Clemens Alexandrinus, in der eine solche Erkenntnis aufdämmert, macht Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915, S. 259, aufmerksam; freilich geht für Clemens das christlich-logische Prinzip sofort wieder im Autoritäts- und Traditionsbegriff unter, was zumeist bei den Theologen die Erkenntnis der eigentlichen Sachlage verhindert. Das Buch von A. Dorner, Die Metaphysik des Christentums, 1913, fördert nicht, da es seinerseits die christliche Logik wieder mit der griechischen zusammenwirft. Kierkegaard hat seine Gedanken vor allem in der Schrift »Philosophische Brocken«, deutsch bei Diederichs 1910, ausgesprochen. Manches findet sich auch bei Dilthey, bes. in seinem Hegel-Buch, angedeutet. Auch Simmels »Rembrandt«, 1916, kann man vergleichen. Eine der meinen sehr ähnliche Analyse hat Schelling in seiner »Methode des akademischen Studiums« vorgenommen; sie ist von seiner eigenen identitätsphilosophischen »Konstruktion des Christentums« sehr verschieden; das hat er bei der gewaltsamen und schludrigen Genialität dieses Buches nicht beachtet oder nicht beachten wollen; später hat er bekanntlich beide Denkweisen kombiniert, ähnlich wie Malebranche, nur sehr viel ungenießbarer in der Form.

Allein auch die Andern haben recht, sobald man auf die Gesamterscheinung der Kirche sieht und vor allem das Ergebnis ihres ganzen großen Bildungsprozesses vor Augen hat. Dann erscheint sie nicht als die erobernde Kraft des Prophetismus und des Evangeliums, sondern als das Mittel, mit Hilfe dessen die Antike in schweren Leidenszeiten und in einer geistigen Gesamtumwälzung ihre eigensten Lebenstendenzen vollendet und ihre Bedürfnisse befriedigt hat. Dann denkt man nicht an die bekehrende Kraft einer fremden und neuen Religion, sondern an den Drang der zu ihr sich Bekehrenden, die eine Lösung alter eigener Entwickelungsspannungen bei ihr suchten und fanden. So gesehen ist sie dann allerdings das Endergebnis der Antike, ihr Uebergang aus dem heidnischen in das christliche Stadium, ganz einfach die christliche Antike. Es bedarf nur einer Erweiterung des Blickfeldes auf den ganzen Umkreis, aus dem heraus sie entstand und der ihr zuströmte, um dieses andere Bild zu zeigen.

Hier ist der entscheidende Vorgang der Bruch der großen Denker mit der Volksreligion, die Schaffung eines leise dualistischen, aber in der Teleologie des Ideenreiches die Gegensätze überwindenden Monotheismus. Er ist das Werk der sokratischen Schule, neben der die Stoa einen pantheistisch-ethischen Monotheismus von anderer, aber noch wirksamerer und ebenso wissenschaftlicher Art aufstellte. Wer dem nicht folgte, hielt sich an die wissenschaftliche Skepsis, die schon damals alle ihre Argumente erkenntnistheoretischer und historizistischer Art scharfsinnig durchgebildet und eine weltmännisch ruhige Ethik damit zu verbinden gewußt hatte. Die Volksreligion verblieb den Massen und den politischen Institutionen. Dieser letzte und wirksame Halt wurde nun aber aufgelöst durch die zweite Grundtatsache, die allmähliche Vernichtung oder Entwertung der Polis und der Nationalstaaten, auf deren Grund die Volksreligionen allein festen und natürlichen Boden hatten, durch die Entstehung der großen, schließlich im Römerstaate gipfelnden Imperien, die einer universalen Reichsreligion oberhalb aller Volksreligionen bedurften, indem sie zugleich diese letzteren tatsächlich entwurzelten. Mit diesem Vorgang hängt nun aber eine dritte Grundtatsache zusammen, die Loslösung der alten Volksreligionen von ihrem nationalen Boden, ihre Wanderung als entwurzelte Fragmente, die der Wind durch die Lande trug, verschiedenartig zusammen-

wehte und mischte und mit den spekulativen Bedürfnissen der Philosophie, mit Resten und Erinnerungen alter Mysterienkulte, mit der religiösen Sehnsucht kleiner Kreise zusammenblies. Hierbei hatte der alte Orient, der wirtschaftlich und politisch in größerer Ruhe und Gesundheit verblieben war und religiös und ethisch ein weniger verbrauchtes Kapital besaß, das Uebergewicht. Der Orient war ja überhaupt immer religiös lebendiger und produktiver als das Griechentum. Seine Nationalreligionen wurden auf der Wanderung zu neuen Mysteriengemeinden von freier persönlicher Gruppierung, von universalistischer Haltung, kultischer Erlösungskraft und philosophischer Geheimlehre, worin die griechische Spekulation religiös verarbeitet und umgestaltet wurde.

In der stillen Mischung dieser Strömungen ging es ein paar Jahrhunderte hin, bis die Steigerung des Elends in den römischen Bürgerkriegen und der mit dem Kaiserreich eintretende Friede die Menschen energisch zur allgemeinen ethischen und reformatorischen Selbstbesinnung brachten, in der man die alte Bürgerkraft und edle Literatur zu erneuern, die humanitäre Vernunftethik praktisch wirksam und den philosophischen Monotheismus fruchtbar zu machen strebte. Da zeigte sich nun aber die große Gefahr jeder ins Philosophische und Allgemeinbegriffliche gewendeten Religion, daß sie bei aller Erhabenheit und Tiefe ihrer Begriffe keine Fähigkeit der Organisation, der Massenwirkung, der erneuernden Kraft, der kultischen Gemeinschaft besitzt. Die Religion hat sich vom Kult getrennt, ins Reich der Ideen geflüchtet oder erhoben und dort in allgemeinen Idealismus oder vernünftige Aufklärung verwandelt, die den Weg zu Kult und Masse nun nicht wieder zurückfinden können. Es ist die große tragische Dialektik aller rein intellektualisierten Kultur: der Intellekt spiritualisiert die Religion und verliert dadurch den Zusammenhang mit den positiven Kräften und Institutionen, die ihrerseits bloß weiter vegetieren, von Massen und Politikern als unentbehrliche soziale Grundlagen festgehalten. Drohen diese Grundlagen zu brechen, dann beginnt in der damit bewirkten religiösen Verödung und Entkräftung die wissenschaftliche Religion und Ethik wieder den Weg zum Volk zu suchen. Sie kann ihn von sich allein aus nicht finden, holt daher alles heran, was ihr dienen kann, und kriecht gegebenenfalls auch in leer gewordene oder scheinende Schneckenhäuser, nur um überhaupt ein Gehäuse

zu haben. In dieser Lage griff man teils auf die alte Volksreligion mit all ihren Wundern und Geheimnissen zurück und allegorisierte sie zu einem synkretistischen Ausdruck wesentlich stoischer und dann platonischer Ideen, wobei man auch fremdartige orientalische Beimischungen oder uralte orphische und pythagoreische Ueberlieferungen nicht verschmähte. Das hat natürlich ein neues Leben nicht bewirkt, sondern nur das alte gefristet und die Beweglichkeit mannigfacher Uebergänge vorbereitet.

Viel wirksamer war die Beschlagnahme der vom Orient herüberdringenden, zu freien Mysteriengemeinden werdenden und nach spekulativem Tiefsinn dürstenden Religionspropaganda. Hier flammte eine wirklich religiöse Bewegung auf, der man sich enthusiastisch ergeben und in der man spekulative Metaphysik, vereint mit uralter Offenbarungsautorität und geheimnisvoller kultischer Erlösungskraft und freier brüderlicher Gemeinschaft, zu finden hoffen konnte. Dieses Mittel ist in der Tat das wichtigste gewesen und hat zu den großen Religionsgemeinden des Mithrazismus, des Gnostizismus, des Manichäismus, des Christentums geführt, die sich schließlich um die Seele der antiken Welt stritten. Aber auch in dieser selbst vollzog sich die Wandlung der Philosophie zur Religion, das Streben nach einem Analogon der Positivität und Wirklichkeitssättigung, die nur die kultische Religion darbietet. Seit Poseidonios durch die Vereinigung von Stoizismus, Platonismus und orientalisch-mystischen Einflüssen die Ideenbewegung der mittleren Stoa eröffnet hatte, bewegte sich langsam im Laufe zweier Jahrhunderte die wissenschaftliche Philosophie immer weiter von der positiven und empirischen Wissenschaft und von der weltlichen Skepsis und Aufklärung weg, um in einer vollkommenen Verjenseitigung des Gottesbegriffes zu enden, die Kluft zwischen ihm und der Wirklichkeit durch dazwischen gelegte Emanationsstufen auszufüllen und den durch diese Stufen emporsteigenden intellektuellen Prozeß durch die erlösende Mystik der ekstatischen Schau zu krönen. In der letzteren war das große Lockungsmittel aller Mysterien intellektualisiert und vergeistigt und in den Zusammenhang eines rein logischen Gedankengangs hinübergenommen, alles Mythische und Kultische zu Bild und Symbol gemacht; aber andererseits war damit doch ein Stück der Positivität, der völlig realen Gottesgemeinschaft und der völlig erlebbaren Erlösung behauptet. Der unwissenschaftliche Dualismus war in ein System der Stufenbildung hinübergebogen

und mit dem alten Monismus und Optimismus dadurch versöhnt. Die Ethik vermochte gleichfalls stufenweise die bürgerliche Ethik oder die justitia civilis, wie später die Christen es nannten, mit der rein religiös-spiritualistischen und asketischen Brüderlichkeitsethik zu verbinden, die auch hier für die wahrhaft Wissenden und Erkennenden aus der Gemeinsamkeit höchster Vernunfterlebnisse entsprang, wie das der Brief des Porphyrios an seine Gattin Marcella ergreifend bezeugt. Diesen Weg gingen seit dem erneuerten Elend des Zusammenbruches und dem neuen Hereinfluten des Orients in der Zeit der Severer die Geistvollsten und Besten, aber auch sie nicht ohne bald Anschluß an stärkere positive religiöse Mächte zu suchen, als die sich auch ihnen die alte Volksreligion und die neuen individualistisch-universalistischen Religionsbildungen zugleich darboten. Ihren eigentlichen Versuch selbständiger religiöser Reformation machten sie unter Julian, der sich denn auch als unhaltbar erwies. Aber das ist noch gar nicht alles. Den letzten Weg bei diesen Versuchen einer Rückkehr zur Religion bildet schließlich die künstliche politische Religionsbildung, die neben diesen naturgewachsenen Bewegungen einherging und von hellenistischen Schöpfungen wie dem ägyptischen Sarapiskult und dem entsprechenden Königskult bis zum Kult der römischen Kaiser und des römischen Staates sich erstreckte. Auch darin darf man nicht lediglich kalte politische Mache oder byzantinische Schmeichelei sehen. Es ist vielmehr der Ausdruck des antiken soziologischen Denkens, das sich eine Gemeinschaft nur auf religiöser Grundlage, unter göttlichem Patronat, auf Grund göttlicher Abstammung oder auf Grund des Gott-Königtums vorstellen konnte und daher die geheimnisvolle Irrationalität der Gemeinschaft und vor allem des unübersehbaren Großstaates in ein religiöses Wunder verwandelte, das in den Ahnen oder im König ehrfurchtgebietend sichtbar war. So hat man Augustus als den göttlichen Erlöser und Friedebringer der Welt gefeiert und in dem neuen Gott-König die alten Erlösungsweissagungen erfüllt geglaubt. Der fromme Virgil schuf dem Kaisertum seinen Abstammungsmythus, und die loyale Reichsgesinnung sah im Kaiserkult den einzigen wirklichen Kult des Ganzen, zu der die religiöse Verehrung abstrakter, das Reich schirmender Kräfte hinzukam, wie die Viktoria, in deren Altar ein Symmachus den Rest alter Römergröße religiös festzuhalten suchte.

Die erste dieser Strömungen hat mit dem Christentum nichts zu tun, das vielmehr seinerseits durch die radikale Intransigenz gegen alle solche Angleichungen sich von allen Religionsbildungen der Zeit unterschied, um so mehr aber die drei letztgenannten.

Als Krönung und Vollendung, Aufsaugung und Universalisierung der M y s t e r i e n b e w e g u n g konnte der Christuskult erscheinen, der in seinem Christus einen neuen Gott brachte und doch in diesem neuen, höchst konkreten Gotte nur den höchsten Gott selber sichtbar und menschlich werden ließ, der also höchste Positivität, urälteste Offenbarung, anschaulichste Autorität, höchste kultische Erlösungskraft mit allgemeinster, geistigster und reinster Vernunfterkenntnis Gottes verband, der in seinem Kulte die Teilnahme an seinem Sterben und Auferstehen, an seinem Leib und Blut und damit Reinigung, Sündentilgung und Jenseitsversicherung innerlich viel reiner und größer gab als die anderen ähnlichen Mysterien von sterbenden und auferstehenden Göttern. Hier gab es uralte und neueste Tradition zugleich mit individuellster und momentanster Produktion, gab es brüderliche Gemeinschaft und doch missionarischen Drang in die Weite und zur Menschheit, gab es reinste und strengste Ethik und mystisch-ekstatische Schau zugleich mit bürgerlicher Brauchbarkeit und Ehrbarkeit, alle Wunder und Geheimnisse zugleich mit der Befreiung von Aberglauben und Astrologie, orientalischen Tiefsinn und asketische Naturüberwindung zugleich mit religiöser Aufklärung und humaner Vernunftethik. Wie aus der palästinensischen Messiasgemeinde mit ihrem Glauben an den wiederkommenden Christus dieser universale, vom Judentum gelöste Kult einer neuen Erlösergottheit schon gleich am Anfang geworden ist und wie die mysteriösen Erlösungssakramente samt der kosmologisch-spiritualistischen Spekulation in die Gemeinde des Jesusevangeliums eingedrungen sein und es zu einer neuen Propaganda-Religion erst gemacht haben mögen, das ist heute nicht mehr zu erkennen. Es liegt bei Paulus und in dem ganz hieratisch-mystagogischen vierten Evangelium als Ergebnis bereits handgreiflich vor, und man wird sich stets vergeblich mühen, das Rätsel aufzulösen. Das Jesusevangelium ist eben tatsächlich in die Form und Analogie der Mysterienreligion eingeströmt und gerade dadurch zur Kirche, zur Wundereinheit aller Christusgemeinden der Welt in dem unsichtbaren und doch sichtbaren Christusleibe der Kirche

geworden. Eben damit aber erscheint die Kirche als Weiterführung und Aufsaugung der großen Mysterienbewegung, als die neue völlig individuell-freie und doch universal-menschheitliche Religions- und Kultgemeinschaft, nach der die Antike strebte. Erst damit ist das Evangelium eine »Religion« und zwar eine neue und doch uralte Religion geworden, der man sich anschließen und die zur religiösen Einheit der in religiösen Dingen teils konventionell, teils anarchistisch gewordenen Antike führen konnte. So gewann die Kirche auch erst einen Mythus, den das Evangelium noch nicht besessen hatte und den doch die Antike bedurfte, den Mythus von der Menschwerdung des Weltengottes, durch den sie alles Irdische und Menschliche, Frau und Kind, Geburt und Geschlechtsleben heiligte und vergöttlichte, Welt und Ueberwelt zusammenband mitten in der schärfsten Trennung; den Mythus von Tod und Auferstehung, die an sich nacherlebend der Gläubige in die göttliche Sphäre und in die Ewigkeit eingeht, zugleich eine Lösung des Theodizeeproblems, die viel tiefer griff als dereinst die Tragödie und später die stoische Vorsehungslehre; den Mythus von der Tilgung der Sünde, des Gesetzes, aller religiösen Partikularität in dem Christustode, wodurch sie die vollendete Freiheit des individuellen Geistes und seine alleinige Bindung in der Liebe begründete. Damit blieb freilich alles verbunden, was Evangelium und Propheten an Ethisch-Großem und an gläubiger Zukunftsspannung enthielten, was schlichter Synagogendienst neben sakramentalem Kult und kultischer Mystik mit sich brachte; und in der beide Elemente zusammenschmelzenden Idee des reinen, gottinnigen Glaubensvertrauens als des letzten Kernes aller Frömmigkeit ergab sich überdies eine gewaltige Kraft neuer religiöser Innerlichkeit. Aber für den Standpunkt der Antike war es eine neue Mysterienreligion; und, soferne sie in einer solchen die Lösung ihrer religiösen Krisis suchte und fand, war die neue Religion die aus ihren eigensten Tendenzen hervorwachsende und sie vollendende Lösung der Krisis. So erschien sie zunächst freilich nur den in dieser Richtung überhaupt allein interessierten Unter- und Mittelschichten. Ihre literarischen Denkmäler sind daher, abgesehen von den genannten beiden Großen, mehr als bescheiden, unklar und verwickelt. Aber sie alle bezeugen, bald mehr apologetisch nach außen bald mehr erbaulich nach innen, diesen Mysterien-Charakter bis auf den letzten Autor dieser Art, den griechischen Bischof von Lyon Irenäus, der den Kampf gegen

die verwandten und parallelen, vielfach mit der Kirche sich mischenden gnostischen Mysteriengemeinden führt, indem er, an der neugeschaffenen christlichen Büchertradition wie an einem Geländer sich hintastend, von Zeit zu Zeit an wichtigen Punkten seine Predigten gegen diese Teufelsäffungen der reinen Wahrheit hält.

Mit dem Ende des großen Kaiserfriedens im dritten Jahrhundert stieg das Elend von neuem an, mit dem Elend das philosophische Trostbedürfnis auch der Oberschichten und mit diesem die religiös-spiritualistische Wendung der Philosophie zu jener Denkweise, die man Neuplatonismus nennt. Gleichzeitig waren die Christen inzwischen aus der Unterschicht emporgestiegen in die von Bildung und Besitz und damit weithin sichtbar und fühlbar geworden. In dieser Lage sprang die philosophische Bewegung auf das Christentum der Kirche über und schlossen sich eine große Zahl literarischer Philosophen der Kirche an, wie umgekehrt die Kirche eine vornehmere christliche Literatur und Philosophie zu entwickeln begann, die jene religiöse Philosophie oder die eigentliche, nun nicht mehr mysterienhafte, sondern griechisch-wissenschaftliche Gnosis in sich aufsog und dem Heidentum nur die unbekehrbar strengen Männer der ungebrochenen Wissenschaft oder die Romantiker der philosophischen Regeneration der Volksreligion übrig ließ. Der griechische Idealismus scheint nun mit der Kirche eins geworden und befreit wenigstens ihre wissenschaftlichen Kreise von dem orientalistischen Mythus und der Disziplinlosigkeit der Pneumatiker. Nun erschien die Kirche als die autoritative und kultische Massenanstalt, in der unter der allegorischen Hülle des Mythus und des Symbols die reine Vernunft erkannt und gelehrt wird und die Arbeit der Antike an dem Begriffe eines höchsten, rein geistigen, absoluten Gutes endlich zur Ruhe, Fülle und Kraft kommt. Die Kirche ist die Vollendung, die Schutzhülle und die Erziehungsanstalt des Idealismus. Die großen Idealisten dieser Spätzeit münden daher mit wenig Ausnahmen in die Kirche ein, oft wie Augustin nach langer Irrfahrt durch die verschiedenen Sekten und Schulen der Zeit. Eröffnet haben diesen Weg zunächst mit relativer Selbständigkeit die philosophischen Theologen von Alexandria, die dabei eine Schule und Schulüberlieferung ähnlich den philosophischen Schulen und Lehranstalten erzeugten und voraussetzten und die mit dem großen Origenes das Urbild dieses christlichen

Idealismus oder idealisierten und logisierten Christentums hervorbrachten. Ihm folgten die orientalischen Theologen mit immer steigender Annäherung an die neben Origenes hochgekommene, in Wahrheit nahe verwandte, heidnisch-neuplatonische Philosophie. Das Abendland folgte mit den gräcisierenden Theologen Hilarius und Ambrosius und brachte seinerseits den geistvollsten und innerlich lebendigsten von allen, den christlichen Idealisten Augustin, hervor. Dabei fehlte es nicht an Reibungen und Unstimmigkeiten, Verworrenheiten und Gewaltsamkeiten sowohl der Theorie als der Praxis, aber der Eindruck setzte sich doch durch, daß damit die Philosophie des höchsten Gutes und damit die Grundtendenz der nachsokratischen Philosophie zu ihrer praktischen Erfüllung und die Antike zu ihrem naturgemäßen Ziele kommt. Der griechische Logos ist in der Kirche Fleisch geworden. Was der Hochmut der Spekulation nur unsicher und uneinheitlich erstreben konnte, das empfängt die Demut des Glaubens in voller Kraft, göttlicher Einheitlichkeit und massengestaltender Organisation. Die Erlösung durch Denken und Erkenntnis ist in der kirchenstiftenden Menschwerdung des göttlichen Gedankens nun endlich wieder lebendiger und alle einigender Kult geworden.

Hundert Jahre nach der Ausbildung der Kirche zur Erlösungsanstalt des Logos ist der Auflösungsprozeß des Reiches an die äußerste Grenze gekommen und die religiöse Grundlage der Reichsbildung endgültig brüchig geworden auch für die Politik. Da mündet die Kirche auch in die letzte der oben genannten Strömungen, in die Bildung einer das Reich erhaltenden Reichsreligion, ein. Als Parallele oder auch als Gegensatz war dieses Problem längst vorhanden. Der Kultgott der Christen erhielt frühzeitig die Heilandsprädikate der vergöttlichten Kaiser und der diadochischen Gott-Könige. Christuskult und Cäsarenkult sind die schroffen Gegensätze der Apokalypse. Dann feierte Melito das Werk der Vorsehung, die die Geburt des Kaisertums und der Kirche in einem Zeitmoment bedeutungs- und zukunftsvoll vereinigt habe, und andererseits war die Verweigerung des Kaiserkultus die eigentliche Staatsgefährlichkeit und Vaterlandslosigkeit dieser Reichsfeinde. So näherten sich beide Kulte teils in der Aehnlichkeit, teils im Gegensatz. Konstantin hob die Reibungen auf und gründete die religiöse Reichseinheit auf die Kirche. Damit schien die Kirche in das letzte und zentralste Lebensbedürfnis der Antike eingetreten zu sein und auch dieses sich in

ihr zu vollenden. Dafür leistete ihr der Staat den Gegendienst, sie durch seine Gewalt dogmatisch, kultisch und administrativ zu einigen, was sie aus eigener Kraft nie vermocht hätte. Die Welt schien am Ziel und, solange sie noch dauern würde, schien es nur ein Reich und eine Religion zu geben. Auch hier blieb manche Reibung und Unklarheit, brach die im Grunde bestehende Unvergleichbarkeit beider nun verkoppelten Institutionen oft grell genug hervor. Aber das schien zu den Mängeln einer sündhaften und auch in dem neuen Kaiserfrieden noch schwer gedrückten Welt zu gehören und erst dann enden zu sollen, wenn der Logos und Gott-Mensch das Ende der Dinge und damit die Civitas Dei vom Himmel bringen würde.

Es ist überflüssig, diese Dinge hier weiter zu verfolgen. Die engste Verbindung, ja das scheinbare oder tatsächliche Herauswachsen aus dem Hellenismus liegt ja überdies offenkundig in den großen Ergebnissen vor: in dem trinitarisch-christologischen Dogma, welches zugleich das einzige wirkliche Dogma der Kirche ist; in der Lehre vom göttlichen und natürlichen Sittengesetz oder dem christlichen Naturrecht; in der magisch-spekulativen Erlösungsidee, schließlich in der ganzen hierurgischen Heilsanstalt der Kirche selbst, ihrem Kultus, ihren Festen und ihrem Kirchenrecht. Die Trinitätslehre ist eine Verbindung der spätplatonischen Emanationslehre, die vom Absoluten durch den Nus oder Logos zur Weltseele und dann erst durch diese hindurch zu der geformten Sinnlichkeit bis an die Grenze der reinen Materie sich herabsenkt, mit der alten christlichen Dreiheit des Schöpfergottes, des Messias und des von ihm nach seiner Auferstehung ausgegossenen Geistes. Indem das göttliche Erlösungsmoment in dem christlichen Kultheros als Menschwerdung des Logos und damit der göttlichen Vernunft überhaupt bezeichnet wurde, wandelte sich diese christliche Dreiheit in eine metaphysische Spekulation, die der Untergrund des kirchlichen Glaubens und der ganzen theologischen Spekulation wurde, die aber doch wieder vom Gemeindeglauben ihres ursprünglichen metaphysischen Sinnes nach Möglichkeit beraubt und damit zum absoluten Geheimnis gemacht wurde. Diese Rückbildung zum Geheimnis ist vor allem das Werk des Athanasios. So wurde denn auch der Christuskult ein metaphysisch-logisches Problem, das die Verknüpfung des Logosmomentes mit dem endlichen und historischen Persönlichkeitsmoment in Jesus behandelte und zwi-

schen einem doketischen Gespenst und der Psychologie eines absolut gotteinigen Menschen nur in dunklen Worten die richtige Mitte fand. In diesem Hin- und Widerspiel hatten alle Streitigkeiten ihren Grund, und das Dogma von Chalcedon ist nur eine feierliche Zusammensprechung der Gegensätze.

Ganz ähnlich, nur bedeutend kampfloser, steht die Sache mit dem christlichen Naturrecht; es ist auf dem Gebiete der Ethik die Parellele zu der Trinitätslehre auf dem Gebiet der Metaphysik. Das christliche Ethos des Dekalogs schien der Kirche identisch mit dem stoischen Naturrecht, wie dieses im Urstand ein absolutes Ideal und wie dieses im gegenwärtigen Weltstand ein relatives und kompromißhaftes, von wo man auch das Recht des Staates, des Krieges, des Handels und der Familie herleiten konnte. Die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit und die kosmopolitische Menschenliebe waren zugleich mit der Anerkennung des Staates als der nützlichen Disziplinierung der Selbstsucht und Sünde der Inhalt dieses Naturrechts. Systematik in diesen Dingen suchte und bedurfte man nicht; so gingen Plato und Aristoteles, Stoa und Seneca, römische Juristen und stoische Idealbilder der Monarchie, Altes Testament, Weisungen Jesu und Bestimmungen des kirchlichen Rechtes und der Sitte ziemlich bunt in diesem christlichen Naturrecht durcheinander. Klar war nur, daß auch hier die christliche Idee lediglich die göttliche Autorisation und Kräftigung der hellenischen Erkenntnis war.

Noch weniger in die Regionen der Theorie reicht das dritte Ergebnis, die Erlösungsidee, die im Grunde nur als Stimmung und Selbstverständlichkeit die Realität der Kirche erfüllte. Auch hier stammt Wort und Gedanke mehr aus dem Hellenismus als aus der christlichen Urüberlieferung und Urempfindung [1]). War die Erlösung für Jesus die Aufrichtung des

[1]) Die Herkunft der Erlösungsterminologie aus dem Hellenismus ist heute anerkannt, s. Wendland »Soter« in Z. f. Neutest. Forschung 1904 und seinen kleinen, aber sehr interessanten Aufsatz »Hellenistic ideas of salvation in the light of ancient anthropology« im American Journal of Theology 17, 1913. Sie ist m. W. überhaupt nicht sehr tief in die christliche Sprache und Denkweise eingedrungen, jedenfalls nicht im Westen. Im Mittelalter spielt sie keine entscheidende Rolle, im Protestantismus fehlt sie ganz, wo an ihrer Stelle die Rechtfertigung und Versöhnung steht. Eine größere Rolle spielt sie im Pietismus. Entscheidend geworden ist sie erst durch Schleiermacher, der das Christentum als Erlösungsreligion bestimmt und es damit in eine Metaphysik des Werdens

Gottesreiches beim Kommen des Menschensohnes und straffte sich hier alles auf die Zukunft, war sie bei Paulus die versöhnende und das Gesetz tilgende, aber doch nur vorbereitende Wirkung des Christustodes, so wurden nun diese Gedanken aufgezehrt in der Anschauung von einer fertigen, hinter uns liegenden Heilsstiftung in der Menschwerdung des Logos, mit der die Rückkehr der Seelen zu Gott, ihre Logisierung und Unsterblichkeit, ihre Gottwerdung und Entsinnlichung in Gang gebracht war, um durch die vom Gottmenschen gestifteten Sakramente immer von neuem belebt, gesteigert und wiederholt zu werden. Die Erlösung ist die neuplatonische Remanation der Seelen im Schauen und Erkennen des Logos, stufenweise sich vollziehend, aber begründet auf die Wunderleistung des Gottmenschen und durchwirkt von immer neuen Wundern. Idee und Wunder sind auch hier einen unlöslichen Bund eingegangen. Kosmologischer Dualismus, abstrakte Sündentheorie und das Bedürfnis, dem Gottmenschen eine alles umwandelnde fertige Heilstat zuzuschreiben, haben das Gottesreich in die Erlösung und die Gemeinde des kommenden Gottesreiches in eine Erlösungsanstalt verwandelt, die den Geist aus der Uebermacht der Sinnlichkeit und Endlichkeit durch ihre Gnadenmittel und durch Erkenntnis befreit. Davon ist denn auch die Selbstanschauung der Kirche selbst erfüllt, die es zu einem Begriff und Dogma ihrer selbst zunächst noch gar nicht brachte, da sie ja als das organisierte Wunder alle umfing, durchdrang und leitete. Sie ist eine universale Mysterienanstalt geworden, das religiöse Korrelat des universalen Staates und mit diesem durch das Pontifikat der christlichen Kaiser zum Cäsareopapismus zusammengeschlossen, die echte und rechte Erfüllung der Zeiten, die zu schauen selbst die Engel gelüstet. Dazu kommt schließlich der Kult, der ein echter und rechter Mysterienkult geworden ist, ein großes Sakrament, das sich in viele kleine ergießt, die genießbare Gegenwart und Anschaulichkeit des Wunders, in Liturgie und Gesang der Erbe der griechischen Festfeier, in der Predigt der Erbe der griechischen Rhetorik. Der Pseudo-

---

der Vernunft aus den sinnlichen Hemmungen heraus eingliedert, wie einst die alten christlichen Platoniker. Von da stammt in der modernen Religionsphilosophie die Kategorie der »Erlösungsreligionen« und die Einreihung des Christentums in diese, eine Gewohnheit, die dem Verständnis nicht sehr förderlich war und ist. Die Sache verdiente eine sprachgeschichtliche und dogmengeschichtliche Untersuchung.

Areopagite ist der Jamblichos dieses Kultes geworden, und die großen christlichen Feste, Weihnachten und Ostern, scheinen in Festzeit und Ritus den hellenischen Kulten nachgebildet oder auf sie übergepflanzt. Der Kult der Märtyrer und Heiligen setzt den antiken Polytheismus, den Toten- und Heroenkult fort und schiebt sich wie dort zwischen das allzu transzendent gewordene Absolute und die Bedürfnisse des Menschen. Davon ist aller katholische Kult bis heute voll. Die Christen beten heute noch mit den Worten und vielfach wohl auch mit den Gefühlen des spätantiken Menschen [1]).

So gesehen erscheint in der Tat die Kirche als das naturgemäße Endergebnis der Antike. Aber der Schein wird als Schein erkennbar, sobald man sich der ersten Entwickelungslinie erinnert. In Wahrheit ist die Kirche keine reine Entfaltung des Evangeliums, aber auch keine solche des Hellenismus. Alle die einlinigen und geradlinigen Entwickelungstheorien, die heute so beliebt sind und zu den Vorurteilen moderner Rationalisierung der Ge-

---

[1]) Diese Darstellung beruht auf den Forschungen von Usener, Cumont, Boll, Dieterich, Norden, Reitzenstein, de Jong, Wendland, J. Weiß, Wrede, Lucius, Bousset, Heitmüller, Anrich, Lietzmann. Eigene Mitarbeit habe ich nur an einem sehr kleinen Teil leisten können, der in meinem schon erwähnten »Augustin« und meinen »Soziallehren« steckt. Den Begriff der »christlichen Antike« hat stark übertreibend der Archäologe L. v. Sybel geprägt. Er hat ihn von der altchristlichen Kunst aus gewonnen, die freilich eine Sache für sich ist. Wie weit auf dem Gebiete dieser naturgemäß mit Stoff und Technik der Ueberlieferung und mit starken Anregungen des Orients arbeitenden Kunst der eigentümlich christliche Geist zutage tritt, ist eine besonders schwierige Frage. Darum habe ich hier völlig davon abgesehen. In Ravenna und Konstantinopel bekommt man doch wohl einen gewissen Eindruck davon. Ich wage aber nicht ihn zu formulieren. Eine eigentlich und rein christliche Kunst hat es wohl überhaupt, außer etwa in der Musik, nie gegeben, weil das Verhältnis der christlichen Idee zur Sinnlichkeit immer ein problematisches ist und weil die reale Kunstübung doch immer in realeren Volksbedürfnissen und Anlagen ihren Grund hat. Es kann sich also wohl immer nur um eine gewisse Einflößung christlichen Geistes handeln, die sicherlich im Mittelalter sehr stark war aus sehr tiefen, nicht rein im Christentum liegenden Gründen, die aber nicht hierhergehören. — Ueber die griechische Religionsgeschichte orientieren das große Meisterwerk Erwin Rohdes »Psyche«, [3] 1910 und seine Heidelberger Rektoratsrede »Die Religion der Griechen« 1894, der glänzende Abriß von v. Wilamowitz im Jahrbuch des Hochstiftes zu Frankfurt 1904 (auch »Reden und Vorträge« [3] 1913) und Gruppe, »Griechische Mythologie und Religionsgeschichte« 1906.

schichte gehören, sind hier unmöglich. Sie ist auch kein Abfall des reinen Evangeliums zur griechischen Religionsphilosophie und kein solcher der griechischen Mystik zum Mythus und Wunder. Sie ist vielmehr das Sammelbecken, in das alles zusammenströmt, und gerade erst dadurch die historisch wirksame Kirche oder die neue Christusreligion. Es liegt nichts rein Christliches vor ihr, zu dem sie erst hinzukäme und das der eigentliche Kern wäre, von dem sie wieder abgelöst werden müßte. Erst die Kirche ist das Christentum. Aber dieses Christentum ist dann auch nicht der fremde Gast, der in die Antike hineinträte und ihr nur eben möglichst sich anpaßte, sondern es besteht gerade aus den antiken Menschen selbst und zieht seine Lebenselemente aus der Umwelt. Hier ist nichts zu scheiden und zu trennen. Denn es ist ein neuer Geist, der sich im alten Material seinen Leib baut, und alles hängt darum zusammen wie ein lebendiges Wesen.

Die Kirche ist also der Abschluß der abendländischen und der vorderasiatischen Antike zugleich, die Synthese von Orient und Occident, das Endergebnis der Geschichte der Mittelmeerwelt, eine neue Menschheitsorganisation auf den Trümmern der alten Organisationen und dann im Bunde mit dem diese Trümmer politisch vereinigenden Imperium, das Zwischenglied zwischen antiker und moderner Welt. Daher ist sie, wie v. Harnack treffend sagt, die Complexio oppositorum. In ihr ist Aeltestes, Altes und Neues, ist Verwerfung des Staates und Anerkennung, Geringschätzung der Wissenschaft und Selbstidentifizierung mit ihr, Gegensatz gegen die Kultur und Bejahung der Kultur, geistigster Idealismus und massivster Sakramentalismus, radikaler Individualismus und organisiertestes Gemeinbewußtsein, ethische Strenge und überethisches Gnadenbewußtsein, Mystik und Aufklärung, Autorität und Freiheit, Glaubensbund und Heilsanstalt, Gleichheit und Ungleichheit, Revolution und konservativste Erhaltung, zukünftige Erlösung und vollzogene Heilsstiftung, neue Liebe und neuer Haß, Gottes- und Teufelsglaube, erhabenste Geistesfreiheit und bunteste Superstition, Pessimismus und Optimismus, Skepsis und Gewißheit.

Empfindliche Reibungen zwischen diesen Gegensätzen sind nicht ausgeblieben, aber es fehlten Kraft und Bedürfnis zu einer einheitlichen Systematik des Denkens wie des Handelns. Das einzige Mittel, wodurch man der Selbstaufhebung in den Gegensätzen entging, war ihre Verwandlung in Stufen, die von der Auto-

rität zur Freiheit, vom Sakrament zum geistigen Sinn, von der Unmündigkeit zur Reife emporführen, wie ja auch die Neuplatoniker die metaphysischen Gegensätze des Weltprozesses und die ethischen des persönlichen Lebens als Stufen zu begreifen lehrten. Eine alte überreife Welt enthält stets mit vielen Ueberlieferungen auch viele Gegensätze und wird immer darnach trachten, diese Gegensätze in Stufen zu verwandeln, durch die hindurch man zum eigentlichen Einheitsgehalt der Zeit gelangt. Nur wurde von den Theologen nirgends eine wirkliche innere Dialektik in diesem Stufengange aufgewiesen, was doch die Neuplatoniker taten, und behalf man sich daneben auch mit verschiedenen Berufungen, Charismen und Bestimmungen, wo dann, wie in allem rein Supranaturalen, keine Einheit mehr nötig war, weil sie durch die Formeinheit des irrationalen Wunders ersetzt ist. Im übrigen lebten sich die Gegensätze praktisch zusammen und glichen sich tatsächlich untereinander aus.

Man könnte darin den Synkretismus einer ermüdeten Zeit sehen, die alles, was sie noch besitzt, auf einen Haufen wirft und sich an das Uebernatürliche in allen seinen erreichbaren Aeußerungen klammert. Aber in Wahrheit ist es kein Synkretismus, sondern eine ungeheure, über die frühere Einfachheit und Geschlossenheit des Daseins weit hinausgehende und darum zur organischen Systematik unfähige Synthese. ⟨Dazu kommt, was ähnlich schon für die Unklarheiten des Verhältnisses von Staat und Kirche galt, daß diese ganze Welt ja in der Erwartung des Endes lebt und die Trübungen des diesseitigen Lebens als ebenso selbstverständlich empfindet wie den Uebergang aus diesem Interim in eine kommende Reinheit und Klarheit der Gotteswelt, die keine Vernunft vorausnehmen kann. In gewollter und bewußter Unklarheit mischt daher die Zeit ihre Elemente so unbefangen und so zukunftsträchtig.⟩ Es ist ein Werden des Neuen in tausend Gegensätzen und gerade durch diese Gegensätze. Es ist der ⟨dunkle⟩ Mutterschoß einer kommenden Welt, wie es die überreife Frucht einer absterbenden Welt ist. Alles ist hier Frucht und alles ist Samen. Die Einheitlichkeit des Lebensgefühls, die in der Paradoxie sich zusammenfassende Umklammerung aller Gegensätze, ist trotz alledem vorhanden. Und darin liegt nun gerade die universalhistorische und kulturphilosophische Bedeutung, daß Geist und Erbe der Antike mit einem neuen Moment intensiver Unendlichkeit des Seelenlebens

vereinigt sind, daß damit die doppelseitige antike und christliche Grundlage und die immer neue Lebensspannung der modernen Welt begründet sind. Alles, was diese seit Beginn der germanisch-romanischen Völkerwelt bis heute Neues und Andersartiges dazu erworben und geschaffen hat, wird stets von neuem in eben diese Grundspannung hineingezogen, und aus all diesen Kreuzungen erst entstehen die großen Leistungen und Probleme unserer modernen Kultur. Die moderne Welt hat eine Bewegtheit, Tiefe und Gegensätzlichkeit in sich aufgenommen, die die Antike nicht kannte und die ihr Wesen ist, das nur mit ihr selber untergehen kann.

Gegen eine solche höchst positive Einschätzung der Kirche könnte man nun aber einen Punkt geltend machen, der bisher nur von Fall zu Fall sichtbar geworden ist, der aber in Wahrheit eine grundsätzliche Bedeutung hat und für viele jede positive Bewertung aufhebt. Das ist der Umstand, daß das Ethos eben dieser Kirche ein wesentlich asketisches gewesen ist und als solches sich immer schroffer enthüllt hat. Es ist die Anklage auf Lebensverneinung und Sinnenfeindschaft, die ihren modernen Gegnern und Beurteilern so geläufig ist und die in der Tat lediglich eine Kulturverneinung, aber keinerlei Kulturbegründung bedeuten zu können scheint. Und ist das letztere in Wahrheit ja gar nicht ganz zu leugnen, so scheint eben hierin die empfindliche Schranke der Kulturbedeutung der Kirche zu liegen. Aber gerade das wäre eine vollständige Verkennung des Wesens der Kirche, der sie bedingenden welthistorischen Lage, der aus ihr hervorgehenden Entwickelungen und vor allem der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Askese überhaupt. Das ist ein Punkt von höchster Wichtigkeit.

Das Wort »Askese« stammt aus der Philosophie, von den Kynikern und Stoikern, und bedeutet zunächst die systematische Tugend- und Willenserziehung in ihrer Aehnlichkeit mit der militärischen und sportlichen Disziplinierung des Körpers und Willens. In jenem erweiterten Sinn und Sprachgebrauch, der schon bei Clemens und Origenes und vor ihnen bei einigen Gnostikern zutage tritt, bedeutet es dann sehr viel grundsätzlicher den Bruch mit der Welt, die Brechung des natürlichen Trieb- und Bedürfnislebens zugunsten eines heiligen gottgeweihten Lebens. Von da aus hat sich sein Sinn schließlich ausgeweitet zu jeder Brechung des natürlichen Lebens, die gegenüber dem jeweiligen normalen

Durchschnitt der sittlichen Selbstbegrenzung eine übernormale Verleugnung der Natur bedeutet. Motive, Sinn, Folge, Stärke und Konsequenz können dabei ganz verschieden sein; aber selbstverständlich ist die Richtung auf Steigerung und Uebermaß sowie die auf Verbindung mit einer übersinnlichen Metaphysik, die das Opfer oder die Ausschaltung des gemeinen sinnlichen Lebens fordert. So kommt sie dazu, neben der Methodik streng geregelter Zucht und neben der Superstition magischer Rücksichten allen Kampf gegen Fleisch und Blut, die selbstverzichtende Demut, die gewollte Armut, die sexuelle Enthaltung, das steigende und verinnerlichte Sündenbewußtsein, die Kulturverneinung, die Weltflucht, die Abtötung der Sinne, das einsame Leben, die Vorbereitung der Ekstase, die Sinnenüberwindung und Gottähnlichkeit des Gnostikers, den Kampf mit Teufel und Dämonen und, was weiter in dieser Richtung liegt, zu bedeuten. Hier gibt es keinen einheitlichen Begriff. Es gibt nur eine sich beständig steigernde Tendenz des Radikalismus, wenn einmal das Seelenleben einer Zeit diese Richtung eingeschlagen hat, eine beständige Mischung und Verstärkung aller Motive, einen Drang nach metaphysisch-religiöser Begründung dieser Lebensrichtung, wie umgekehrt jede religiöse Vertiefung, die Zusammenfassung der übersinnlichen Welt zur letzten Wahrheit und Tiefe der Wirklichkeit und zur höchsten Forderung an den menschlichen Willen, von sich aus solchen Gegensatz gegen Welt und Kultur hervorbringt und alle vorhandenen asketischen Richtungen an sich zieht. Es gibt keine in sich gesammelte und verselbständigte Religiosität ohne Dualismus von Irdischem und Ueberirdischem, ohne Brechung des natürlichen Selbstverlasses, ohne überweltliches höchstes Gut; nur der moderne kulturfreudige Protestantismus, die moderne künstlerische und wissenschaftliche Weltfrömmigkeit und die in ihrem metaphysischen Rückgrat gebrochene Religion Chinas kennt keine Askese; sie sind aber auch nicht stark als Religion. So ist es für die Spätantike der gleiche und gemeinsame Grund, der sie zur universalen und vertieften Religion sich wenden läßt und der die Askese hervorbringt. Aus eben diesem Grunde mischen sich in der Askese genau so wie in dem religiösen Endergebnis selbst die allerverschiedensten Kräfte und Strebungen, und man kann der Askese gegenüber genau dieselbe Fragestellung wiederholen, die man an die Kirche als Ganzes richten muß, ob sie das naturgemäße

Ergebnis der sich zu Ende lebenden und tief erschütterten Antike oder ob sie eine aus dem Orient eingeschleppte, die Antike erst erobernde und entkräftende Zerstörung ist.

In Wahrheit münden auch hier verschiedene Strömungen zusammen von Ost und West und ist das Ergebnis auch nur sehr bedingt ein einheitliches. Aus dem innersten Wesen des Hellenentums heraus kommt sogar einer der wichtigsten Ströme, der Platonismus, der seinerseits an diesem Punkte die philosophische Spekulation mit den Einflüssen älterer hellenischer Erlösungslehren, die freilich kleinen Sondergemeinden angehörten, vereinigte. Es war das keine eigentliche Askese, sondern nur eine pessimistisch-dualistische Weltstimmung mit strengen Anforderungen an die Lebenshaltung des Individuums wie der Gesellschaft, eine Auseinanderhaltung der Welt der vollkommenen Wesenheiten des Begriffes und der Erkenntnis gegenüber der trüben und leidenschaftlichen Welt des Sinnenlebens, die nur der reine Denker für sich und die Gesellschaft erlösend überwindet. Die Kluft zwischen der göttlich-ewigen und der menschlich-vergänglichen Welt ist geöffnet, die zwar für den Denker in der Erkenntnis der Schönheit und Harmonie der Welt und für den Handelnden in der Aufrichtung der wahren Polis sich wieder schließt, die aber doch stets sich von neuem zu öffnen bereit ist und dabei immer schroffer und schwerer überwindlich wird. Es ist eine dem in seiner Reinheit verselbständigten, aber gänzlich als Erkenntnis gedachten Religiösen zugewandte Lebenshaltung, bei der Welt festgehalten durch den Zusammenfall des theoretischen Denkens und der ästhetischen Schau, noch ohne planmäßige Systematik der Willenserziehung und noch ohne Aufhebung der Sinnlichkeit, aber doch von einem tief dualistischen, bereits das Fleisch dämpfenden Grundzug.

Ihre Wirkungen kamen in breiterem Umfange allerdings erst zutage, als die mittlere Stoa den platonischen Dualismus in sich aufgenommen hatte und damit, wie es scheint, auch Einwirkungen des viel tiefer greifenden orientalisch-gnostischen Dualismus vereinigte. Gottes- und Erlösungssehnsucht, Bedürfnis nach alten Offenbarungen, asketische Enthaltungen verbinden sich damit, ohne daß der alte wissenschaftliche Trieb der Erlösung durch Erkenntnis und der Trieb nach ästhetischer Einheit des Alls aufhörte. Der letztere bleibt bis in die äußerste Askese der spätesten Zeit, indem die reine, unsinnliche, absolute Schönheit gerade Gegen-

stand der asketischen Kontemplation wird und der gebildete Mönch gerade in der Entsinnlichung die höchste Schönheit an sich sucht und findet. Von hier aus geht der Weg zum Neuplatonismus, der die Kluft zwischen wahrem Sein und endlich-sinnlicher Wirklichkeit unermeßlich erweitert und, obwohl er sie mit Zwischenstufen wieder ausfüllt und in deren harmonischem Durcheinanderscheinen die Schönheit der Welt behauptet, doch neben die bürgerliche Sitte und Moral die höhere der Gott Erkennenden und Gottgeweihten, der im Denken sich erlösenden Philosophie stellt. Sie hat nun auch bereits die Züge der Askese und Abstinenz in hohem Grade und mischt sich bald mit allen asketischen Strömungen der Zeit. In dieser Philosophie, die nun gleichbedeutend mit Askese und Gottesschau ist, leben die großen orientalischen Theologen des vierten Jahrhunderts. Weniger philosophisch, mehr praktisch werden die gleichen Gedanken fortgeführt und entwickelt von den Neupythagoräern, die in der Philosophie nur die praktische Erlösung zur Heiterkeit und Ruhe der vollen Gotteserkenntnis suchen und diesem höchsten Gute in der Seele Raum schaffen durch asketische Brechung der Sinnlichkeit. Hier findet sich schon der allgemeine, zur Weltflucht bestimmte Sinn des Wortes »Askese«, schon die technische Bedeutung der »Apotaxis« als der Selbstabscheidung vom Weltleben und die Sitte des einsamen Zellenlebens, ja sogar vermutlich schon die cönobitische Asketenvereinigung. Ein auf solche Gedanken gestimmter Bios des Pythagoras hat der Lebensbeschreibung des Antonius, des Begründers des christlichen Mönchtums, durch Athanasios zugrunde gelegen.

Ganz anderer Art ist ein zweiter Strom, derjenige, aus dem der Name der Sache auftaucht und schließlich den verschiedensten Erscheinungen zugeführt wird. Es ist die kynische und stoische Lehre vom naturgemäßen Leben, die systematische Schulung und Bearbeitung des Willens zur Herrschaft des sich selbst genügenden Geistes über Körper und Schicksal, das Ideal der Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit von allen Verwickelungen und Lasten der Kultur, die Sehnsucht nach Einfachheit, Klarheit und Unbedingtheit der Lebensführung, die nur in sich selber ihren Schwerpunkt haben soll. Dahinter steht eine Metaphysik des reinen und klaren Gesetzes der Natur, das der Welt Einheit, Zusammenhang und Zweck gibt und das in der

Lebenshaltung der Menschen die Einheit und Geschlossenheit der Welt, die völlige Einheit des sinnlichen und des geistigen Prinzips, wiederholt und ausgewirkt sehen will. Das führt naturgemäß zur Aufsaugung des sinnlich-körperlichen Prinzips in das mit ihm wesenhaft identische geistige Prinzip. Autarkie und Apathie, Herrschaft und Würde des Geistes, Erhabenheit über alles bloß Aeußere und Zufällige, allgemeine Schätzung der Vernunft in allen Menschen, Gleichgültigkeit gegen äußeren Glanz und äußeres Unglück ist hier das Ideal des Weisen, dem jeder nach Vermögen nachzustreben hat und das die Kosmopolis aller Vernünftigen miteinander verbindet. Das ergibt die Forderung einer Art Bekehrung zur richtigen Einschätzung der wahren Lebenswerte, eine Abwendung von dem allgemeinen Leben, eine methodische Willensschulung des Verzichtes und der Selbsterziehung, eine Wiedergeburt zu gesammelter und von der Welt unabhängiger Kraft. Einkehr, Selbstprüfung, Selbstbetrachtung, Tagebuch und Selbstgericht, strenge Enthaltung in Kleidung, Wohnung und Ernährung bis ins kleinste hinein geregelt, Kampf gegen die sexuelle Verwilderung, oft pessimistische Resignation angesichts der unbesiegbaren menschlichen Leidenschaft und Unvernunft, Scheidung der Weltmenschen und der höher strebenden Geistesmenschen und des vollendeten, meist nur idealen Weisen, bei den religiösen Naturen Aufblick zu dem alle Kraft und alles Gesetz ausstrahlenden göttlichen Weltall: das sind die Grundzüge dieser Lebenshaltung. Aus dieser Ueberzeugung ging ein lebhaftes Streben nach sozialer Reform, eine bekehrende Mission der Traktate und moralischen Wanderprediger, eine zart eingehende und energisch anfassende Seelsorge hervor. Die leidende, verworrene und unklare Menschheit zu retten und zu erneuern, wurde zur bewußten Aufgabe. Diese Klänge ziehen sich hinein bis in die christliche Predigt; diese Theorien begründen einen guten Teil der christlichen Ethik, soweit sie sich auf das Welt- und Gesellschaftsleben oder auf die Einzelheiten des Alltages erstreckt. Der Alexandriner Clemens baut darauf vor allem seine Lebensanweisungen; alle Theorien über den vernünftigen Staat, die die Christen hervorbrachten, waren Anleihen bei diesem Begriff des vernünftigen Naturgesetzes und hauchten der christlichen Lehre ein folgenreiches Ideal der Gleichheit, Freiheit und Gütergemeinschaft des wahren Urmenschen ein. Noch die Pelagianer machten im Kampfe gegen Augustin stoische Gedanken

geltend, indem sie sich sehr charakteristisch zugleich auf die Strenge ihrer Askese beriefen.

Mehr den volksmäßigen magischen Gedankenkreisen des Tabu gehört eine dritte Richtung der Askese an, der Schutz vor Dämonen und bösen Geistern, die Verpflichtung an die eifersüchtigen Gottheiten während jedes Verkehrs mit ihnen, die Zueignung an sie und Ausschließung von jeder anderen Macht, die Gottesbraut- und Gottessohnschaft, der Kampf mit den Dämonen und Teufeln, die durch sinnliche Mittel sich in den Leib einschleichen wollen und nur durch Enthaltung besiegt werden können, die ganze Kathartik, die ihre Reinigungen und Sühnungen mit allerhand Enthaltungen und Vorsichten verbindet. Es ist eine Art dämonischer Bakterienfurcht und die Technik des Schutzes dagegen. Diese Dinge sind niemals ausgestorben und kehrten mit der ganzen Neubelebung des Religiösen in der späten Kaiserzeit vermehrt zurück. Die ursprüngliche vollkommene ethische Indifferenz weicht dabei einer nicht seltenen Psychologisierung und Verinnerlichung. Die Reinheit der Sinne wird zur Reinheit des Sinnes, zur demütigen Ehrfurcht und Leistungsbereitschaft gegenüber den Gottheiten. Die rituelle Verfehlung offenbart sich als Zeichen ungöttlichen Sinnes, außerordentliche Leistungen werden Ansprüche an die Gnade der Gottheiten. Fasten und Geschlechtsenthaltung schaffen Raum für den Eintritt der Gottheit in die für sie ausgeräumte Seele. Göttliche Gnaden weihen den Menschen zum dankbaren Eigentum. Die überall uns umgebende Geisterwelt ist das Sinnbild eines uns überall umfassenden Uebersinnlichen. Der Bund von Kathartik und Mystik, uralt wie er ist, wiederholt sich in diesen Jahrhunderten der Göttermischung, der Sühnungen und Weihungen, der Zauber und der Erlösungen. Die Mysterienkulte pflegen Kathartik und Askese in enger Verbindung, die Neuplatoniker nehmen den ganzen Apparat in ihre mystischen Systeme auf. Die Christen kämpfen mit Satan und seinem Reiche und meiden die listigen Anläufe des Teufels, wie ja schon Jesu vollkommene Entsagung und Opferleistung der siegreiche Hauptkampf gegen den Teufel war. Die Märtyrer sind dann die Protagonisten und Heroen in dem Kampfe gegen denselben Teufel und die ihm dienenden Dämonen, die die Heiden als Götter anbeten. Die christlichen Kleriker übernehmen den Zölibat um solcher kultischer Reinheit von den Dämonen willen; die christlichen Mönche ziehen in die

Wüste, um dort durch ungeheure Entsagungen den Teufel zu besiegen; die pneumatischen Gnostiker erhalten im Sakrament das Weihewort und die asketische Reinheit, mit denen sie die überall lauernden feindlichen Gottpotenzen zurückschlagen und nach dem Tode die Himmelsreise vollenden. Es ist alter Volksglaube mit Ethik und Mystik wunderbar verschränkt, in die Exorzismen der neuen Gemeinde aufgenommen, von den neuen christlichen Gottesbräuten und Gottverlobten streng betätigt, bei den ägyptischen Mönchen zu jenen Versuchungen des heiligen Antonius und seiner noch viel groteskeren Nachfolger aufgegipfelt, von denen uns Hieronymus und Flaubert berichten.

Wieder etwas anderes ist die Askese des Gnostizismus oder Orientalismus, jener schon vorchristlichen Mysteriengemeinden, die uns überall erst in ihrer gräcisierten Gestalt und getränkt mit griechisch-idealistischer Spekulation faßbar werden. Hier herrscht ein Dualismus, der ganz anderer Art als der platonische ist, indem er nicht auf den inneren Gegensätzen der Erkenntnis, sondern auf großen kosmischen, ganz mythologisch und äußerlich angeschauten Urgegensätzen beruht. Der Gegensatz von Licht und Finsternis, von Sternenschicksal und Himmelsfreiheit, Planetenreich und überplanetarischem Sonnenreich, fleischlicher Sinnlichkeit und himmlischer Immaterialität bildet hier den Untergrund. Er wird allgemein als mit dem Parsismus letztlich irgendwie zusammenhängend angenommen, hat aber alles Mögliche weiter in sich hineingezogen, was hier nicht weiter zu bezeichnen ist. Hier ist die Askese zu allen andern bisherigen Motiven hinzu ganz metaphysisch und realistisch in der Zugehörigkeit des Menschen zu einer trüben Mischwelt begründet, der er sich in Weihe, Erlösung, Glaube, geheimer Offenbarung und mannigfachster Enthaltung zu entheben hat. Der grelle Urgegensatz ist durch platonisierenden Idealismus und oft auch durch christliche Anleihen oder Verschmelzungen verdeckt, bricht aber überall hervor. Diesem Untergrunde entspricht eine ebenso grelle und brennende Auffassung vom Ziel der Askese. Ihm ist nämlich ein eigentümlich unphilosophischer, rein praktisch religiöser Pantheismus beigemischt, dessen Herkunft eine Frage für sich ist; neuerdings leitet man ihn gerne von Aegypten her. Die Seelen, die sich der Materie oder Sinnlichkeit entrungen haben, werden zu Gott, wesenseins mit dem Gott, dem sie im Erlösungsmysterium geweiht und zu dem sie über die Planetensphäre erho-

ben werden. Sie werden entsinnlicht, entleiblicht, zu wahrhaftigen Göttern, schon im Diesseits auferstanden und neugeboren, frei von aller Macht der Erde und der Dämonen, die geheime Weisheit Gottes und der Zukunft wissend, fähig zu unerhörten Wundern und Siegen über die Dämonen. Das fließt dann vielfach mit dem rationelleren Neupythagoreismus bis zur Ununterscheidbarkeit zusammen. Aus solchem Gnostizismus stammen insbesondere jene christlichen Asketen und Wundertäter, die in so starkem Gegensatze gegen das athanasianische Ideal des mehr ruhigen und heiteren, der Kirche und der Rechtgläubigkeit dienenden Antonius die ägyptische und syrische Wüste und noch mehr die novellenhafte Phantasie der über das Mönchtum berichtenden Orient-Reisenden erfüllen. Sie treten an die Stelle der Märtyrer und haben, wie diese, als Pneumatiker Vollmachten und Kräfte, die über die der bloßen Kleriker weit hinausgehen. Sie behalten oder beanspruchen Jahrhunderte lang die Bußgewalt und stellen sich überall neben die Kirche als selbständiger Stand. Sie haben sich, soweit sie sie verstanden, im Laufe der Zeit mit christlicher Rechtgläubigkeit und platonisch-kirchenväterlichem Spiritualismus erfüllt und damit den Gegensatz gegen andere Arten des christlichen Mönchtums gemildert, aber sie sind trotz alledem die christlichen Nachfolger der Pneumatiker, die schon vor und neben dem Christentum die Gottwerdung durch Mysterien geglaubt und praktiziert hatten. Wie es zu diesem neuen Einbruch gnostischer Askese in die Christenheit so spät noch hat kommen können, ist dabei eine Frage für sich. Hier entscheidet die tatsächliche Verwandtschaft und die Unmöglichkeit, diesen Typus des Asketen von dem christlichen Gnostiker oder Platoniker des Clemens und Origenes herzuleiten. Die letztere Gnosis und Askese hat im Mönchtum nicht gefehlt, aber sie ist eine andere als die des zu Gott oder Christus gewordenen Pneumatikers; eine solche kennt man aus den älteren Zeiten der Kirche, wo sie selbst pneumatisch erregt war und sich gegen andere Bewegungen weniger sicher abgrenzte; aus jenen Zeiten müssen daher Idee und Praxis dieses wundersamsten Teiles der ältesten Mönchsgeschichte stammen.

Damit ist der Uebergang dieser verschiedenen Arten von Askese in das Christentum bereits mehrfach angedeutet. Aber auch dieses selbst brachte einen *ihm eigentümlichen* Typus der Askese mit sich, der sehr wohl geeignet war, all das an

sich zu ziehen. Auch die christliche Idee hatte ihren Dualismus, den sie in den Grundzügen bereits vom Judentum, seiner Eschatologie und Apokalyptik und seiner Entgegensetzung der göttlichen Majestät gegen die geschöpfliche Demut und Nichtigkeit, mitbrachte. Es ist der Gegensatz, der das ganze Evangelium beherrscht, der Gegensatz zwischen dem Erdenleben der Selbstsucht und der neuen Erlösungswelt, die der Messias und Gottessohn vom Himmel bringen wird. Eine große radikale Umkehr vom irdischen Wesen zum himmlischen ist seine Forderung und eine neue Welt der Gottesherrschaft seine Verheißung. In der vollen Innerlichkeit der Hingabe an Gott wird alles höchste und tiefste Ethos zur Selbstverleugnung und Selbsthingabe an Gott, und im Gefolge dieser Hingabe an Gott treffen sich die von ihrer Selbstsucht befreiten Willen in der Liebe, die Gottesliebe und Bruderliebe zugleich ist, eine in der andern betätigt. Das ergibt nicht nur eine volle Gleichgültigkeit gegen Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur, die mit der Zwischenzeit noch hingenommen werden, wie sie eben sind, aber das Herz nicht innerlich binden und beschäftigen. Vielmehr ergibt sich ein innerer Wert der Selbsthingabe und Weltüberwindung wie der von der Welt abgelösten Bruderliebe an sich. Trachten nach dem, was droben ist, und im übrigen haben, als hätte man nicht: das ist die Losung dieses Ethos. Und noch mehr steigert sich diese weltindifferente Haltung durch die Märtyrer-Ideale, die Leiden und Tod des Meisters der Gemeinde einflößen und schon in seiner eigenen Predigt vorauswirken: die vollendende, alle Liebe krönende und alle Liebe weckende Wirkung des Leidens. Die Herrlichkeit der Zukunft und die Krone des Lebens gewinnen Selbstverleugnung und Bruderliebe durch die geheimnisvolle Magie des scheinbar Widervernünftigsten, des Leidens. Ein Evangelium der baldigen Welterneuerung, der Selbstverleugnung und Bruderliebe, der gottverbindenden Kraft des Leidens: das ist keine Askese im Stile des platonischen Dualismus oder der stoischen Willensbildung oder der gnostischen Vergottung; es ist ein über die Erdenwelt sich hinausschwingender Heroismus der Selbstzueignung an Gott, der Bruderliebe und des Leidens, der doch auf seine Weise auch Askese ist, die Welt nicht bloß lediglich duldet, sondern das natürliche Trieb- und Gefühlsleben geradezu bricht. Freilich wird nicht allen das gleiche zugemutet. Die Sendboten und nächsten Jünger allein verzichten auf Hab und Gut, Haus und Familie

um ihres Berufes willen, und die übrigen bleiben in ihrem Privatleben, wie es sich trifft, und heiligen es durch Liebe. Aber es ist nur naturgemäß, daß in dieser Scheidung das Leben der Apostel zum höheren und eigentlichsten Ideal des Opfers wird. Die Forderungen sind schwer und verlangen viel Selbsthingabe; so mag rasch alles, was schwer ist und die Selbstliebe bricht, als gottgefälliger Dienst erscheinen und das Leiden nicht nur ertragen, sondern auch gesucht werden. Das ist eine psychologisch unausbleibliche Verschiebung, die denn auch reichlichst eingetreten ist, und vor allem frühzeitig zum Mißtrauen gegen das geschlechtliche Leben geführt hat, das ja naturgemäß der gefährlichste Konkurrent einer solchen Religiosität ist. Das Joch Jesu ist leicht nur für die von Herzen Demütigen, die nicht lieb haben die Welt noch was in der Welt ist; an sich ist es das eigentlich Schwere am Gesetz, dem gegenüber pharisäische Kasuistik und Gesetzlichkeit nur eine erleichternde Ablenkung ist.

So liegen im Evangelium Jesu selbst schon die Andeutungen einer eigentümlich christlichen Askese, die Selbstverleugnungs- und Demuts-, die Leidens- und Opferaskese, die mit dem Liebesgebot eng zusammenhängt und auch die Liebeserweisung nur allzuleicht zu einer asketischen Leistung macht, die überdies mit dem Gegensatz des herrschenden Satansreiches und des kommenden Gottesreiches eng zusammenhängt. Gewiß ist das Evangelium eine Freudenbotschaft, ein Aufschwung der Hoffnung und eine beseligende Kraft; aber es ist der Aufschwung zum Himmelreich und die Kraft, die in den Schwachen mächtig werden und das Leiden — natürlich nicht nur der Armen und Gedrückten — in Stärke wandeln will; darin liegen die Keime der Askese. Diese Keime haben sich reich entfaltet. In der Predigt des Paulus tritt zu dem eschatologischen Gegensatz sehr bald der von fleischlicher Sündhaftigkeit und Sündenfreiheit des Geistesreiches hinzu und äußert sich dieser Gegensatz in einem Mißtrauen gegen das Fleisch überhaupt und gegen das Geschlechtsleben insbesondere. In den ethischen Weisungen der nachpaulinischen Zeit, die freilich völlig unsystematisch sind und weder in Begründung noch Entfaltung ein Prinzip, höchstens eine psychologisch nachfühlbare Stimmungseinheit besitzen, treten die Enkratie und Hagneia, das Verdienst besonders schwerer Leistungen, schließlich die völlig ins Reich der Wunder erhebende Leistung des Märtyrers (und die Reinerhaltung des Leibes für die Wiederbelebung und Auf-

erstehung, die ein engelgleiches Leben sein wird, ⟩ sehr naturgemäß immer mehr in den Vordergrund. Seit dem Aufstieg in die höheren Gesellschaftsschichten und dem Zugang vieler philosophisch Lebenden und Strebenden wird die Enkratie zur philosophisch gefärbten Askese, eng verbunden mit der königlichen Freiheit und Weltüberlegenheit des christlichen Weisen oder Gnostikers, von Clemens als milde Metriopathie empfohlen, von dem großen Origenes in seiner Selbstverschneidung grell beleuchtet. Die »Asketen«, einerlei ob sie im bürgerlichen Leben blieben oder sich auch von diesem so oder so abschlossen, wurden ein mit technischem Namen so genannter »Stand« in der Christenheit. Je mehr dabei die Sonderleistung von der des Durchschnitts sich abhebt, um so mehr nähert sich diese Askese dem heutigen gewöhnlichen und allgemeinen Sinne des Wortes, wird sie zum Verzicht auf das Natürliche. Ihr Wesen ist schließlich die Apotaxis, die Absage an die Welt und ihre Güter, das apostelgleiche Leben in Besitzlosigkeit und Keuschheit und Gebet.

Aus solcher Askese entspringt schließlich sehr natürlich das Mönchtum, sei es Einzelmönchtum oder Klosterleben oder eine der vielen Zwischenformen, und entfaltet die sämtlichen Motive der Askese überhaupt, heidnische und christliche zugleich. Die Asketen sind die Erben der Märtyrer und der großen Sühn- und Opferleistungen, die Männer des apostelgleichen oder engelgleichen Lebens, die neben dem rationalisierten und permanenten Wunder des geweihten Klerus die Fortdauer des lebendigen, immer neuen und immer produktiven Wunders bedeuten, die Rettung der urchristlichen Wunderwelt in die Wüste und Einsamkeit aus dem doch recht weltförmig gewordenen und abgeschwächten Kirchenwunder heraus. Kloster und Askese wurden so schließlich das Herzstück der Kirche und zugleich ihre Doppelgänger, besonders seit dem Konstantinischen Frieden, der die asketische Vergangenheit als die Zeit des Krieges und des Sieges gegen die Welt maßlos glorifiziert und gleichzeitig die eigentliche Christlichkeit erst recht aus der paganisierten Kirche heraus in die Askese treibt. Was die Massen nur gebrochen innerhalb des Weltlebens erreichen und wobei sie von der kirchlichen Anstalt geweiht, entsühnt und gekräftigt werden müssen, das haben die Asketenvereine frei und unmittelbar aus persönlicher Gottverbundenheit. So wird die Kirche zur Anstalt, die mit ihrem objektiven Gnadenschatz die Menge ihrer Gläubigen deckt und ihnen den Kompromiß mit

der Welt ermöglicht, während ihr die Asketenvereine als freie Vereinigung radikaler, über Anstaltsschutz und Kompromiß erhabener Christen gegenübertreten, ein Gegensatz, der zu endlosen Reibungen geführt hat, im Morgenlande nie, im Abendlande zunächst nur leidlich überwunden wurde, dessen folgenreiche Entfaltung aber erst jenseits der alten Kirche liegt. Diese war auch als Ganzes noch der Welt, auch der christlich gewordenen, zu fremd, als daß sie diesen Gegensatz und sein immer neues Ausgleichungsbedürfnis hätte voll entfalten können. Das ist erst das Werk einer neuen Zeit.

Kirche und Mönchtum sind das Sammelbecken aller asketischen Bestrebungen der untergehenden Antike. Sie kehren innerhalb ihrer mit allen ihren Sonderzügen wieder und verschmelzen sich unübersehbar mannigfaltig mit der christlichen Ueberweltlichkeit, wie man vielleicht zur Bezeichnung ihrer Sonderart besser als »Askese« sagt. Begreiflich genug ist der ganze erschütternde und gewaltige Vorgang aus der welthistorischen Lage. Es sind die Leiden der Ueberkultur, der Ueberbewußtheit, der Reflexion, der Skepsis, der mit allen objektiven Werten nur mehr spielenden Rhetorik, der Verweichlichung und Ueberfeinerung, der sexuellen Verwilderung und Uebersteigerung, der Entwurzelung und Glaubenslosigkeit, des Relativismus und der reinen Selbstangewiesenheit, die auf diesem Wege geheilt wurden. Es ist keine plötzliche Barbarisierung oder Entartung, kein Sklavenaufstand der Moral und kein Versagen der Kraft, keine Erfindung von Priestern zur Beherrschung von Leidenden und keine orientalische Blutvergiftung des gesunden und selbstgenügenden antiken Lebens, auch nicht die Folge des Aussterbens oder der Vernichtung der führenden Klassen, auch nicht etwa des Verlustes der politischen Freiheit, sondern es ist eine letzte und ungeheuerste Kraftanstrengung, der Wiedergewinn des Absoluten und der Hingebungsfähigkeit, die Rückkehr zu der überhaupt noch möglichen Naivetät, die Regulierung des Kräftehaushaltes. Auch der wirtschaftliche Niedergang kann nicht die wesentliche Ursache dafür sein. Der Kaiserfriede bedeutete eine wirtschaftliche Erholung, vor allem im Osten, dem Hauptsitz der religiösen Bewegungen. Und wenn es richtig sein mag, daß dem Kaiserstaat das nötige Beamtentum und Verwaltungsgeschick gefehlt habe, um diese Erholung zu einer Wiedergeburt zu machen, so daß an ihrer Stelle vielmehr die pessimistischen und grüblerischen

Religionen in das Reich eingezogen seien [1]), so wird man sagen dürfen, daß in dieser von griechischer Bildung durch und durch rationalisierten, intellektualisierten und rhetorisierten Welt die damit gegebenen rein menschlichen und innerlichen Probleme eben überhaupt stärker im Vordergrunde standen als solche der Wirtschaft und Verwaltung, die erst das moderne Leben und der moderne Staat in das allgemeine Bewußtsein hineingeschoben haben. Die Antike war sinnlicher und geistiger zugleich. Sie hat den Geist verselbständigt und dadurch unendlich kompliziert und entwurzelt und kam darüber in den Konflikt mit den realen Institutionen und mit der Macht des sinnlichen Lebens. Aus der Komplikation und aus dem Gegensatz wollte und mußte sie wieder zur Einfachheit und Geschlossenheit zurück. Die Askese in ihrem immer engeren Zusammenfluß mit einer den Menschen aus sich selbst herausnehmenden und in Gott verpflanzenden Religion ist daher genau das, was sie von sich selber sagte, die Wiedergeburt und Erneuerung des innerlichen Menschen.

Askese und Kirche sind ein Erzeugnis der Dekadenz, aber auch das Heilmittel dagegen; das erstere pflegt unser für alle Dekadenz geschärfter psychologischer Blick heute wohl zu bemerken, das letztere freilich nicht, weil er die Brille des angeblich erneuerten Heidentums der Renaissance oder der modernen ökonomisch-sozialen Fortschrittsstimmung zu tragen liebt. Hier ist alles ganz leicht und einfach zu verstehen. Auch ist zu begreifen, weshalb hierbei die volkstümlichen Elemente mit ihrer stärkeren Natur- und Glaubenskraft nach oben kommen und eben dadurch ihre Phantastik und Massivität zur Geltung bringen. Wer die Augen auf hat, sieht dergleichen Gegenwirkungen gegen Leiden und Schäden der Zivilisation auch bei uns. Von Rousseaus Kulturkritik bis zur modernsten geht hier ein ununterbrochener Zusammenhang. Der Sport und die verschiedenen Enthaltungen, die immer wieder neueinsetzenden religiösen Bewegungen bedeuten bei uns das gleiche wie in der Antike. Der Unterschied ist nur, daß der christliche Untergrund der modernen Gesellschaft all diesen Bestrebungen bereits Nahrung und Halt gibt, statt

---

[1]) S. die interessanten Bemerkungen bei J. Plenge, »1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Entwickelung des politischen Geistes«, Berlin 1916, S. 66 bis 70; im übrigen meine »Soziallehren«. Uebrigens ist Plenge der Meinung, daß die damalige Religionsschöpfung uns heute von der analogen Aufgabe entlaste und für die realistisch-sozialen Aufgaben frei mache.

daß wie in der Antike eine neue große Religionsbildung erst den Abschluß bildet. Man darf nur nicht am Grotesken und Maßlosen, Volkstümlichen und Fremdartigen haften, sondern muß das Ganze in seiner ernsten Gesamtleistung erfassen. Es war die Wiedergeburt der Welt, befördert seit dem Ende des Kaiserfriedens von ungeheuren Leiden und sinnlosen Kriegen und noch von der Leidenszeit des Endes der römischen Republik her durchzittert von einer Ahnung der Nichtigkeit aller menschlichen Herrlichkeit. Das Ergebnis ist auch jedenfalls eine neue innere Festigung gewesen, gleichzeitig mit der Bildung eines neuen harten, beamtenmäßig organisierten Staates, der nicht umsonst sich mit der Kirche verbündet hat. Freilich ist das Neue dabei oft genug in der Form des Alten geblieben, die Erlösung von der Rhetorik in rhetorischen Formen gefeiert, die neue Ideenwelt in alter Systematik der Begriffe gefaßt, die neue Kraftentfaltung oft barbarisch gefärbt worden. Das gibt der alten Kirche und dem alten Christentum eine so abstoßende Unreinheit des Stils bei gelegentlich hervorbrechender genialer Lebensfülle und Persönlichkeitstiefe. Die Wiedergeburt im ganzen und großen ist jedenfalls erreicht. Der Preis für sie war ganz naturgemäß zwar nicht der Verlust der Kultur überhaupt, aber eine starke Entlastung von alter Kultur, vor allem von reiner Wissenschaft und Technik. Das aber setzte Gefühl und Phantasie wieder frei, und wenn auch die alte Welt selbst kein wahrhaft produktives und einheitliches neues Leben mehr gewann, so blieb doch die byzantinische Kultur lange eine lebendige Kultur und übertrug die zur Kirche gewordene Antike ihr Leben zeugungskräftig auf einen neuen Boden. Das Mittel dieser Uebertragung aber war die Kirche und das Mönchtum, wie sie zuvor das Hauptergebnis dieser ungeheuren Kraftanstrengung gewesen waren [1]). Für eine gewisse Aesthetik mag der Geruch ausgemergelten oder verbrannten Fleisches, der an diesen Dingen haftet, unerträglich ge-

[1]) Ueber die Motive der Askese interessante (heidnische) Stellen bei Reitzenstein, Hist. Monachorum, S. 111, 87, 98. Auch die Stellen über einen psychologisch motivierten Stufengang der Askese von der natürlich-wissenschaftlichen Weltbetrachtung und der Weltarbeit zu den höchsten geistigen und geistlichen Konzentrationen und Befreiungen aus der Enge des eigenen Selbst seien notiert: S. 146, 141, 127—132, 154. Solche Stellen geben den Einblick in den psychologischen Sinn des Vorgangs. Das erste starke Eindringen dieser Dinge in Rom wird schon in die letzte Zeit des Augustus verlegt, ebd. 94.

nug sein; rein historisch ist es eine gewaltige Leistung, der die Legende als das Epos der Kirche den Siegessang gesungen, für die ein Jahrtausend seinen Dank in unzähligen Bildwerken nicht ohne Grund dargebracht hat.

So ist es schon von einer allgemeinen Betrachtung her irrtümlich, die Kirche und ihre Askese als etwas lediglich Negatives anzusehen. Aber ihr positiver Gehalt zeigt sich auch im einzelnen bei jeder genaueren Betrachtung. Daß die Askese, vor allem die geschlechtliche, allgemein geübt, zum Aussterben der Menschheit führen müßte, das wußten jene Menschen auch. Das haben heidnischen und christlichen Asketen schon damals ihre Gegner vorgehalten. Aber an einen Selbstmord der Menschheit, wie moderne Pessimisten, hat niemand dabei gedacht; man wußte dabei sehr genau, daß die Askese nur unter der Voraussetzung eines positiven Sinnes Bedeutung und Recht haben konnte und hat sich auch um dessen Aufweis bemüht. Sie trug überall ihre Gegengewichte und Einschränkungen bei sich und versprach überall zugleich positive Wirkung. Selbstverständlich gilt das von der kynisch-stoischen Askese, die ja überhaupt nur die methodische Disziplin des Geistes ist und diesen stark macht zur wissenschaftlichen Arbeit, zur sozialen und rechtlichen Reform, zum Ideal der Gleichheit aller Vernunftwesen und einer entsprechenden Umformung von Glaube und Sitte. Nicht minder gilt das von aller Mystik des platonisierenden Idealismus, der nicht aufhört, den bürgerlichen Unterbau für ein Reich der reinen Seelen zu verlangen und in der Wissenschaft die Gesetzmäßigkeit und Schönheit der Welt den Menschen tröstlich klar zu machen. Nur bei den gnostischen Pneumatikern und ihren mönchischen Nachbildern kann man an einem positiven Sinne zweifeln, aber hier wird man gerade betonen müssen, daß das nicht für alle gemeint ist, sondern nur für die Berufenen und Erleuchteten, die eben damit den übrigen Beispiele und Bürgschaften der Macht des Geistes sind. Vor allem aber hat die christliche Askese ihre eigenen Gegengewichte und ihren eigenen positiven Sinn bedacht und praktisch ausgebildet. Wenn ein Mann wie Augustin auf einen Vorhalt wie den obengenannten mit dem Wunsche erwidert, daß doch ja dieses Ende bald kommen möge, so meint er damit ja nur, daß die Menschen so heilig und rein werden möchten oder doch so verdienstreiche Vertreter vor Gott haben möchten, daß der Herr kommen und seine Gemeinde erlösen könne. Und ein

Mann wie Rufin antwortet auf den gleichen Vorhalt in einem entgegengesetzten, aber doch ähnlichen Sinne, daß nur um der Asketen willen die Welt noch steht; sonst wäre das Gericht längst gekommen.

Es ist in erster Linie der Gedanke der Stellvertretung, der bei aller christlichen Askese und aller christlichen Leidensverherrlichung mitgedacht werden muß. Die christliche Kirche ist ein Liebesorganismus, in dem jeder seinen besonderen Dienst für das Ganze hat und jene allgemeine Gleichheit aller sich selbst genügenden Vernunftwesen nicht besteht. Wenn Gott in den großen Helden, in ihren Leiden und Leistungen sich übergewaltig offenbart, so geschieht es eben, um an ihnen seine stärkende Herrlichkeit und Kraft für die übrigen erstrahlen zu lassen, auf daß alle in diesem Lichte wandeln. So hat man den Herrn der Kirche selbst und die Apostel und die Märtyrer angesehen, so sieht man auch die Asketen an. Die Gemeinde mag sich wohl in die beiden Stände der Weltchristen und der eigentlichen Christen teilen; die letzteren stärken, weihen, heiligen und kräftigen das Ganze, so daß ihr weltfernes Tun den Weltchristen trotz allem zur Stärke wird. Der Geist im ganzen wird gestärkt durch exzessive Offenbarungen im einzelnen. Ein weiteres Gegengewicht war die Anerkennung der natürlichen Theologie, d. h. der natürlichen Gotteserkenntnis und des natürlichen Sittengesetzes durch die Kirche. Die monotheistisch-teleologische Gottesidee wird als mit dem vom Judentum her ererbten gütigen Weltschöpfer identisch erkannt und bezeichnet und eben damit wird auch die stoische Idee einer natürlichen sittlichen Vernunft, aus der Staat, Recht, Gesellschaft, Familie und Wirtschaft hervorgehen und auch noch im Sündenstande vernünftig begrenzt werden, mit den Grundbestandteilen der jüdisch-christlichen Ethik in eins gesetzt. Die prinzipielle Weltbejahung des Judentums, die ja den entscheidenden Untergrund des Christentums bildet, floß mit dem spätantiken Idealismus zusammen, in der Metaphysik mehr platonisch, in der Ethik mehr stoisch gerichtet, und trotz vieler Unstimmigkeit in der Verschmelzung zweier nur in einzelnen Punkten sich berührender Gedankenmassen war das doch das einzige Mittel, mit Hilfe dessen die christliche Ueberweltlichkeit in der Welt Fuß fassen, sich ihr anpassen und einbauen konnte. Sie brauchte infolge ihres Schöpfungsglaubens dabei nicht einmal das Gefühl eines mühseligen Kompromisses

zu haben, sondern konnte nach Bedarf ihren Schöpfungs- oder ihren Erlösungsglauben in den Vordergrund stellen. Freilich entsteht nun damit eine starke Kluft zwischen der mit der natürlichen Humanitätsmoral identischen Weltsittlichkeit und der höchsten und eigentlichen Asketensittlichkeit. Eine ähnliche Kluft hatte ja auch der Neuplatonismus innerhalb seiner Sittlichkeit und hatte sie, wie die metaphysische Kluft des Abstieges, so ethisch und dialektisch im Aufstieg durch Uebergangsstufen verbunden. Aehnliches tat die christliche Sittlichkeit zunächst praktisch, indem sie die Weltsittlichkeit bereits mit asketischen Uebungen durchflocht und die asketische Leistung in der Betrachtung des Absolut-Wahren und Schönen gipfeln ließ. Theoretisch empfand sie allerdings den Gegensatz gegen die Welt im ganzen und die göttliche Erlösungsinitiative zu stark, um sich derart in einen von ihr emporführenden Stufengang einzugliedern; aber bei Augustin sind auch hierzu bereits die ersten Ansätze vorhanden, die dann freilich erst das ganz anders mit der christlich gewordenen Welt paktierende Mittelalter voll entwickelt hat. Statt dessen hatte die alte Kirche ein anderes stärker im Vordergrund stehendes viertes Ausgleichsmittel, die kirchliche Sündenvergebung, unendlich viel eingreifender als alle heidnische Kathartik und Magie. Die Taufe, die eben deshalb von vielen möglichst bis zum Tode verschoben wurde, tilgte die Sünden des Weltlebens. Das sich in diesem Zusammenhang entwickelnde kirchliche Bußwesen glich die Laxheiten und Weltförmigkeiten stets von neuem aus und wandelte asketische Uebungen geradezu um in Bußübungen. Für schwierigste Fälle gab es die Bußgewalt der Mönche selbst, die aus ihrer Gottesfülle in das Weltleben derart unmittelbar reinigend und vergebend hineinwirkten. Und es ist nur natürlich, daß die stellvertretenden Verdienste der Heiligen die Bußen und Vergebungen an die Weltmenschen ergänzen und begründen. Freilich ist dieser Ausgleich einigermaßen äußerlich, wie eben über der ganzen alten Kirche die Atmosphäre des beständig die Welt erlösenden und auf das Endwunder bereitenden Erlösungswunders schwebt. Aber es fehlt doch auch nicht an innerlicheren Verbindungen. Ein Leben in der Welt kraft der Glaubens- und der Sündenvergebungsgewißheit wird von einem Augustin doch mitunter dem Leben der Asketen als gleichwertig zur Seite gestellt, und manche Mönchsväter erklären ein solches Leben für gottgefälliger als das eines der Eitelkeit und dem Selbstruhm erliegenden Asketen.

So ist die Askese überall sinnvoll einem allgemeineren positiven Zweckzusammenhange eingegliedert. Gewiß hat es nicht an solchen gefehlt, denen sie auf Grund des Verdienstlichkeitsgedankens zum Selbstzweck wurde oder denen sie als rein religiöse Hingebung des Gefühls, der Demut und der Sehnsucht etwas völlig Selbständiges und in sich Vollendetes wurde; hier kamen allerdings Dinge wie freiwilliger Hungertod vor, und sogar einem Basilius hat man den vorzeitigen Tod durch übertriebene Askese vorgeworfen. Allein das erste widersprach der eigentlichsten Grundrichtung des christlichen Denkens, und das zweite ist eine gewaltsame Zusammendrängung des religiösen Gefühls, das sich auf dieser Nadelspitze nur bei wenigen und nirgends dauernd halten kann. Darum sind gerade bei der Neigung der Askese, sich in dieser Weise zu verselbständigen, diejenigen Gegenwirkungen am allerwichtigsten, die nicht neben ihr aus andern Gründen, sondern aus ihrem eigenen Wesen selbst hervorbrechen. Und zwar ist das am stärksten gerade bei der christlichen Askese vermöge des positiven christlichen Liebesgedankens der Fall, der aus ihr überall hervorbricht und durch den sie vermutlich die andern Arten der Askese doch im wesentlichen überwunden und in sich aufgesogen hat; die Liebe ist eben auch hier »das größte unter ihnen«. Auch dem christlichen Liebesgedanken haftet freilich unzweifelhaft ein gewisser utopischer Zug, eine gewisse Unmöglichkeit der Verwirklichung in der Welt, an. Er bedarf bei seiner religiösen Begründung einer ungeheuren und dauernden religiösen Konzentration, die im Weltleben schwer zu gewinnen und zu behaupten ist, und er stößt sich in seiner Durchführung innerhalb großer Massen immer an der Stumpfheit und Selbstsucht der Massen nicht bloß, sondern auch an den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten des Lebens, an den anders begründeten sittlichen Regelungen des Staates und der Gesellschaft, die ja beide von Hause aus außerhalb seines Horizontes liegen und für die er aus eigenem Vermögen Regeln zu entwickeln bis heute seiner innersten Natur nach nicht imstande gewesen ist. So ist es nur selbstverständlich, daß er sich zur Gewinnung der religiösen Konzentration und zur Schaffung der für seine Ausübung nötigen Sonderbedingungen auf engere und kleinere, im Verkehr von Person zu Person sich bewegende und die religiöse Andacht pflegende Gemeinwesen zurückzieht. Das Kloster ist insofern das völlig natürliche Er-

zeugnis des christlichen Liebesgedankens. Aber derart gepflegt und ermöglicht, dringt er doch wieder ebenso naturgemäß über diese Grenzen hinaus und will der Welt zugute kommen, die ja doch der eigentliche Gegenstand des christlichen Universalismus ist.

Das ist für jeden, der sehen kann und will, die beständige Bewegung und Dialektik des christlichen Ethos, das darin seinen innigen Wesenszusammenhang mit der eigentlich christlichen Metaphysik bekundet. Wie diese Gott und Welt zugleich scheidet und verbindet durch die Irrationalität ihres Schöpfungsgedankens und ihren Begriff einer lebendig bewegten, die Welt ergreifenden Gottesliebe, so scheidet das christliche Ethos sich stets zugleich von der Welt, um sie gerade von dieser Scheidung aus zu ergreifen. Die begrifflich unausdrückbare, aber intuitiv erlebbare Einheit von ewiger Ruhe und lebendiger Tätigkeit, die das Apriori der christlichen Metaphysik bildet, ist auch dasjenige der christlichen Askese; und wie jene in den spätantiken Idealismus des Absoluten, so ist diese in die spätantike asketische Bewegung eingebettet, reich an Berührungen und Verwachsungen mit ihr und doch im Grunde anderen Wesens. Sie ist nur noch weniger als jene zu einem begrifflichen Ausdruck ihrer selbst gekommen. Sie ist eben keine Vernunft- und Humanitätsmoral, sondern in ihrer tiefsten und reinsten Idee eine aus der Hingebung an Gott sich ergebende Hineinziehung der Brüder in das gemeinsame Gotterleben, im übrigen Predigt, Phantasie und Instinkt. So ist sie zu jener Systole und Diastole genötigt, die bald auf wenige sich konzentriert und in ihrem engsten Zusammenhang die religiöse Kraft aufs höchste steigert, die aber dann in dieser Kraft hervorbricht und sie den Weltmenschen mitteilt. Die Brüderlichkeitsethik hat ihrem Wesen nach einen engen Zusammenhang mit der Kleinheit des Kreises, in dem persönliche Beziehung möglich ist, und mit der Askese, die auch den besseren, in der Welt unentbehrlichen Egoismus in einem gemeinsamen göttlichen Element auflöst. Das gilt von aller Brüderlichkeitsethik, wo immer sie sich findet in der Geschichte der Religion. Etwas derartiges hat von Anfang an schon in der engkreisigen christlichen Gemeindebildung gesteckt. Bei der Verchristlichung der Massen wird das christliche Ethos aber völlig verwirrt und desorientiert und flüchtet sich in die Askese. Aus der Askese aber kehrt es wieder zu sich selbst zurück in der Schaffung des Klosters. Das ist bereits der Sinn der Basilianischen Mönchsregel, noch mehr

ist es der der abendländischen Klosteridee bei Ambrosius, Augustin und Benedikt. Leider fehlt es noch an jeder philologisch bereinigten und psychologisch-kulturphilosophisch vertieften Erforschung dieser Dinge. Aber daß das der wahre Zusammenhang ist, das wird man heute schon mit Sicherheit behaupten können. Die Klöster pflegen die Andacht und das Chorgebet, regeln Zeiteinteilung und Lebensweise, methodisieren die ganze Lebensführung, erkennen die Bedeutung der Arbeit für solche Selbsterziehung und Selbstkonzentration [1]), pflegen die Liebe der Klostergenossen untereinander, adeln und festigen den Geist in wissenschaftlicher Arbeit, benützen ihren Erwerb und Einfluß für Liebestätigkeit, übernehmen die Seelsorge, entwickeln den Unterricht, bilden wie Augustins Kleriker Kloster den Mittelpunkt aller sozialen Angelegenheiten und seelischen Beratungen. Ganz von selbst und ohne es zu wollen, ziehen sie den ganzen Rest der antiken Kulturarbeit in sich hinein, und sie sind es, die ihn dann der neuen Welt überbringen in Mission und Kulturarbeit. Das gilt in erster Linie von dem Klosterwesen des Abendlandes, weniger von dem in einer alten Kulturwelt verharrenden des Morgenlandes. Aber auch bei diesem kann man eine wenigstens ähnliche Umbildung des alten Asketenwesens feststellen.

Die modernen Anstöße an solcher doppelten Moral bestehen für die heidnische und christliche Antike überhaupt nicht. Sie ist ihr kein Problem, wie sie es später für den Protestantismus und für die moderne rationale Ethik geworden ist. Die Antike hatte zwischen einer Moral der Sklaven und der Freien, der Barbaren und der Hellenen, der Ungebildeten und der Gebildeten, der

---

[1]) Dieser wichtige Punkt gilt schon von den Asketen, interessante Belegstellen bei Reitzenstein, Hist. mon. S. 197, 188, 14, 64, und Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, 1904, S. 373. Erst in Askese und Kloster wurzelt die »christliche Bedeutung und Heiligung der Arbeit«, während die Kirche von sich aus zwar keinen Unterschied zwischen Banausen, Sklaven und Bürgern macht, aber an der Arbeit als solcher nicht interessiert ist. Die Bedeutung der Askese für die Ausbildung der Arbeitsgesinnung ist von den Nationalökonomen längst beobachtet worden, während die »Historiker« der christlichen Ethik davon nichts gemerkt haben. Wie es gemeint ist, zeigt das Sprichwort bei Lucius 373: Operantem monachum daemone uno pulsari, otiosum vero innumeris spiritibus devastari. Die vollen Konsequenzen hievon entfaltet freilich erst das mittelalterliche Klosterleben und die Monachisierung der Laien. Die Arbeit ist eben im Süden überhaupt etwas anderes als im Norden.

Hyliker und Gnostiker ohne Arg unterschieden, und selbst die radikalsten Rationalisten, die Stoiker, haben unheilbare Toren, Fortschreitende und Weise unterschieden. In der christlichen Ideenwelt, wo von Anfang an der Verdienstgedanke völlig arglos in der gleichen Richtung mitwirkt, ist es noch weniger der Fall. Der vollendete Kämpfer gegen Fleisch und Satan, der Held des Opfers, der Demut und der Entsagung ist der am sichtbarsten und vollkommensten gottgeweihte Mensch, der das ja auch alles den Brüdern zugute tut. Die christliche Moral ist ebendamit schlechtweg und einfach die Askese. Diese schließt aber ihrem Begriffe nach die Existenz von Weltchristen neben sich ein. Darum kann man sich über diese nicht wundern. Die letzteren gleichen sich den Asketen in einzelnen Handlungen an und sind im übrigen durch die Sakramente und die asketischen Heroen selbst gedeckt. Ihre Existenz bildet darum gar kein Problem, und die ihnen nötigen Lebensformen des Staates und der Gesellschaft sind im natürlichen Gesetz begründet, dessen mangelhafte Verwirklichung und Ergänzung durch Gewalt und Zwang in der sündigen Welt gleichfalls nicht auffallend ist. Wenn das Abendland das Mönchtum stärker der Kirche eingegliedert, die christliche Moralisierung der Laien stärker gefordert und die Gebilde des natürlichen Gesetzes rationeller und juristischer betrachtet hat, so geschah es nicht, weil es in der doppelten Moral mehr ein zu überwindendes Problem gesehen hätte, sondern weil es überhaupt praktischer und juristischer veranlagt war als der beschauliche, phantastische und rhetorische Orient. Ein zu überwindendes Problem hat hier erst das Mittelalter gesehen. Für die durch die Askese sich überhaupt erst wieder rettende Antike lag hier kein neues Problem, sondern die wunderbar einleuchtende Lösung eines alten. Die Einheitlichkeit der Lebensstimmung selber blieb darum trotz allem Gegensatze von Weltchristen und Asketen doch gewahrt, auch im Abendlande, solange dort die christliche Antike währte [1]).

[1]) Es ist vielleicht nicht unerwünscht, die neueste Literatur über dieses Thema hier zu verzeichnen, da die Artikel der gangbaren Lexika sehr ungenügend sind. Zum Allgemeinen s. man Zöckler, Askese und Mönchtum 1897 (2. Aufl. von: Kritische Gesch. der Askese 1863) und Strathmann, Gesch. der frühchristlichen Askese I 1914, ein stark veredelter Zöckler, sowie Max Webers »Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie« und meine »Soziallehren« und »Augustin«; auch

Das Kloster tritt neben die Kirche, nun erst recht ihr Herzstück und ihr Doppelgänger. Die Askese ist wie die Kirche selbst

---

J. Majer, Die christl. Askese, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung 1894, katholisch. Zur Askese in der Antike überhaupt s. Capelle, Altgriechische Askese, Neue Jahrbb. f. klass. Altert. 25, 1910; Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum 1910; Wächter, Reinigungsvorschriften im griechischen Kult 1910; Entz, Pessimismus und Weltflucht bei Plato 1911; Bretz, Studien und Texte zu Asterius v. Amasea, Texte und Unters. 40, 1916. Vor allem wichtig ist Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes 1904 (die oft zitierte Abhandlung aus »Theol. Abh. f. Holtzmann« über »Idealbild der Asketen« ist in dieses Buch aufgenommen); sodann die Arbeiten von Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum 1898, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrbb. 31, 1912; Die Darstellung vom Märtyrer, ebd. 33, 1914 mit daran anschließender Kontroverse, zu der letztlich Krüger, Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels, Z. f. Neutest. Wissensch. 1915, das Wort nahm; vor allem die Arbeiten von Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 1906; »Des Athanasius Werk über Antonius« in SB. der Heidelberger Ak. d. Wiss. 1914 und »Hist. Monachorum und Hist. Lausiaca« 1916. Dazu jetzt auch G. Krüger »Asketika« in Theol. Rundschau 20, 1917, wo auch noch weitere Literatur zu finden ist. Hierher gehören natürlich auch die oben bereits genannten Autoren und die verschiedenen Darstellungen des altchristlichen Gemeindelebens bei Achelis, Dobschütz, Knopf, Pfleiderer, Weinel, v. Schubert und besonders in Harnacks Missionsgeschichte [2] 1915. Einen interessanten Punkt, den Kleriker-Zölibat, behandelt J. Böhmer in »Geschichtl. Studien, A. Hauck dargebracht« 1915, den Zusammenhang mit dem christlichen Idealismus Bornemann »In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis« 1885, den positiven Sinn der Askese Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, Neue Jahrbb. 37, 1916. Ueber die Christlichkeit im Weltleben s v. Harnack, Die Seligkeit allein aus Glauben in der alten Kirche, Z. f. Theol. u. Kirche 1, 1888. Ueber die Askese im allgemeinen s. v. Harnack, »Die Askese, eine Skizze« in »Aus Friedens- und Kriegsarbeit« 1916; Nietzsche in der Genealogie der Moral. WW. I, 7; Wendt, Christentum und Dualismus, Univ.-Programm Jena 1909; auch Flauberts »Tentations de St. Antoine«. Ueber das Mönchtum s. v. Harnack, »Geschichte und Ideale des Mönchtums« in »Reden und Aufsätze« [2] 1906 und die Artikel in Herzogs Realenzyklopädie und in »Rel. in Gesch. u. Gegenwart«, auch die schon erwähnte Arbeit von Bickel; hier ist noch sehr viel zu tun. — Die moderne Polemik gegen die Askese als mit dem Christentum identisch verzeichnet E. Förster, Die christl. Rel. im Urteil ihrer Gegner, 1916. — Im Zusammenhang mit der Askese steht natürlich die Entwicklung des Sündengefühls und schließlich des Erbsündenbegriffs, worüber es auch noch an einer erleuchtenden Darstellung fehlt, sowie die Ausbildung des Verdienstgedangens und seine Steigerung zum theologischen Begriff; auch hier liegen gewisse Wurzeln schon in der Jesuspredigt; die Geschichte vom reichen Jüngling und von

die Complexio Oppositorum, und es vollzieht sich in ihr, genau so wie in der Kirche, vor allem die unendlich folgenreiche Verbindung der antiken geistig-wissenschaftlich-künstlerischen Kultur mit der christlichen Ueberweltlichkeit und Liebesidee. Die Askese, die im Bruch der Zeiten die Rettung der Ueberzivilisierten vor sich selber war und darum jene Jahrhunderte mit einzigartigem Ernst und unerhörter Bekehrungsstimmung erfüllt, ist zugleich vor allem die Durchrettung der alten Kultur und ihre Verbindung mit einer neuen religiösen Ideenwelt. Was die Kirche in der Breite und in der Masse getan hat, das hat die zum Kloster sich erhebende Askese in der Konzentration und in der innersten Tiefe getan. Die vielen Ungesundheiten und Unwahrhaftigkeiten, allzumenschlichen Schwächen oder grotesken Exzentrizitäten, die in so schwierigen und ganz seelischen Dingen unvermeidlich sind, können dabei für die kulturphilosophische Gesamtbetrachtung außer Beachtung bleiben; sie sind ja bekannt genug als Paradestücke der antichristlichen Polemik.*

Damit stehen wir wieder vor der Frage, von der wir ausgegangen sind und können sie nun endgültig beantworten.

Die alte Kirche ist die reinste, selbständigste und ihrem Ursprung und Urtrieb nächste Ausgestaltung des Christentums, wenn wir hier nun einmal mit Bewußtsein diesen Allgemeinbegriff

---

den Zebedaiden kann nicht verstanden werden ohne Anerkennung besonders heroischer Leistung, die auch höheren Lohn findet. Das Gegengewicht bildet lediglich die Demut im allgemeinen und die Disproportionalität von Leistung und Lohn, welch letzterer nur der göttlichen Gnade anheimgestellt ist, was ja auch noch mehrfach von den Mönchen wiederholt wird, s. Lucius S. 37 f. Mit den Gedanken Luthers oder gar Kants darf man weder an das Evangelium noch an die alte Kirche herangehen. Die Leugnung aller Unterschiede in der sittlichen Leistung bei Luther, von der aus er nicht die asketische Idee überhaupt, aber die Möglichkeit zweier Stände in der Christenheit bestreitet, ist ein Problem für sich. Die ganze Christenheit vor ihm hat hier überhaupt keine Schwierigkeit gesehen und die Gnade dadurch nicht als beeinträchtigt empfunden, nicht einmal der Apostel Paulus und Augustin. In dieser Hinsicht ist die katholische Auffassung sicherlich im ganzen historisch zutreffender, wie sie ja auch die naive Auffassung aller ethischen Dinge ist. Nur die Vergesetzlichung dieser Dinge fehlt dem Neuen Testament, wie auch der Protestant Seeberg feststellt. »Das Neue Testament hat demnach keine asketische Gesetzgebung aufgestellt« (PRE II 136); das ist aber auch alles. — Ueber die Dekadenz s. im allgemeinen Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in »Philosophische Kultur« 1911.

für die ganze Fülle der geschichtlich entwickelten Formen der christlichen Lebens- und Ideenwelt gebrauchen wollen. Hier ist es noch fremd in der Welt, wie es dem Gottesreiche und der seiner harrenden Gemeinde geziemt. Hier aber finden auch die ersten und unvergänglich wichtigen Beziehungen dieser neuen Geisteswelt auf die alte tausendjährige Kulturwelt der Mittelmeervölker und vor allem der Griechen statt. Unter den zahlreichen Synthesen, die es auf seinem wandelungsreichen Gange vollzogen hat, ist dieses die ursprünglichste, wichtigste, dauerndste, am meisten mit ihm selbst identische. Das sog. Mittelalter hat bereits eine in der Masse und in der Wurzel verchristlichte Welt vor sich, geht auf Staat, Gesellschaft und Wirtschaft seiner Umwelt derart ein, daß es von ihr gar nicht mehr zu scheiden ist und man oft die Einflüsse der letzteren größer und gestaltungskräftiger finden wird als die der ersteren. Eine christliche Gesellschaftsgestaltung kennt erst das Mittelalter, und zwar nicht als das Werk der christlichen Idee, sondern als Ergebnis eines Zusammentreffens seiner politischen und sozialen Verhältnisse mit der christlichen Idee, wie es vorher und nachher nie wieder gewesen ist. Zugleich verbindet sich die christliche Ideenwelt und Phantasie mit der des gotischen Menschen, wie man in der Kürze für den nordisch-germanisch-romanischen Geist heute zu sagen pflegt, und wird darum etwas Neues und Anderes. Der Protestantismus vollends ist trotz seiner Berufung auf die Bibel eine gewaltige Modifikation des christlichen Mittelalters im Hinblick auf die neuen Verhältnisse des wesentlich bürgerlichen Territorialstaates und in geistiger Verbindung mit einem christlich gezähmten Humanismus. Der moderne Protestantismus vollends ist in die Unermeßlichkeit der modernen geistigen und sozialen Bewegungen derart hineingerissen, daß er als kirchliches Gebilde überhaupt nur mehr durch den Staat und durch die konservativen Klassen der Pagani aller Art sich behauptet, während der angelsächsische freikirchliche Protestantismus die Verbindung mit dem Staat verloren hat und zu einer Privatangelegenheit buntester Art geworden ist. Keine dieser Synthesen hat eine historische Gewalt wie diejenige, die im Zusammenbruch der alten Welt und im Aufkommen der Kirche sich vollzogen hat. Unter diesen Umständen liegt das, was das Christentum an entscheidender und dauernder welthistorischer Kulturbedeutung für die europäische Welt besitzt, in erster Linie bei der alten Kirche.

Diese Bedeutung aber liegt in der Zusammenschweißung der christlich-religiösen Ideenwelt der Schöpfung, der Freiheit, der Gnade, der Wesensumkehr, der Gottes- und Bruderliebe mit der antiken, wesentlich von den Hellenen geprägten Kultur der allgemeinbegrifflichen gesetzlichen Wissenschaft, der rationalen Staats-, Gesellschafts- und Rechtsgestaltung, der humanitären Vernunftethik, der ästhetischen Immanenz der Form im Stoffe. Es sind fundamentale Gegensätze, die seitdem derartig verbunden und vermählt sind, daß sie nicht mehr getrennt werden können. Das Christentum ohne Beziehung auf diese Kulturwelt wird zur Fratze, wie bei den Aethiopiern und Monophysiten, oder zur weltfremden Utopie kleiner Kreise, wie bei manchen Orden und den Wiedertäufern, oder zur bizarren Paradoxie, wie bei Kierkegaard oder Tolstoi. Die Antike ohne Beziehung auf die christliche Ueberweltlichkeit, ihre Seelentiefe und ihren Persönlichkeitsbegriff wird zum Akademismus, zur rationalen Banalität oder zu einer romantisch rückwärts gewendeten künstlerischen Aufschmückung selbstzufriedener Eigenherrlichkeit, zum literarischen Titanentum. Die Verbindung ist unlöslich geworden trotz des tiefen Wesensgegensatzes; aus ihr quillt jede neue geistige Kraft und jede Eröffnung neuer europäischer Lebenstiefen. Sie ist, je nach dem Standpunkt der Beurteilung, das Schicksal oder die Größe des europäischen Lebens, jedenfalls sein wesentlichster Unterschied gegenüber allem außereuropäischen Dasein und jedenfalls unabänderlich, solange es einen europäischen Geist in Europa oder sonstwo gibt. Aus eben diesem Grunde ist die Ordnung des Verhältnisses dieser beiden antagonistischen und doch sich nicht lassen könnenden Urelemente unseres Daseins eine immer neue Aufgabe und hat jede große europäische Zeitenwende eine solche neue Ordnung gebracht. Auch die jetzt heraufdämmernde wird eine solche bringen.

Freilich würde man diese Zusammenordnung mißverstehen, wenn man sie mit der heute so beliebten Ausflucht moderner ästhetischer Relativisten ins lediglich Beschauliche und Geistreiche bloß für ein Spiel subjektiver Möglichkeiten hielte, das insbesondere auf dem Gebiete der europäischen Kunst einen all diese Verschiedenheiten genießenden Eklektizismus uns ermöglichte und auf dem ohnedies so fraglichen Gebiete der Religion nur den tragischen Zwiespalt zwischen dem Abschlußbedürfnis der Religion und dem der Kunst möglichen bunten Nebeneinander

verschiedenster Einstellungen als interessante Tatsache uns vor Augen stellte. Es ist die Krankheit moderner Ueberzivilisation, vor der Tat, dem Wagnis, der Entscheidung sich in die Betrachtung, die Analyse, die Genese zu flüchten. Aber das ist gegenüber den von der Kirche geschaffenen doppelseitigen Grundbedingungen europäischen Lebens nicht möglich. Sie können nicht lediglich in ihrer schwebenden und reichen Schönheit betrachtet werden, sie müssen in ihrem der jeweiligen Zeitforderung entsprechenden Verhältnis immer neu bestimmt und betätigt werden. Das aber heißt, es muß das Uebergewicht des einen oder des anderen grundsätzlich anerkannt werden. Es hat nie an solchen gefehlt, welche die Antike allein anerkennen und aus ihr die Zeit erneuern wollten; freilich sind sie in einer völlig aristokratischen Minderheit und haben sie den christlichen Einschlag nie ganz tilgen können, von den Gedankenlosen abgesehen, die hier überhaupt kein Problem sehen und denen die Antike einfach ein Schulgegenstand ist. Hier hat Nietzsche das große Weckungszeichen aufgerichtet. Aber für diesen Standpunkt gibt es nur die rückwärts gewandte Wehmut oder die schonungslose Revolution gegen Christus, deren Konsequenzen so unermeßlich als unmöglich sind. Es ist nicht anders möglich als den Schwerpunkt des Verhältnisses in der christlichen Ideenwelt zu sehen und es von ihr aus zu ordnen. Aeltere Geschlechter besaßen mit einer allgemein anerkannten Idee vom Wesen des Christlichen noch ein solches Verhältnis. Für die Gegenwart, soweit es sich um ihre fortschreitende Bewegung und ihre geistige Höhe handelt, ist beides undurchsichtig geworden und ein unendlich tiefer Gärungsprozeß entstanden. Wie er enden wird, weiß niemand. Aber darauf kommt es auch nicht an. Es kommt darauf an zu wissen, was man selber will und damit die Zukunft selbst herbeizuführen. Das aber fordert von uns eine neue Herausbildung des heute für uns Wesentlichen in der christlichen Idee und eine neue Ordnung ihres Verhältnisses zum antiken Kulturerbe, womit ja ohnedies alle anderen großen Fragen unseres Kulturlebens gleichzeitig mit in Fluß geraten. Das mag schwierig und unabsehbar sein, aber es muß geschehen.

III. Mittelalter, Renaissance und Reformation.

1. Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums.

(1911.)

I. Die alte Kirche.

Die neueren Methoden der Geschichtsforschung stehen unter dem starken Einfluß der soziologischen Denkweise, d. h. der Auffassung alles Geschehens in seinem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Lage, die ihrerseits wieder durch wirtschaftliche Verhältnisse und politische Machtverteilung vorwiegend bestimmt wird. Es ist die Einführung eines neuen Elementes in die Kausalerklärung, mit der wir geschichtliche Bildungen und Schöpfungen aus ihrem Zusammenhang verständlich zu machen suchen. Dieses neue Element hat sich als überaus fruchtbar für das Verständnis erwiesen, und so hat es auch an Uebertreibungen nicht gefehlt, die mit ihm allein oder auch mit ihm vorzugsweise alle Erklärung zu bewirken meinten.

Es hat seine Bedeutung auch gezeigt in der Religionsgeschichte und vor allem in der Geschichte unserer eigenen Religion, des Christentums. Auch hier sind derartige Uebertreibungen nicht ausgeblieben. Aber ob übertrieben oder nicht, die Fragestellung bleibt lehrreich und lehrt uns Entstehungsgeschichte, Ausgestaltung und kulturgeschichtliche Wirkung des Christentums in einem neuen Lichte sehen.

Da ist nun gleich die erste Frage: Wie weit ist das Christentum ein Erzeugnis der sozialen Lage und Bewegung der Spätantike? Demgegenüber wird man sagen müssen, daß das Christentum in erster Linie eine selbständige religiöse Bewegung ist,

rein aus einer eigentümlich religiösen Idee quellend. Das zeigen die Tatsachen der altchristlichen Geschichte. Allerdings ist das Evangelium ein Evangelium vor allem der Armen und mit Vorliebe den Armen gepredigt. Aber der Grund ist nicht das Bestreben, die Armut aufzuheben und zu lindern oder die Armut auf das Jenseits zu vertrösten. Das Motiv ist nicht die Armut um der Armut willen, sondern die Armut um ihrer größeren Empfänglichkeit willen für das wahre Heil des inneren Menschen. Der Reichtum ist der Dorn, unter dem das Samenkorn erstickt. Die Armen, Kleinen und Unmündigen haben die Demut, die Lebendigkeit der Phantasie, das Bedürfnis der Hilfe, den unverkünstelten menschlichen Gemeinsinn, während Reichtum und Bildung satt und skeptisch machen. So ist in der altchristlichen Literatur nirgends von sozialen Verbesserungen und Reformen die Rede und nur ganz gelegentlich von der Umkehr des Schicksals im Gottesreiche. In ihr handelt es sich vor allem um Seelenheil, Monotheismus, Unsterblichkeit, kirchliche Organisation, Forderungen christlicher Lebensstrenge. Soziale Erlösung spielt vor allem in der paulinischen und der judenchristlichen Literatur überhaupt keine Rolle und steht auch im Evangelium selbst völlig im Hintergrunde. Nur die sogenannte ebionitische Literatur, die sicherlich mit den uns freilich unbekannten Verhältnissen der palästinensischen jüdischen Christen zusammenhängt, betont diese Züge. Andererseits sprechen gegen eine solche Herleitung auch die Tatsachen der Sozialgeschichte des Kaiserreichs. Die Kaiserzeit ist von dem Friedebringer Augustus bis zu den barbarischen Kaisern keine Zeit des Niedergangs, sondern des Aufschwungs. Von kommunistischen Klubs, aus denen angeblich die Christen sich rekrutiert haben sollen, ist nicht die Rede: die hätte schon das äußerst strenge Vereinsgesetz nicht geduldet. Andererseits sind die erlaubten Vereine allerdings alle auf religiöser Basis konstruiert, aber nur, weil an dem Aufweis eines Vereinspatrons ihr rechtlicher Charakter hing. Insofern hat also das Vorkommen religiöser Vereine keinerlei Bedeutung für eine angeblich in solchen Vereinen sich sammelnde Opposition. Vor allem ist das Proletariat nur in den Großstädten zu finden. Im Osten, der eigentlichen Heimat des Christentums, gab es bis gegen 300 kein »Lumpenproletariat«, sondern einen fleißigen, gut verwalteten Mittelstand. Auch gingen die Sklavenmassen mit dem Frieden und dem daraus folgenden Aufhören der Sklavenmärkte

zurück und gab es keine in drohenden Sklavenmassen gärende soziale Opposition. Die zahlreiche Betätigung der Sklaven in den christlichen Gemeinden ist somit kein Zeichen ihres sozialrevolutionären Charakters, sondern nur ein Zeichen, daß die Sklaven hier gerne menschlich-brüderliche Anerkennung suchten und fanden. Zudem sind die Sklaven der Gemeinden größtenteils als gar nicht unmittelbar im Dienste befindlich zu betrachten, sondern als kommissarisch mit allerhand Erwerb für ihren Herrn Betraute, der sich nur einen Gewinnanteil sicherte. Schließlich spricht gegen jenen Herleitungsversuch auch die soziale Zusammensetzung der Gemeinden selbst. Sie sind von Anfang an sehr bunt zusammengesetzt und durchaus nicht einfach proletarisch. Immer sind vermögende Patrone vorhanden, und die Hauptmasse ist Mittelstand, wobei im Orient die Grenzen zwischen Stadt und Land überhaupt flüssig sind. Unter Domitian sind Mitglieder des Hofes an der Gemeinde beteiligt, Plinius berichtet ausdrücklich von omnes multi ordinis. Die Sklavenbeteiligung darf nicht überschätzt werden; auch muß die Verselbständigung der Sklaven dabei beachtet werden, wie z. B. der spätere Papst Calixt ein solcher zum Bankier verselbständigter Sklave war. Vielmehr zeigt gerade die Stellung der Kirche zur Sklaverei ihren rein religiösen und sozialpolitisch indifferenten Charakter. Sie hat die Sklaven nicht befreit, sondern im Gegenteil zum Gehorsam angehalten und die Teilnahme der Sklaven an die Zustimmung ihrer Herren, auch der heidnischen, gebunden, um jeden Schein einer sozialen Revolution zu vermeiden.

Das Christentum ist keine Proletariatsbewegung und kein Sklavenaufstand im Gewande der Religion und insofern aus sozialen Verhältnissen überhaupt nicht direkt herzuleiten. Es versteht sich aus der religiösen Gesamtbewegung der Antike, die in ihm auf ihren Gipfel kommt, und hängt mit sozialen Verhältnissen nur indirekt zusammen, sofern nämlich jene Gesamtbewegung ihrerseits mit den politisch-gesellschaftlichen Zuständen zusammenhing. Das aber ist allerdings der Fall. Die großen Weltreiche der Diadochen und dann das internationale Römerreich bedeuteten die Zertrümmerung der alten Nationalreligionen und der alten festgewachsenen Volksverhältnisse. Daraus ergab sich eine tiefgehende Individualisierung und Universalisierung des ganzen antiken Denkens. Individualismus und Kosmopolitismus sind die Folge und Begleiterscheinung dieser ungeheueren

politisch-sozialen Umwälzung. Das Weltreich verlangte nach einer Weltreligion und lenkte, indem es die Güter der alten Zivilisation zerstörte, den Blick auf das Ueberweltliche und Jenseitige. Das ist in der ganzen Spätantike der Fall und philosophisch durch die individualistisch-kosmopolitischen Systeme wie durch die ethische Traktatliteratur der moralischen Reformer vorbereitet. Diese Tendenz traf mit dem aus einer ähnlichen Lage des Judentums entsprungenen Christentum zusammen; und, da es ihr den stärksten Ausdruck in einer neuen Kulturorganisation und einem seltsamen und tiefsinnigen Lehrgeheimnis gab, hat es allmählich all diese Strebungen an sich gezogen. Von da her vor allem erklärt sich auch die starke Wendung des Christentums auf die Unterschicht. Die Oberschicht befriedigte jene Bedürfnisse mit stoischer und religiöser Popularphilosophie. Die Unterschicht verlangte nach einem neuen Kultus und einer neuen religiösen Organisation und brachte einer solchen die unverbrauchte Lebendigkeit der Phantasie und die von keiner Wissenschaft angekränkelte Sicherheit der religiösen Instinkte entgegen. Daß dies die Sachlage ist, zeigt schon der Apostel Paulus ganz deutlich mit seiner Verwerfung der Weisen und Großen nach dem Fleisch und seiner Hochschätzung der Einfältigen und Armen, die dem Evangelium weniger Widerstand entgegensetzen und mehr Empfänglichkeit entgegenbringen. Es geht ja mit den heutigen Sektenbewegungen noch ebenso. Aus der zunächst überwiegenden Unterschicht aber stieg die christliche Mission ohne jeden erkennbaren Bruch mit ihren Idealen in die Oberschicht von Bildung und Besitz empor und empfand dann freilich das Problem der Bildung und des Reichtums für die christliche Ethik. Aber sie weiß beides aufzunehmen und in den Dienst ihrer Sache zu stellen ohne irgendein Bewußtsein um einen Bruch mit angeblichen ursprünglichen Proletarieridealen. Es sind asketische Bedenken gegen beides, aber nicht sozialproletarische, die wir vernehmen.

Es ist also im wesentlichen eine rein religiöse Bewegung, die die religiöse Entwicklung der Spätantike allmählich in sich aufsaugt. Die Hauptsache für eine soziologische Betrachtung ist daher, wie diese eigentümliche religiöse Bewegung sich selbst organisiert und gestaltet hat, welche sozialen Ideale über das Wesen des Menschen sie ihrerseits in die allgemeine Bewegung hineingeworfen hat. Die Selbstorganisation der christlich-religiösen Idee bewegt sich von Anfang an in drei verschiedenen

Typen, die freilich zunächst noch ungeschieden durcheinandergehen und erst allmählich sich gegeneinander verselbständigen. Es sind die Typen der Kirche, der Sekte, der Mystik. Die Kirche bedeutet die Betrachtung Jesu, seiner Person und seines Werkes, als einer wunderbaren Heils- und Gnadenstiftung, die als feststehendes und fertiges Kapital erscheint und einer von Jesus gestifteten kultischen Heilsanstalt eignet. Die einfachen beweglichen Organisationen der ersten Missionsarbeit wurden so zu von Christus gestifteten Mysterienanstalten, in denen der christliche Kultleiter das im Sühnetod erworbene Gnadenheil den einzelnen zuleitet. Unabhängig von der subjektiven Leistung und Vollkommenheit der Teilnehmer ergießt sich über sie die von Christus erworbene Gnade und bewirkt erst von sich aus deren ethische Erneuerung. Hier verlegt sich alle Heiligkeit und Göttlichkeit in das Urwunder der Stiftung, in die Objektivität der offenbarten Wahrheit, in die selbständige Wunderkraft der Sakramente und schließlich in die göttliche Weihe der von Christus und den Aposteln sich herleitenden und jedesmal wunderbar eingesetzten Kultleiter oder Priester. So entsteht die Kirche mit der Verlegung der Heiligkeit von den Personen in die Anstalt, ihre Gnaden und Wahrheiten, ihre Amtsträger und Autoritäten. Die Sekte bedeutet die Betrachtung Jesu als des himmlischen und wiederkommenden Herrn der Gemeinde, der ihr in der Bergpredigt ein Gesetz und in seinem Leben ein Vorbild ihres Handelns gegeben hat, die alleinige Wertlegung auf die Vereinigung von frei sich bekennenden und mit aller Strenge sich heiligenden Jüngern Jesu. Sie ist der religiöse, aus dem Zusammentritt der Individuen gebildete Verein. Ihre Heiligkeit hängt an der aktiven und subjektiven Heiligkeit der Personen. Sie kennt nicht ein von der Würdigkeit des Priesters unabhängig wirksames Amt und kein einfaches Hineingeborenwerden in die Gemeinde durch die Kindertaufe. Sie bleibt auf kleine Kreise beschränkt und wartet auf die Wiederkunft ihres himmlischen Herrn, während die Kirche zur Massen- und Volkskirche werden kann und sich selber mit dem Gottesreich identifiziert. Die Mystik schließlich ist der Glaube an eine unmittelbare Gegenwart Christi in den Seelen, an die Ausgießung des wunderwirkenden und unmittelbare Gottesoffenbarung enthaltenden Geistes Christi. Sie kennt Christus nicht nach dem Fleisch, sondern nur als mystische Realität und Kraft der gegenwärtigen, innerlich gefühlten Gotteinigung und Er-

lösung. Sie bedarf nicht der Geschichte, nicht der Gemeinschaft, nicht des Kultus oder verinnerlicht doch all das zu einer bloßen Anregung des religiösen Eigenlebens. Aber aus diesem Eigenleben erzeugt sie die engeren Kreise persönlicher Gemeinschaft, die sich in den Klöstern mit Vorliebe vereinigen oder in freien christlichen Gruppenbildungen um religiöse Virtuosen scharen.

Alle drei Typen sind noch ungeschieden in der ältesten Christenheit beisammen. Die Gnadenlehre des Paulus macht die Kirche zu einer Anstalt, die Heiligungslehre desselben Apostels nähert sich der Sekte und die Christusmystik samt dem Enthusiasmus der Geistesgaben zeigt die Grundzüge der Mystik. Aber überragend wurde in alledem der Kirchentypus mit der Notwendigkeit, eine feste von den Subjektivitäten unabhängige Heilsgarantie, Lehrautorität und Gemeindeleitung aufzurichten. Die Sekte schied sich in Montanismus und Katharertum, die Mystik in der Gnosis aus. Im Kampfe mit diesen beiden und dann vor allem mit dem die geistige Revolution scharf bekämpfenden Staate bildete sich die hierarchisch-sakramentale Kirchenidee des Frühkatholizismus aus. Er besitzt die Heilsanstalt mit der Gnadenausrüstung unfehlbarer absoluter Wahrheit, erlösender Sakramente und souveräner Regierungsgewalt der Bischöfe. Er öffnet den Massen den Zugang zur Kirche, indem er, die Heiligkeit in die Anstalt verlegend, die Maßstäbe der Beurteilung relativiert und sich in die Unabwendlichkeit der Sünde schickt. So wird die Kirche ein Staat im Staate, eine Gesellschaft in der Gesellschaft, die trotz aller Loyalität die römische Staatsgesinnung auflöst, nach einem Kampf auf Leben und Tod die Staatsgewalt zum Kompromiß zwingt und in der immer enger werdenden Verbindung mit dem Staate das natürliche Leben den christlichen Maßstäben einer wünschenswerten Gesellschaftsgestaltung zu unterwerfen trachtet.

Von da aus ist dann nur die Frage, wie weit hat die Kirche ein die ganze Gesellschaft umfassendes Sozialideal, die Idee einer christlichen Kultur, aufgerichtet und wie schlägt sich das in ihrer Theorie nieder? Etwas derartiges ist in der alten Kirche auf dem Boden des römisch-byzantinischen Reiches nur sehr bedingt geschehen. Es blieb doch der alte Gegensatz der Weltkultur und der in der Kirche erwachsenen Gesittung überwiegend, die Kirche blieb im ganzen Altertum weltfremd. Sie hat die antik-heidnisch-römisch-griechische Kultur nie wirklich adoptiert und nie inner-

lich durchdrungen. Der Gegensatz beider blieb zu stark, und die antike Lebensordnung erschien als etwas mit dem ewigen Rom bis zum Weltuntergang Dauerndes. Es war für die Kirche eine provisorische Ordnung, mit der es nur einen Kompromiß, aber keine innere Einigung gab, und die besten Kräfte der Kirche haben sich vor diesem Kompromiß in das Kloster geflüchtet.

Das Mittel, diesen Kompromiß durchzuführen, war für die Kirche die Idee des relativen Naturrechtes, die sie von der Stoa entlehnte. Die Stoa nämlich hatte ein ähnlich hohes Ideal gegenüber dem praktischen Weltleben nicht durchführen können und daher seine volle Geltung bloß im goldenen Zeitalter des Urstandes behauptet. Seit der Verschlechterung der Menschheit hat das Natur- und Vernunftgesetz sich aus Freiheit, Gleichheit, Gemeineigentum gewandelt zu den Ordnungen von Macht, Recht, Gewalt, Krieg und Privateigentum. Es ist das sittliche Natur- und Vernunftgesetz unter den Bedingungen des Verfalls, die Gestaltung der Vernunft als Disziplinierungs- und Heilmittel der Selbstsucht und Bosheit. Dieses relative Naturgesetz hat die christliche Ethik übernommen als Folge und als Strafe und Heilmittel des Sündenfalles. So konstruierte sie eine doppelstufige Moral des Weltlebens und des Kompromisses mit dem Naturgesetz, wo man nur nach Möglichkeit dem christlichen Gebote nachkommt, und der streng christlichen Sittlichkeit, wo die eigentlich strengen Christen die höheren Maßstäbe der Bergpredigt befolgen und sich als Mönche von der Welt scheiden. Diese doppelstufige Moral ist das Mittel des Kompromisses. Das eigentliche Gewissen der Kirche entschied für das Mönchtum.

Im Weltleben aber hatte der Kompromiß ungefähr folgende Gestalt.

Besonders schwierig ist das Problem des Besitzes. Das Privateigentum ist selbstverständlich im jetzigen Stand der Dinge. Aber es steht unter der Liebespflicht, alles über die Bedürfnisse des eigenen Unterhaltes Ueberschießende für die Liebestätigkeit zu verwenden. Der Eigenbedarf soll mäßig sein, darf aber nach Standesbedürfnissen verschieden bemessen werden. Die Produktion des Besitzes geschieht durch die Arbeit. Aber diese ist wie jene erst eine Folge des Sündenfalls, daher vor allem ein Mittel der Disziplin und Askese, nichts, was einen eigenen Wert in sich und eine ethisch bedeutsame Freude am Arbeitsergebnis bedeutete. So wird zwar allen die Arbeitspflicht zuge-

mutet, aber doch der ererbte Besitz und das Rentnertum selber keineswegs bekämpft, sondern nur zur Milde und Liebe gegen die arbeitenden Klassen ermahnt. Das System der Stände und Berufe, das sich aus Arbeit, Besitz und Herkommen ergibt, wird völlig als gegeben hingenommen und als unabänderlich betrachtet. Es ist der mit dem Naturgesetz geordnete Kosmos der Berufe. Aus ihm werden nur die mit heidnischen Gebräuchen verknüpften Berufe ausgeschieden. Die Kriegs-, Richter- und Herrscherberufe werden anerkannt, dagegen herrscht großes Mißtrauen gegen den Großhandel und das Zinsgeschäft. Die Sklaverei als Grundlage der Gesellschaft wird mit Selbstverständlichkeit fortgeführt und anerkannt. Stärker sind die Eingriffe in die Familienidee, wo die patriarchalisch-jüdische Auffassung der Familie sich durchsetzt. Das Konkubinat und die Kindesaussetzung werden bekämpft, die Sklavenehre geschützt. An Sozialreform und christliche Kulturgestaltung ist bei alledem nicht gedacht. Es sind nur die notwendigen Korrekturen am herrschenden System des relativen Naturrechts für die Zeit der Dauer der Welt. Die civitas terrarum und die civitas Dei bleiben innerlich geschieden und fremd. Auch das christliche Kaisertum empfängt nur dadurch eine christliche Weihe, daß es seine Macht der Kirche zur Ausrottung des Heidentums und zur Aufrechterhaltung der Kircheneinheit, schließlich zu steigender Privilegierung der Kirche zur Verfügung stellt.

II. Der mittelalterliche Katholizismus.

Der in der Antike nicht überwundene Gegensatz kommt zu einer relativen Versöhnung erst im sog. Mittelalter oder der kirchlichen Periode der europäischen Kultur. Diese Kultur ist eine christliche Einheitskultur unter der Herrschaft der Kirche, die Staat, Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft und Kunst christianisiert und die dieses Ideal dann weiter auch auf den Protestantismus vererbt hat. Wie war das möglich? Durch welche Verhältnisse wurde das im Altertum Unmögliche jetzt annähernd verwirklicht?

Die Hauptursache ist, daß es nicht mehr der Römerstaat und die antike Bildung ist, die der Kirche gegenüberstehen. Es ist die kulturlose Barbarenwelt, für welche die Kirche den Inbegriff von Bildung, Wissenschaft, Kunst, Recht, Technik und Verwaltung darstellt, weil sie all das teils aus dem Altertum mit herüberbringt, teils in ihrem eigenen Organismus ausgebildet hat. Die Klöster

werden aus ihrem Stilleben herausgenötigt und zu Trägern der literarischen Bildung wie der agrarischen Technik. Die Kleriker sind die leitenden Männer in Recht, Verwaltung und Organisation, und die Kirche selbst ist die einzige feste Organisation, an deren Vorbild die unfertigen monarchischen Staatsgebilde emporwachsen. Die Kirche wird so zum Kulturprinzip ohne es zu wissen und zu wollen, das Rückgrat und der Halt der neuen Staatsbildungen. Die Karolingische Staatsidee ist die Verschmelzung von Staat und Kirche zu einer christlichen Kultureinheit. Die Kirche wird hier Staats- und Wohlfahrtsinteressen dienstbar. Sie stellt die höchsten Beamten, die nicht durch Vererbung ihrer Gewalt dem mittelalterlichen Trieb zur Bildung erblicher, am Boden haftender Familienrechte unterliegen, sondern für die Könige frei verfügbar bleiben. Umgekehrt empfängt dafür die Kirche überall Rücksicht auf ihre Forderungen und Maßstäbe. Es tritt eine innerliche Verschmelzung ein. Freilich wurde diese Verschmelzung, die in den germanisch-romanischen Landeskirchen sich ausgebildet hatte, durch die Gregorianisch-universalkirchliche Reaktion aufgehalten. Aber die Kirche wollte nur aufhören zu dienen, nicht aber aufhören zu herrschen. Ihre Kulturherrschaft wurde jetzt nur den Landesfürsten aus der Hand genommen und in Rom zentralisiert.

Diese so ausgebildete Kultureinheit beruht freilich nicht bloß auf der Schwäche des Staates, sondern auch auf den Eigenschaften der mittelalterlichen Kultur überhaupt. Diese war einerseits bei der ungebrochenen Gewalttätigkeit und Brutalität der Barbaren freilich dem christlichen Geist geradezu entgegengesetzt. Aber damit wußte er sich abzufinden, indem er hierin die Sünde erkennen lehrte. Auf der andern Seite enthielt jedoch diese primitive Kultur viele Züge, die ihr eine Einigung mit der christlichen Persönlichkeits-, Gesinnungs- und Liebesethik verhältnismäßig leicht machten. Es fehlte der Staat im antiken und modernen Sinn des Wortes. Der halbanarchistische Aufbau des Lehenssystems, die Begründung dieser politischen Lebensformen auf Pietät und Gesinnung, die Abwesenheit des Souveränitätsgedankens, die einfache utilitarische Auffassung des Staates, die Fürsorgepflicht der Herren für ihre schollengebundenen Untertanen: all das entspricht dem patriarchalisch-persönlichen Geist der christlichen Lebensbeziehungen und entbehrt jeder Konkurrenz gegen die alleinige Souveränität des religiösen Heilsgutes. Die

Kämpfe von Papsttum und Staatsgewalt sind nicht Kämpfe von Staat und Kirche, sondern Kämpfe um das Maß der Beteiligung an der Leitung der von beiden Parteien gleich vorausgesetzten staatlich-kirchlichen Lebenseinheit. Dazu kommt die Dünnheit der Bevölkerungen, die Kleinheit der Besiedelungen, Reste sozialistisch-kommunistischen Geistes in den Gemeindeverfassungen, was alles der wesentlich persönlichen Beziehung der Menschen aufeinander zugute kommt, die die christliche Ethik verlangt. Bedeutsam ist auch die Schwäche des Rechtsgedankens, die Abwesenheit eines alle umfassenden, formal-abstrakten Rechtes, eine starke Rücksicht auf Billigkeit und persönliche Momente, die Bedeutung des Schiedsspruches. Das entspricht der christlichen Abneigung gegen den formalistischen Rechtsstandpunkt. Die Einfachheit der Wirtschaft, die mit der Naturalwirtschaft gegebene feste und stabile Gliederung, die Versorgungspflicht der Obereigentümer für ihre Hintersassen, die Schwäche des Geldverkehrs und damit die Abwesenheit der Mobilisierung und Vertauschbarkeit der Güter, der Ausschluß oder die Einschränkung der wirtschaftlichen Konkurrenz, die Unmittelbarkeit des Naturverhältnisses und die Abhängigkeit von den Gottesgaben der Natur, der Mangel großer Differenzen in der Lebensführung und überhaupt das Ueberwiegen des Konsumtionsstandpunktes über den Produktionsstandpunkt: das alles paßte sich der christlichen Wirtschaftsethik verhältnismäßig leicht an. Schließlich ist Kunst und Wissenschaft bei ihrer Unentwickeltheit völlig in der Hand der Kirche und bedeutet keine selbständige, mit der religiösen Idee konkurrierende Geistesmacht.

Die Unchristlichkeit der Verhältnisse liegt lediglich in dem militaristischen und feudalen Geiste, der ungebrochenen Gewaltsamkeit und Roheit der Instinkte, auch in der Sexualethik des ritterlichen Minnedienstes und dem agonalen Geiste des Rittertums. Aber gerade die Kultur dieses Rittertums hat die Kirche sich zu assimilieren vermocht, indem sie die Gewaltsamkeit und das Machtstreben auf die Kreuzzüge ablenkte, der Waffengewalt den ritterlichen Schutz von Witwen und Waisen zur Aufgabe machte und die Minne-Ethik spiritualisierte. Auch faßte sie das Rittertum geradezu in geistlichen Orden zusammen und fand sie in der Gewaltsamkeit eine grobe und einfache Macht der Sünde, die die Bekehrungspredigt schließlich brechen zu dürfen hoffen konnte. Das ganze Sühnewesen war dafür eingerichtet, auch

solche Sünder für die Kirche erträglich und ersprießlich zu machen. Solche Sünder endigten im Kloster oder in Bußleistungen an die Kirche. Sie enthielten keinen theoretisch-ethischen Gehalt, der sie widerstandsfähig gemacht hätte gegen die kirchliche Sündenpredigt.

Die eigentliche Stütze der kirchlichen Kultur war aber nicht das Rittertum, sondern die mittelalterliche Stadt. Diese gewerblich-ackerbürgerliche binnenländische Stadt unterscheidet sich in allen Stücken von der antiken Stadt und ihrem Geiste. Sie ist nicht die Zusammensiedelung des Landadels, das auf Sklavenarbeit begründete Rentnertum mit kolonialer Seehandelspolitik. Sie entstand vielmehr aus der Sammlung der Hörigen und Abhängigen, die die Stadtluft schließlich frei machte. Auf gewerblicher Arbeit, die nur von freien Arbeitern geleistet werden kann, und dem Handelsvertrieb dieser Erzeugnisse beruht die Stadt, die überdies mit dem umgebenden Land organisch verbunden bleibt. In dieser Welt der freien bürgerlich-gewerblichen Arbeit und ihrer Motivierung durch die christlichen Tugenden der Arbeitsamkeit, Genußbegrenzung, Zuverlässigkeit, Redlichkeit gedieh nun aber überhaupt erst das katholische Christentum zu einer innerlich angeeigneten, mit den Lebensformen selbst eng zusammenhängenden christlichen Kultur. Denn zu diesem Charakterzug der freien Arbeit trat noch der andere mit dem mittelalterlich-ständischen Wesen eng zusammenhängende: die Begrenzung der Konkurrenz durch genau abgegrenzte Absatz- und Nahrungsgebiete, sowie die halbsozialistische Organisation in Zünften und Ständen, die die Verhältnisse direkt auf brüderliche Gemeinsamkeit und auf gegenseitige Fürsorgepflicht, ferner auf den Patriarchalismus der häuslichen Betriebsgemeinschaft begründeten. Das alles erzeugte den Zusammenklang von tatsächlichen Lebensformen und christlicher Ethik, der in Wirklichkeit natürlich vielfach gestört war, aber doch als Idee des Ganzen galt und der sich in dem lebhaft entwickelten Kirchenwesen der Städte zeigte. Die Dome und Kirchen, die Liebesanstalten und Stiftungen des Mittelalters zeugen davon bis heute. Der Aufschwung der Kirche mit den Bettelorden, die städtische Orden sind im Unterschied zu den überwiegend feudalen und ländlichen Orden der älteren Zeit, ist der Aufschwung einer städtisch-christlichen Kultur. So hat auch der hl. Thomas, obwohl von Geburt ein Grandseigneur, in der Stadt das eigentliche Zentrum des sittlichen Lebens ge-

funden. Freilich hat dann eben diese städtische Religion schließlich zur Herausbildung eines Laienchristentums der Mystik und der Opposition gegen die Hierarchie geführt und damit die große kirchliche Umwälzung vorbereitet. Allein das sind erst Folgen, die im Spätmittelalter hervortraten und auch von der Seite der Kirche her mit der Erschlaffung ihrer inneren Kraft zusammenhängen.

Im Hochmittelalter bildete das alles zusammen, Bauerntum, Hörigenwesen und Leibeigenschaft, Rittertum, Stadt, Klöster und Fürsten und Herren, einen großen zusammengehörigen Kosmos sozialer Ordnung, der als natur- und begriffsnotwendig angesehen wurde. Er galt als die Auswirkung des sittlichen Naturgesetzes des Sündenstandes. Das ständische Berufssystem erschien als Gottes ewige Ordnung, in der er sowohl die Sünde diszipliniert und heilt durch strenge Eingliederung eines jeden in seine Schranken, als durch die sittlichen Kräfte und Solidaritäten dieser Ordnung den Unterbau der eigentlichen höheren Gnadensittlichkeit herstellt. Ueber die Sphäre der ständischen Natur- und Berufssittlichkeit erhebt sich die aus der sakramentalen Kraft der Kirche gespeiste Gnadensittlichkeit, als christliche Laienmoral von noch bedingter Christlichkeit, als Mönchs- und Klerikermoral von unbedingter, durch keine Rücksichten auf die Natur gebundener Christlichkeit, beides aber jedes in seiner Weise echte Formen christlicher Sittlichkeit. Die Oberleitung dieses ganzen Kosmos hat die Kirche. Sie bildete sich demgemäß heraus zur Zentralleitung der europäischen Kultur, machte die Einzelstaatsgewalten zu ihren Funktionären, denen unter ihrer Kontrolle die weltlichen Angelegenheiten übergeben waren und behielt einen großen Teil weltlicher Angelegenheiten sich selbst zu direkter Behandlung vor. Sie mußte sich zu diesem Zweck zentralisieren, das monarchische und absolutistische Papsttum entwickeln, ein geistliches Reichsrecht der Kirche ausbilden, einen ungeheueren Verwaltungsapparat aufbauen und sich die hierfür nötigen Geldmittel verschaffen. In der praktischen Religion hat sie als das Neue des Mittelalters den Sakramentalismus ausgestaltet als das Mittel, das Leben überall von ihren Gnadenkräften abhängig zu machen, und in der Theologie hat sie die großen, alle Wissenschaft unter kirchlichem Gesichtspunkt systematisierenden Systeme der Scholastik geschaffen. Auf der Sakramentsidee, Papstidee, der In-

fallibilität des Dogmas und der Bindung des Heils an die priesterliche Vermittlung beruht die ganze Machtstellung als Vermittlerin des jenseitigen Heils und als Organisation einer christlichen Kultur. In der Leistung dieser Aufgaben ist begreiflicherweise auch die Kirche, namentlich als Finanzmacht, stark verweltlicht, und das hat dann zu schweren Erschütterungen geführt.

Damit ergibt sich der Aufriß der Sozialphilosophie des Katholizismus. Die Menschheit bewegt sich in zwei Sphären, der Natur- und der Gnadensphäre. Die Lex naturae mit dem aus ihr hervorgehenden Kosmos der Berufstätigkeit, der ständisch-zünftigen Gliederung und dem organisch-patriarchalischen Geiste sorgt für das irdische Wohl und die natürliche Sittlichkeit. Darüber erhebt sich die Lex Dei et Christi, das Reich der Gnade und des himmlischen Wohls. Von einer Sphäre in die andere hinein gibt es einen Aufstieg der inneren geistigen Entwicklung, wie denn das ganze Kultur- und Begriffssystem auf den Gedanken einer Entwickelung von der Natur zur Gnade angelegt ist. Es ist ein harmonisches, von der Natur zur Gnade aufsteigendes und die Natur durch die Gnade begrenzendes und leitendes System, das seinen unfehlbaren Regulator hat an der alle Reibungen und Konflikte lösenden Zentralleitung der Kirche. In diesem System ist die Sexualethik der Familie, die Staatsethik, die Wirtschaftsethik, die Gesellschaftsidee von dieser Zentralleitung her bestimmt und geleitet, das Individuum in seinem metaphysischen Recht geschützt und zugleich in die gesellschaftliche Harmonie sicher eingefügt.

Dieses Ideal behauptet der Katholizismus bis heute mit den nötigen Anpassungen an die veränderten allgemeinen Verhältnisse. Er hat es nach den Erschütterungen durch die Reformation und durch die Aufklärung jedesmal wieder hervorgeholt und seinen Hauptvertreter, den hl. Thomas, gerade in unserem Jahrhundert zum geistigen Leiter und Heros der Kirche gemacht. Entscheidend ist die Oberaufsicht der Kirche, die direkt heute allerdings nur dogmatisch-ethische Fragen entscheidet, indirekt aber auch die damit zusammenhängenden Probleme der weltlichen Kultur, und sich die Entscheidung vorbehält, wo sie in deren relative Selbständigkeit einzugreifen verpflichtet und berechtigt ist. Die Leitung ist heute fast nur mit geistlichen Mitteln möglich, daher auch die ungeheuere Anspannung der Infallibilität der Lehre und der sakramentalen Herrschaft des Beichtstuhls,

die Ausbildung der die Volksphantasie fesselnden Devotionen. Die weltliche Gesellschaft, die als ein sozialer Kosmos aus dem Naturgesetz des Sündenstandes entspringt, ist relativ selbständig, aber von der Kirche in Abhängigkeit zu halten, indem sie sich entweder legitimistisch auf die Fürstenmacht oder demokratisch auf die Parlamentsparteien, am liebsten auf beides zugleich, stützt. Doch herrscht hier an sich das Naturrecht, in das die Kirche nur korrigierend und leitend eingreift. Aber dieses »naturrechtlich« bestimmte Sozialideal hat auch trotz aller relativen Unabhängigkeit sehr konkrete christlich-katholische Züge. Es enthält die Sicherstellung des Individuums bis zur Anerkennung des Revolutionsrechtes, freilich nur gegen gottlose und unkirchliche Fürsten und Gewalten. Es enthält auf der andern Seite ein patriarchalisch-autoritatives Element, bis zu dem Satze, daß die vom geschichtlichen Prozeß emporgetragenen Gewalten durch Gottes mittelbare Veranstaltung und insofern durch Gottes mittelbare Einsetzung sind. Insofern erkennt es das Gottesgnadentum an. Nach Bedürfnis und Lage tritt mehr die eine oder mehr die andere Seite hervor. Dazu kommt die Gleichheit aller, zwar nicht vor den Menschen, aber vor Gott und der Kirche. Sie kennt keine Menschenfurcht vor dem Staate und der Bureaukratie. Sie organisiert die soziale Fürsorge der einzelnen Glieder und Gruppen der Gesellschaft für einander. Sie löst die soziale Frage durch Sammlung der Handarbeiter als eines neuen besonderen Standes unter der Fürsorge der Kirche und erkämpft diesem Stande die notwendigen Rechte, indem sie ihn zugleich zur Bescheidung und Selbstlosigkeit erziehen will. Sie kämpft gegen den Liberalismus als das Prinzip der autoritätslosen freien Konkurrenz und des autoritätslosen freien Denkens. Beiden stellt sie die modernisierte Erneuerung des mittelalterlichen Sozialideals gegenüber mit seiner ständisch-zünftigen Stillstellung der Konkurrenz und seiner Sammlung um eine feste religiöse Autorität. Soweit sie aber dieses Ideal bei der heutigen konfessionellen Gemischtheit der Bevölkerung nicht für das Ganze durchsetzen kann, sondert sie die katholische Bevölkerung streng von der akatholischen ab und benutzt das moderne Vereins- und Parteiwesen zur Organisation einer katholischen Kultur und Gesellschaft innerhalb der allgemeinen Kultur und Gesellschaft. Was an Universalität der Herrschaft aufgegeben werden mußte — mindestens provisorisch —, das wird an Intensivität der Herr-

schaft über den katholisch organisierten Volksteil ersetzt und dadurch die innere Lebenseinheit des modernen Staates nach Vermögen gesprengt.

III. Das Luthertum.

Die katholische Idee einer kirchlichen Zusammenfassung und Oberleitung der ganzen Gesellschaft war ein utopisches Ideal, das schon unter den relativ günstigen Verhältnissen des Mittelalters nur sehr bedingt und mit vieler ideewidriger Gewaltsamkeit aufrechterhalten werden konnte. Schließlich haben die verselbständigten Nationalstaaten und Nationalkirchen, die unter der Erziehung der Kirche herangereifte Subjektivität und Individualität der Laienreligion den gewaltigen Bau zu einem großen Teil gesprengt und gestürzt, nachdem er durch die Erfordernisse der Riesenaufgabe selbst schon geschwächt und seinem echten Sinn entfremdet war.

Die entscheidende Absprengung des halben Europa, die dann auch das Schicksal Nordamerikas bestimmte, war die Kirchenreformation Luthers. Auch diese Bewegung ist in erster Linie eine rein religiöse und hat in ihrem eigentlichen religiösen Sinne mit Klassenbewegungen und sozialen Umwälzungen gar nichts zu tun. An ihren Anfängen sind alle Stände, Fürsten, Adel, Bauern, Zünfte und Proletariat, beteiligt. Indirekt aber ist freilich auch sie sozialgeschichtlich stark bestimmt. Der religiöse Individualismus Luthers hat zu seiner Voraussetzung die ganze Individualisierung der spätmittelalterlichen bürgerlichen Gesellschaft, namentlich die städtische Laienreligion. Andererseits ist ihre Durchsetzung durch ihre Uebereinstimmung mit den sozialen und politischen Interessen der Fürsten, des Adels, der Bauern und vor allem der demokratischen Elemente der Städte bedingt gewesen. Dabei hatte jede dieser Gruppen ein anderes Interesse an ihr, was sie von Hause aus in recht verschiedene Gruppen auseinanderzog. Aber Luthers eigene Bildungsgeschichte und die Entstehung seines religiösen Gedankens gehört rein der Sphäre inneren persönlichen Suchens und Erlebens der religiösen Wahrheit an, und auch von den energischsten Trägern und Verkündigern der neuen Lehre unter ehemaligen Priestern, Mönchen oder Humanisten gilt das gleiche. Eine im Kern völlig selbständige religiöse Bewegung, ist die Reformation freilich nur durch die Gunst der politisch-sozialen Umstände

durchgedrungen. Aber sie hat doch gerade aus jener Selbständigkeit der religiösen Idee heraus neue Sozialideale gestaltet, die nicht Ausdruck der Zeit- und Klasseninteressen, sondern Ausdruck ihrer Idee sind. Daß in diesem Ausdruck ihrer Idee die gegebene Lage dann doch mannigfach mitspricht, gehört nur zur naturgemäßen Verwickeltheit aller solcher Vorgänge.

Dabei besteht von Hause aus ein starker Unterschied zwischen der lutherisch-deutschen und der schweizerisch-calvinischen Reform und zwar liegt der Unterschied vor allem auf dem Gebiete der Kirchenverfassung, des Staats- und Gesellschaftsideals. Die eigentliche Stammbewegung war das Luthertum, aber es blieb auf Deutschland und den skandinavischen Norden beschränkt, ja verlor auch noch ein gutes Stück von Westdeutschland an den Calvinismus. Dieser dagegen umfaßte bald Frankreich, die Niederlande, Schottland, England und die neue Welt und überflügelte das deutsche Luthertum völlig. Dem Luthertum kommt weltgeschichtlich eine wesentlich deutsche, dem Calvinismus eine universale Bedeutung zu.

Welches sind nun die Charakterzüge der Sozialphilosophie des Luthertums? Sie ergeben sich aus der Grundtatsache, daß das Luthertum eine Reinigung und Reform des mittelalterlichen Kirchentums sein will, also auch die kirchliche Idee einer christlichen Gesamtkultur und der Lebenseinheit von Staat und Kirche fortsetzt. Die religiöse Idee selbst und der Begriff der Kirche ist gewandelt, aber der Gedanke einer staatlich-kirchlichen Einheitskultur bleibt, zugleich die Erwartung, daß die ganze Christenheit sich dieser reinen Wahrheit beugen werde. Nach anfänglicher Hoffnung, daß diese Wirkung von selbst durch die innere Kraft des Geistes und des Wortes sich durchsetzen werde, nahm Luther seine Zuflucht zur Staatsgewalt, nicht anders als der Katholizismus getan hatte, und richtete ein Zwangskirchentum auf, das freilich nur soweit reichte als die jeweilige Staatsgewalt. Bei dem Mangel einer internationalen kirchlichen Zentralgewalt und deren Ersetzung durch das lediglich sich selbst auslegende Bibelwort entstand daraus das lutherische Staats- und Landeskirchentum, das jedesmal auf seinem Gebiete die christlich-kirchliche Zwangskultur durchführte und mit den anderen lutherischen Gebieten nur durch politische Verbindungen und die Gemeinsamkeit des Geistes zusammenhing.

Das Entscheidende in dieser lutherischen Gesellschaftsidee ist in erster Linie die Umbildung der Idee der Kirche. Sie bleibt die universale Gnaden- und Erlösungsanstalt, in die man hineingeboren wird und die unabhängig ist von den subjektiven Leistungen der Gemeindeglieder. Aber wie das Heil nur in der Gewißmachung über die Sündenvergebung, in der Fröhlichkeit und Tapferkeit eines gottversöhnten Gemütes und den von da mit innerer Notwendigkeit ausgehenden freien Antrieben sittlichen Handelns lag, so beruht auch die Kirche selbst nur auf der Verbürgung und Darstellung dieser Gewißheit in dem Wunder der Bibel oder des Gotteswortes und auf dem geordneten Predigtamt, das diese Gewißheit durch Predigt und Sakrament den Gläubigen mitteilt. Es gilt nur das Wort auf den Leuchter zu stellen, geordnete Gemeinden mit Predigtamt und Seelsorge zu schaffen und für geordnete Aufstellung von Predigern in jeder Gemeinde zu sorgen; alles übrige wird die erleuchtende, bekehrende und erneuernde Wunderkraft des Wortes von selbst besorgen. Die Bibel ersetzt Priestertum, Hierarchie, zentralisierte Autorität, Tradition und Papst. Es ist ein ungeheurer spiritualistischer Idealismus, das Vertrauen auf die Wunderkraft der Bibel und des in ihr wirkenden Geistes. Er war praktisch nicht durchführbar und hätte zur Anarchie geführt. So hat Luther die Ordnung der Gemeinden, die Berufung der Geistlichen, die Kontrolle der Lehre, die Aufrechterhaltung der christlichen Sitte der durch ihre Geistlichen beratenen weltlichen Obrigkeit zugewiesen. Diese sorgt ihrem staatlichen Beruf gemäß für die äußere Aufrechterhaltung der Sittlichkeit, die mit der christlichen identisch ist. Als Mitglied der Gemeinde aber hat der Gewalthaber die brüderliche Liebespflicht, seine materielle Gewalt der Kirche und der Aufrechterhaltung ihrer Ordnung und Reinheit zur Verfügung zu stellen. Unter diesen Umständen ist von einer selbständigen kirchlichen Oberleitung der Gesellschaft nicht mehr die Rede. An ihre Stelle tritt eine vereinigte staatlich-kirchliche Oberleitung, in der beide Gewalten nicht zu scheiden sind und praktisch vielfach eines in den Dienst des anderen gestellt worden ist. Das ganze System gilt bei der Beibehaltung des Kirchenpatronates auch von den Halbobrigkeiten, den Gutsherrschaften, die jenes Prinzip staatskirchlicher Lebenseinheit auch auf ihre Güter übertragen und halb weltlich, halb geistlich ihre Gutsuntertanen beherrschen.

Wie für das Luthertum der Begriff der Kirche als der göttlichen, allumfassenden, volkskirchlichen Heilsanstalt bestehen bleibt, so bleibt auch seine Ethik kirchlich d. h. eine Ethik des Kompromisses zwischen eigentlich christlicher und weltlicher Kulturmoral. Aber Sinn und Bedeutung dieses Kompromisses ist nun ein anderer als im mittelalterlichen Katholizismus. Er ist nicht mehr die Unterscheidung der Natur- und der Gnadenstufe, der Durchschnittsmoral und der Heiligenmoral, die Idee einer Harmonie und Entwickelung der Gesellschaft in diesem Stufengang mit verbleibenden Unterschieden ihrer moralischen Schichtung. An dessen Stelle tritt die Forderung einer prinzipiellen Gleichheit der christlichen Moral für alle, wie sie der Individualisierung der ganzen christlichen Idee entspricht. Die katholische Unterscheidung wird aufgehoben, das Mönchtum beseitigt, die Strenge der Forderung an alle gleich gerichtet. Dann aber war die Verteilung überwiegend weltlicher und überwiegend überweltlicher Frömmigkeit nicht mehr möglich. Dann mußte alle Frömmigkeit innerhalb des Weltlebens und seiner Formen geleistet werden und durfte sich niemand außerhalb ihrer besondere Bedingungen des christlichen Handelns schaffen. Diese Zusammenziehung der weltlichen und überweltlichen Moral, die Hineinbildung der strengen Christlichkeit in die Lebensformen des Alltags vollzog sich durch die lutherische Ausgestaltung des Berufsbegriffes. War der Beruf im Katholizismus ein Stück des natürlichen Kosmos, des naturrechtlichen Lebenssystems, über dem sich die kontemplative und streng religiöse Sittlichkeit erhob, so wird nun der Beruf unmittelbar zu einer Form nicht des natürlichen, sondern des religiösen Handelns, oder vielmehr das religiöse Handeln wird in die Formen des weltlichen Berufes selbst eingekleidet. Die Berufsausübung wird das Mittel der religiösen Selbstheiligung und der das Gesamtwohl fördernden Nächstenliebe. In die Forderungen der Alltagsarbeit wird die Sublimität der christlichen Gesinnung hineingeleitet und beides verbunden wie Leib und Seele. Das war nun freilich nur möglich bei einer tatsächlichen gesellschaftlichen Lage, die noch die Stabilität und Uebersichtlichkeit der Berufe in einem ständisch und zünftig gegliederten Leben kannte und jeden in feststehende Berufsschemata hineingeboren werden ließ. Die ständische Ordnung mit Pietät und Fürsorge, mit ihren Ueber- und Unterordnungen, ihren Solidaritäten und ihren Eingrenzungen der individuellen

Lebensansprüche war auch für Luther eine unantastbare naturgesetzliche Grundlage des Lebens. Der Glaube beseelt nur die durch das Naturgesetz gegebenen festen Lebens- und Berufsformen. Mit der Unruhe des modernen kapitalistischen Lebenssystems hat diese lutherische Berufslehre nichts zu tun. Sie füllt feststehende Schemata mit der religiösen Glaubens- und Liebesgesinnung und hält alle die Berufe fern, die schon damals ein solches Berufssystem zu stören drohten, nämlich den Großhandel, das Zins- und Kreditwesen, das freie Literatentum. Es ist ein wesentlich agrarisch-handwerkerliches System, wozu die Beamtenschaft und die Fürsten und Herren kommen. Hier ließ sich in der Tat der Beruf als Gottesdienst denken und eine innerweltliche Berufssittlichkeit schaffen, die zugleich durchaus religiös motiviert und beseelt war.

Den Untergrund bildet auch für das Luthertum die Idee des sittlichen Naturgesetzes und Naturrechts. Das Luthertum hat sie seinem ganzen Bedürfnis gemäß sehr konservativ aufgefaßt. Es ist mit der aus ihm hervorgehenden Ordnung der Begriff einer festgefügten Gliederung und strengen Disziplin gegen den sündhaften Willen, daher gibt es hier kein Revolutionsrecht. Auch gottlosen Obrigkeiten gegenüber gibt es nur den passiven Widerstand des Leidens und Duldens. Macht und Gewalt, mit der sie allein sich aufrechterhalten kann, ist das Wesen der staatlichen Ordnung. Jeder klügelnde, staatsbauende und dem Individuum dabei Rechnung tragende Rationalismus ist hier ausgeschieden. Die geschichtlichen Ordnungen und Mächte, wie sie Gott hat werden lassen, sind eben durch dies Werden indirekt von Gott eingesetzt und gegen jede rationalistische Opposition geschützt. Es ist eine extrem konservativ-autoritative Auffassung des Naturgesetzes und seiner geschichtlich gewordenen Ausformungen. Hier blüht das Gottesgnadentum, der Respekt vor Beamten und Polizei und die Ergebung des beschränkten Untertanenverstandes. Der zarte Spiritualismus der eigentlich religiösen Idee findet hier sein Gegengewicht in der Vergöttlichung der positiven, unter Gottes Zulassung und Ordnung gewordenen Gewalt.

So ist die Sozialphilosophie des Luthertums ein auf den Sündenpessimismus und eine ganz autoritativ-konservative Auffassung des Naturrechts begründete Verchristlichung der naturgesetzlichen Lebensformen in Familie, Staat, Wirtschaft und

Gesellschaft. Glaube und Liebe beseelen das natürliche Berufssystem. Das bedeutet eine sehr innige und warme Gefühlsdurchdringung des Weltlebens, verbunden mit Ernst und Strenge in der Auffassung der Berufspflichten. Aber es bedeutet zugleich eine völlige passive Ergebung in die gegebenen Verhältnisse. Das Luthertum akzeptiert die Weltordnungen, weil sie nur Stoff und Form sind. Es fehlt jedes innere sachliche Verhältnis zu ihnen. Es ist im Grunde trotz allem daher weltindifferent, mehr duldend und leidend, ausharrend in der irdischen Pilgerschaft und geduldig und gottselig als aktiv, gestaltend und sozialreformerisch. Es tut nichts, sondern läßt Obrigkeit und Schicksal gewähren, sogar die Liebestätigkeit legt es als weltliche Angelegenheit in die Hände der weltlichen Obrigkeit. Der innere Widerspruch ist deutlich formuliert in Luthers Unterscheidung einer Amtsmoral und einer Personenmoral. Die Amtsmoral ist die für jeden Christen aus seiner Berufsstellung in dem durch die Sünde bedingten gesellschaftlichen System entspringende Moral. Die persönliche Moral ist die Moral der Bergpredigt, welche für die Beziehungen von Person zu Person gelten soll und hier Recht, Macht, Eigentum, Ehre und Eigeninteresse verleugnet. Das Luthertum geht mit der inneren Gesinnung in Wahrheit auf die Welt nicht ein, erzeugt aber in Rücksicht auf sie einen ungeheueren Konservatismus, der von den herrschenden Gewalten auch dementsprechend gehegt und gepflegt worden ist.

So ist es zu begreifen, daß das Luthertum bis heute und heute erst recht wieder die Grundlage der konservativen Partei geworden ist. Das Gottesgnadentum, die Behauptung der Standesgliederungen und Standesvorzüge, die Pietät und Fürsorge, die Geringschätzung von Kapital und Handel, die Verhinderung der Mobilisierung der Bevölkerung und ihrer Arbeitsarten, die Scheu vor dem beweglichen Rationalismus sozialer Konstruktionen, die Bestreitung jedes Revolutionsrechtes, der Rückzug auf die mit der Welt und ihren Interessen unvereinbare Innerlichkeit des religiösen Gefühls, die Verherrlichung der Gewalt, Autorität und Disziplin auf Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit: alle diese vom Katholizismus und Calvinismus unterscheidenden Züge machen das Luthertum geeignet zum religiösen Rückhalt einer konservativen Partei, welche die alten Stände-, Einkommens- und Machtgliederung um jeden Preis erhalten will. Sie geben der Interessenpolitik erst die religiöse Weihe, die populäre Verständ-

lichkeit, die Macht über Unzählige, die nicht um der Interessen, sondern um der Ideen willen mitmachen. Das ist auch der Grund, weshalb die lutherische Orthodoxie mit solcher Energie von den konservativen Machthabern gehalten wird. Auch sind von hier aus relative Annäherungen an den Katholizismus möglich, der nur freilich durch seine demokratisch-politisch-rationalistischen Einschüsse mit dem konservativen Programm oft in scharfem Gegensatze steht. Aber ein Teil der sozialen Interessen und Anschauungen trifft zusammen und dahinter verschwindet im gemeinsamen Interesse die dogmatische und religiöse Differenz. Beide zusammen stehen gegen die moderne bürgerliche Gesellschaft, und ihre Komplizität wird sich aller Voraussicht nach nur fortwährend steigern.

IV. Der Calvinismus.

Der Calvinismus ist eine Tochterreligion des Luthertums. Er teilt vor allem mit ihm die Auffassung der religiösen Gemeinschaft als Kirche und zwar als Wort- und Schriftkirche, die das reine Wort auf den Leuchter stellt, für bibelkundige und ordnungsmäßig berufene Prediger sorgt und alles übrige der reinen Lehre des sich selbst auslegenden und durch den hl. Geist uns erneuernden Wortes anheimstellt. Die reine, aus Gottes Wort reformierte Kirche ist zugleich die Universalkirche, die überall hergestellt werden soll und muß und die überall die Landesgewalten als ihre Diener und Förderer in Anspruch nehmen darf. Die Aufrichtung, der Schutz und die Unterstützung der reinen Kirche ist die christliche Pflicht der Obrigkeit. Die Geistlichen sind in bürgerlicher Hinsicht völlig der Obrigkeit untergeordnet und auch der Gemeinde gegenüber erscheinen sie möglichst als Aelteste und Brüder ohne irgendwelche Göttlichkeit ihrer Amtsstellung. Aber über beiden, über Staatsgewalten und Geistlichen, steht das göttliche Schriftwort, das sie in unterschiedenem, aber verbundenem Wirken zu betätigen verpflichtet sind. Das Muster eines solchen christlichen Kirchentums und Staatswesens wurde Genf, wo die gewaltige Persönlichkeit Calvins den christlichen Staat und die christliche Gesellschaft in Beratung der Obrigkeit schuf.

Aber bei dieser mit dem Luthertum gemeinsamen Ideenwelt hat doch die Religion und die Stiftung Calvins eine Reihe wichtiger eigentümlicher Züge, aus denen sich die welthistorischen

Besonderheiten des Calvinismus gerade in staatlicher und sozialer Beziehung entwickelt haben.

Das erste ist die Prädestinationslehre. Auch das war eine Grundlehre Luthers, aber Calvin stellte sie in das Zentrum seines Denkens und Fühlens. Da war sie denn nicht mehr ein theologisches Einzelproblem, sondern der Ausdruck für das Eigentümliche in Calvins Gottesidee. Sein Gott ist überhaupt nicht die alle beseligende Liebe, die schließlich nur wegen des Widerstandes der Seelen nicht alle erlösen kann, sondern der majestätische Herrscherwille, der nicht an Gesetzen und Forderungen der Kreatur gemessen werden kann, sondern in freier Willkür sich selber Maß und Gesetz gibt. Er verherrlicht sich gleicherweise in der Seligkeit des verdienstlos Begnadigten, wie in dem Jammer des verdienstgemäß Verdammten. Er ist alles, und die Kreatur ist nichts. Die Verherrlichung Gottes im Gehorsam und im Dank der Kreatur, nicht die Seligkeit der Kreatur ist der Sinn der Religion. Der Wille ist das Entscheidende in Gott, und von da aus erhält der ganze Calvinismus die Richtung auf den handelnden Willen, systematische Verherrlichung Gottes im Gesamtwerk des Lebens, Unterdrückung des bloß Gefühlsmäßigen und Stimmungsmäßigen. Er ist praktischer als das lehrhafte und doktrinäre Luthertum, härter und systematischer als dessen triebhafte Gefühlsseligkeit. Sein Wesen ist nicht stilles Leiden und Dulden, sondern die bekennende und handelnde Tat.

Mit der Prädestination hängt weiterhin ein viel härterer und geschlossenerer Individualismus zusammen als derjenige des Luthertums. Im Luthertum steht das Individuum Gott immer gegenüber in vermittelter Weise, indem Kirche, Wort und Sakrament eine Art Mittelwesen sind. Der Calvinismus steht in der Gewißwerdung über die Erwählung seinem Gott völlig einsam und unmittelbar gegenüber, indem Wort und Sakrament nur Ausführungsweisen, aber nicht vermittelnde und die Entscheidung schließlich dem Subjekt frei lassende Wesenheiten sind. Der entscheidende Vorgang ist ein Vorgang zwischen Gott und der Seele, für dessen Herbeiführung sich Gott nach seiner Willenssetzung der Bibel- und Schriftkirche bedient, der aber an sich davon begrifflich unabhängig ist, da dieselbe Bibel bei den Nichterwählten das gar nicht wirken soll. Dazu kommt die Unverlierbarkeit der Gnade beim Erwählten, der mit seiner Erwählung auch seiner ewigen Sicherheit gewiß wird und alle Energie

frei machen kann für die praktische Betätigung, während das Luthertum bei seiner Lehre von der Verlierbarkeit der Gnade die Energie in der immer neuen Vergewisserung über die Sündenvergebung aufbraucht. Das ist dann aber ein metaphysisch verankerter und nach selbständiger Betätigung verlangender Individualismus, der der ganzen calvinistischen Kultur das Gepräge starker und geschlossener Individualitäten aufprägt und das Kirchentum oft genug mit Auflösung bedroht.

Mit dieser ganzen gesteigerten Aktivität wird aber auch die Kirche erweitert über die bloße Predigt- und Heilsanstalt hinaus zu dem Ideal der heiligen Gemeinde. Sie ist nicht nur Heilsanstalt, sondern auch Heiligungsanstalt. Wie die Täufer eine heilige Gemeinde bewußter und aktiv handelnder Christen wollten, so erstrebten auch Luther und Calvin ein derartiges Ziel, nur nicht neben dem Staat und als Freiwilligkeitsverein, wie die auf kleine Kreise sich beschränkenden weltfeindlichen Täufer, sondern im Bunde mit dem Staate und als christliche Reinigung der Gesamtgesellschaft. Das forderte dann freilich auch ein Eingehen auf die Erfordernisse des allgemeinen Kulturlebens. Allein das glaubte Calvin mit der christlichen Ethik sehr wohl leisten zu können. Er ist nicht so spiritualistisch wie Luther und nicht so weltscheu wie die Täufer, sondern glaubt die christliche Ethik der Aufgabe einer Christianisierung des Weltlebens gewachsen. Er ergänzt sie zu diesem Zweck reichlich aus dem Alten Testament und gibt damit dem ganzen Calvinismus das bekannte stark alttestamentliche Gepräge. Es ist die natürliche Folge seiner Anpassung der biblischen Ethik an die Forderungen des Volkslebens. Das kann mit dem Neuen Testament allein nicht bestritten werden. Auf der andern Seite aber war das Mittel zur Aufrichtung der heiligen Gemeinde die Organisation der Kirchenzucht, einer durchgehenden sittlichen Gesetzgebung und Kontrolle, die die Kirche selbst durch die Geistlichen und gewählten Laienvertreter oder Aeltesten vornahm und für deren Ausübung sie die Unterstützung der Staatsgewalt verlangte. Die ganze verfassungsmäßige Einrichtung selbst befestigte Calvin, indem er sie als Einsetzung Christi im Neuen Testament nachzuweisen suchte und sie als de jure divino bestehend erklärte. Damit ist der Kirche eine ungeheuere Konzentration und Selbständigkeit verliehen, die dem Luthertum fehlt, das auch die Sittengerichte durch staatliche Behörden ausüben ließ. Es ist zugleich den Gemeinden ein Charakter asketisch-

strenger Moralität aufgeprägt, der die ganze Lebensführung bis in die Einzelheiten der Familie und des Geschäftes regelt und sich als christlich-soziale Organisation darstellt. Daraus ergibt sich ein ganz anderes Interesse an dem allgemeinen Stand der Gemeinde, eine Richtung auch auf soziale Reformen, auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, die das Luthertum nicht kannte. Damit verbunden ist eine andere Haltung des Berufsbegriffes. Er bedeutet nicht bloß die Formen des naturgesetzlichen sozialen Kosmos, in die man sich ergibt, sondern die zweckmäßigen Mittel für die Aufrichtung eines christlichen Gemeinwesens im Geistlichen und Weltlichen und wird daher nicht bloß positiv hingenommen, sondern mit beweglicher Rationalität gestaltet und den Zwecken angepaßt. Dieser größere Rationalismus zeigt sich dann auch in der calvinistischen Fassung des Naturrechts. Es erscheint nicht als geschichtliches Recht positiver Macht, sondern als rationelle Ordnung zur Erreichung des Gesellschaftszweckes, die diesem Zweck immer neu angepaßt werden darf.

Alles das sind religiöse und ethische Eigentümlichkeiten, die fast ausschließlich aus der religiösen Idee Calvins selbst hervorgehen. Aber damit verbinden sich Besonderheiten, die aus den tatsächlichen politischen und sozialen Besonderheiten des Genfer Bodens stammen und die dem Calvinismus im Unterschiede von dem agrarisch-ständischen Luthertum einen dem modernen sozialen Wesen sehr viel mehr zugewandten Charakter geben. Ueberhaupt war das ganze Unternehmen eines solchen christlichen Staates nur in Genf möglich, das, eben von der savoyischen Herrschaft befreit, sein ganzes Geschick mit der Reformation verknüpft hatte und bei seiner Kleinheit eine christliche Durchregierung möglich machte und bei der schwierigen politischen Situation sich der überlegenen Größe Calvins gänzlich ergeben mußte. Keines der gefestigten alten Staatsgebilde hätte so weiches Wachs in der Hand eines Reformators gebildet, oder keines hätte Calvin so zum Wachs in seiner Hand umwandeln können. Denn es waren auch hier erst große Widerstände zu überwinden. Aber der neue unfertige und traditionslose Staat bedurfte der leitenden Energie Calvins.

Dabei hat nun aber doch Calvins Stiftung und Kirche, damit der Geist und die Ethik des Calvinismus, eine Reihe von Eigentümlichkeiten übernommen, die aus den Bedingungen des Genfer Bodens und von der ersten Verwirklichung auf diesem Boden

herstammen. Genf war eine Republik, wenn auch eine sehr oligarchische. Damit wurde für den Calvinismus die republikanische Staatsverfassung der Typus des Staates, auf den er sich grundlegend einstellte und einübte, während das Luthertum sich auf das deutsche Fürstentum ganz überwiegend einzustellen hatte. Erst die Genfer Republik und die Verbindung der kirchlich-repräsentativen Einrichtungen mit den staatlich-republikanischen hat die Genfer Kirchenverfassung ermöglicht, die in monarchischen Staaten auch immer auf Widerspruch stieß. Daher wird denn von Calvin der Staat überhaupt rationalistischer und kritischer behandelt als von Luther. Das Naturrecht ist nicht rein autoritär und konservativ gedacht, sondern rationell. Der Staat soll dem Vernunftzweck der Sicherstellung seiner Glieder entsprechen und kann unter Umständen bei schlechten Regierungen dazu genötigt werden durch die nächstuntergeordneten Instanzen. Insbesondere muß die Pflicht der Staatsgewalt, dem Evangelium die geistige und ethische Herrschaft zu verschaffen, aufrechterhalten und unter Umständen durch jene Instanzen erzwungen werden. Damit ist das für den Calvinismus so grundwichtige Recht des aktiven Widerstandes proklamiert, das Luther geleugnet hat. Calvin selbst freilich dachte sehr autoritativ und aristokratisch. Aber die Folge seines Gedankens war doch, daß bei dem Versagen der erstverpflichteten Instanz die Pflicht der rationalen und christlichen Staatsgestaltung an die nächstuntergeordnete und schließlich herab bis zur letzten, dem Volke, geht. Das ist die Theorie der Volkssouveränität. Sie ist schon von Beza entwickelt worden und liegt dann ausgebildet den hugenottisch-schottischen Kämpfen, auch dem niederländischen Befreiungskampfe und der puritanisch-Cromwellschen Revolution zugrunde. Es ist das freilich etwas anderes als die egalitäre Demokratie der französischen Revolution. Die Ungleichheit, Disziplin, möglichste Wiederherstellung der Rechtsordnung, ein aristokratischer Geist der Regierung der Besten und der Berechtigsten ist dabei immer vorbehalten.

Ferner war Genf eine Handelsstadt, zwar keine bedeutende, aber es lebte doch immerhin von Handel, Messen und Kleinindustrie. Dadurch war von vornherein die agrarisch-handwerkerliche Gesellschafts- und Wirtschaftsethik des Luthertums, sein Kampf gegen Geld und Zins ausgeschlossen. Daher hat Calvin das Zinswesen als eine wirtschaftliche, produktive Einrich-

tung gebilligt und das kanonische wie lutherische Zinsverbot verworfen. Er hatte ein Verständnis für die produktive Bedeutung des Kapitals. Er hatte nicht wie Luther den bloßen Konsumtionsstandpunkt, sondern den Produktionsstandpunkt. So hat die Genfer Geistlichkeit sich geradezu für Hebung der Industrie, des Bank- und Kreditwesens interessiert und die Fürsorge für diese Dinge in ihre christlich-sozialen Gedanken aufgenommen. Armenpolitik und Arbeiterpolitik lagen in ihrem Horizont. Dadurch aber wurde der Calvinismus von vornherein innerlich mit der modernen Wirtschaft in Berührung gebracht und hatte die Möglichkeit, bei den großen westlichen Handelsvölkern Fuß zu fassen, die den Geist des Luthertums schwer ertragen hätten. Ethisch gerechtfertigt wurde diese Anerkennung des Strebens nach Besitz und Besitzsteigerung durch die calvinistische Lehre von der Arbeit als einem Mittel der asketischen Disziplin und von dem Reichtum als einer göttlichen Verpflichtung für das Gemeinwohl. Die Besitzenden sind Rentmeister Gottes, und die Arbeit ist das erste Hauptgebot der moralischen Lebensstrenge. Trägheit ist die Ursünde und die Arbeit selber wird durch den ganzen systematisch-methodischen Geist des Calvinismus zu einer lückenlosen Aufgabe gemacht, die gar nicht verfehlen kann, die wirtschaftliche Energie zu steigern und durch den aufgesammelten Ertrag zu immer neuen Anlagen genötigt wird. Damit stellt sich der Calvinismus innerlich ein auf die moderne wirtschaftliche Bewegung und weiß sich mit ihr bis heute zurechtzufinden, wenn er auch freilich jeden Mammonismus und jeden Genuß des Luxus verbietet.

Eine dritte Folge der Genfer Verhältnisse ist ihre hohe Selbständigkeit gegenüber dem Staat. Sie ist Staats- und Volkskirche und umschließt die ganze Bevölkerung. Aber sie will doch zugleich Bekenntnis- und Freiwilligkeitskirche sein, die ihre Glieder zu bewußten Teilnehmern und aktiv geheiligten Christen erzieht und vor allem das Abendmahl als die große Revue der heiligen Gemeinde über ihre Mitglieder ausgestaltet. Das enthielt in sich die Konsequenz, daß die Kirche fähig war, sich zu verselbständigen gegen den Staat, wo er unchristlich oder unevangelisch bestimmt war, und gegen die Masse, wenn sie sich nicht christianisieren lassen wollte. In den Kämpfen in Frankreich, den Niederlanden, Schottland und England, wo die Obrigkeit fremdgläubig war, hat daher auch die Kirche sich verselbständigt zu

einem Staat im Staate, einer souveränen religiösen Gemeinschaft mit starken sozialen Leistungen. Ebenso aber hat sie gegenüber dem Massenchristentum sich auf engere Kreise und schließlich auf independente Freikirchen zurückgezogen, deren Programm die Reinheit der Abendmahlsgemeinde und die bewußte Christlichkeit der Glieder ist. Von diesem Gedanken aus ist der moderne Calvinismus überhaupt in seiner überwiegenden Masse zu dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, der Bekenntnis- und Freiwilligkeitskirche übergegangen. Das bringt ihn wieder in Verbindung mit der modernen Demokratie, die die Freiheit der religiösen Selbstbestimmung zu den Grundrechten rechnet. So ist auch von dieser Seite her eine nahe Verbindung des Calvinismus mit der Demokratie und dem Liberalismus eingetreten, die überhaupt in ihren Wurzeln mit ihm verbunden waren.

All das hat freilich dem Genfer Calvinismus noch sehr ferne gelegen. Aber es ist doch mit innerer Konsequenz aus ihm entwickelt worden. Auf die Genfer Mustergemeinde mit ihrem engen Umfang folgten die großen Volkskirchen der Hugenotten, Niederländer, Schotten. In dieser Erweiterung des Rahmens hat sich auch sein Geist außerordentlich entfaltet und Konsequenzen hervorgetrieben, die in dem kleinen Genf unmöglich gewesen waren und die gegen Calvins schroffen Aristokratismus durchaus verstießen. Die heilige Gemeinde ist naturgemäß klein und kann nur in kleinen Verhältnissen aufrechterhalten werden. In großen Volkskirchen entsteht das schwere Problem, wie diese angestrebte Heiligkeit der Gemeinde mit dem Leben der Massen zu vereinigen sei. Hieraus ergaben sich überall Schwierigkeiten und so kam es, daß angesichts dieser Fragen sich der Calvinismus in England, den Niederlanden und Westdeutschland zum Pietismus entwickelte, d. h. zur Bildung engerer Sondergruppen innerhalb der Volkskirche, in denen die strengen Maßstäbe aufrechterhalten werden konnten, oder geradezu zur Separation. Dieser Puritanismus oder reformierte Pietismus ist die Unterlage all der zahlreichen Sekten- und Gruppenbildungen, die bis heute aus dem Calvinismus hervorgehen. Er hat auch dem Luthertum den Anstoß zur Ausbildung des Pietismus gegeben, wo man in den Staatskirchen erst recht das Bedürfnis einer Verinnerlichung und Verlebendigung empfand. Im Gefolge des Pietismus ist dann bis heute ein immer erneuter Strom calvinistischer Ideen in die lutherischen Kirchen hereingebrochen.

Alles in allem stellt sich der Calvinismus als der Protestantismus der fortgeschrittenen westeuropäischen Völker dar, einigt sich mit ihren demokratischen oder liberalen Einrichtungen und geht ein auf das moderne Wirtschaftsleben. Daher ist bei aller dogmatischen Orthodoxie dort der Calvinismus der Mittelklassen der Träger der Demokratie oder des Liberalismus. Insbesondere die amerikanischen Institutionen sind ganz durchtränkt mit instinktivem calvinistischen Geiste. Daher ist auch dort der Bruch der Kirche mit dem modernen Leben nicht entfernt so stark als in Deutschland, wo die lutherische Tradition mit den Konservativen zusammen der modernen Staatsentwickelung widerstrebt.

V. Sekten und Mystik.

Neben diesen großen Konfessions- und Kirchenbildungen* gehen nun aber, wie zu Anfang ausgeführt, die Sondergruppen der Sekten und der Mystik her. Sie lehnen den Gedanken des Volks-, Staats- und Massenchristentums ab und damit auch die relativen Maßstäbe. So sind sie auf kleine und enge Kreise gedrängt, entfalten aber in diesen Kreisen die strenge kompromißlose Folgerichtigkeit der christlichen Idee. Das bringt eigentümliche Soziallehren und auch eigentümliche wichtige Wirkungen auf die Kultur hervor. Dabei unterscheiden sich aber wiederum beide sehr scharf voneinander, wenn sie auch in Wirklichkeit sehr oft vermischt auftreten, wie sie ja auch beide mit den Kirchen praktisch sich mischen und seit dem Pietismus die protestantischen Kirchen beider Konfessionen sehr wesentlich mitbestimmen.

Das Wesen der Sekte ist die bewußte und reife heilige Gemeinde, deren Heiligkeit in der praktisch-ethischen Leistung, nicht in der Göttlichkeit der Institution und ihrer Gnadenschätze liegt. Damit ist schon gesagt, daß hier Christus vor allem als Vorbild, Gesetzgeber und Herr erscheint. Die Gesetzlichkeit, und zwar die Bergpredigt als das eigentümlich christliche Gesetz, bestimmt das ganze Denken. Die Gemeindeeinrichtungen sind darauf zugeschnitten, nur bewußte Christen aufzunehmen und die Glieder durch Laien- und Sittenzucht zu kontrollieren, die Laien zu den eigentlichen Trägern der Gemeinde zu machen, den Kultus in möglichster Einfachheit und strengstem Anschluß an die Bibel zu feiern, die gegenseitige Fürsorge der Gemeindeglieder aufs stärkste anzuspannen. Sie sind gleichgültig gegen das Dogma

und halten sich an die Bibel, ihre Theologie ist Laientheologie. In erregten Zeiten gehen sie leicht über zum Enthusiasmus, zu Visionen, Erleuchtungen und erregten Zuständen, wofür man sich auf die biblischen Geistesgaben berufen konnte. Ihr Verhalten zur Welt ist die Ablehnung von Krieg und weltlicher Macht, von staatlichen Aemtern und Rechtsprechungen, von Eid und weltlichen Ehren. Das Privateigentum schränken sie durch eine höchst gesteigerte Liebestätigkeit ein, oder sie gehen ganz zum Kommunismus über, der freilich immer mehr als ein Kommunismus der Konsumtion gedacht ist. In dieser Spannung gegen die Welt, wobei sie vollends das Prinzip des Nicht-Widerstandes, des Leidens und Duldens vertreten, ist natürlich eine dauernde Einrichtung auf die Welt unmöglich. Sie denken alle an ein baldiges Ende der Dinge und halten die weltabgeschiedene Existenz für ein Provisorium bis zum Kommen des Gottesreiches, das sie im biblischen Sinne als das auf Erden kommende Reich des Christus betrachten. Dabei ist es selbstverständlich, daß diese Gemeindebildungen stets der Mittel- und Unterschicht angehören und nicht den die Macht genießenden und ausübenden Oberschichten. Sie sind mittelständisch oder auch proletarisch und hängen fast immer mit den großen wandernden Handwerkergruppen zusammen. Sie berühren sich auch mit den demokratischen Instinkten und den sozialen Reformwünschen der Unterschicht. Da konnte es denn auch geschehen, daß das Prinzip der Nichtresistenz durchbrochen wurde und diese Schichten zur Revolution übergingen. Religiös mußte das freilich erst gerechtfertigt werden. Die Rechtfertigung bestand immer darin, daß man die Stunde des Kommens des Gottesreiches oder der Wiederkunft Christi gekommen glaubte und für diese Endzeit nach der Apokalypse das Gebot des Leidens und Duldens aufgehoben glaubte. Dann galt es den großen Endkampf für Christus gegen die Abgefallenen und gegen die Heiden, der mit Gewalt geführt werden durfte. Oder man holte neben dem Neuen Testament das Alte heran und bewies aus ihm das Recht der heiligen Kriege zur Ehre Gottes und der gewaltsamen Reformationen.

Natürlich nahm auf diesem Boden auch der Begriff des christlichen Naturrechts eine neue Gestalt an. Nicht das relativierte Naturrecht des Sündenstandes ist ihnen der Ausdruck der göttlichen Vernunft, sondern das absolute Naturrecht des Urstandes, der identisch ist mit dem Christusgesetz. Freiheit, Gleichheit,

Brüderlichkeit, Gemeineigentum, das ist der Sinn des Christus- und des Naturgesetzes. Das Naturrecht der Kirche ist ihnen nur eine sophistische Anpassung an die Welt, die gleicherweise Gottes Vernunft wie Gottes Offenbarung verleugnet. So gewinnt das Naturrecht hier die egalitären, demokratischen und kommunistischen, die individualistischen und rationalistischen Züge, die dem radikalen und abstrakten Naturrecht eigentümlich sind. Auf der anderen Seite ist damit naturgemäß auch eine Abschwächung des Sündengedankens verbunden, der ja vor allem die Geltung des bloß relativen Naturrechts, die Einräumung einer nur relativen Verchristlichung und damit das Massenchristentum der Kirchen ermöglicht hatte. Die Erbsünde wird nicht geleugnet, ja aufs stärkste betont. Aber es wird auch die Ueberwindlichkeit der Sünde, die Möglichkeit der Vollkommenheit, die wirkliche Abscheidung von der Welt als möglich und gefordert bezeichnet. Daß daraus sich auch vielfach die fatalen Eigenschaften der Sekte, die Enge, der Klein-Leute-Geist, die Gesetzlichkeit, der Pharisäismus und Hochmut, die unaufhörlichen Spaltungen und das peinliche Richten sich ergeben, ist nur selbstverständlich.

Geschichtlich liegen die Grundlagen der Sekten im Evangelium, der Bergpredigt und der urchristlichen Reich-Gottes-Hoffnung. Die Urgemeinden müssen ihr vielfach sehr nahe gestanden haben. Montanisten und Donatisten sind dann ihre Ausgestaltungen neben der das Sektenmotiv ausscheidenden Kirche. Die Kirche selber behält es in sich in Gestalt des Mönchtums, das aber zugleich unter kirchliche Kontrolle genommen und dem Geist der Anstalt eingegliedert wird. Vor allem auf der Höhe des Mittelalters entspringt neben dem Zusammenschluß der Kirche zur weltherrschenden Heilsanstalt die Sektenbewegung der Waldenser, an die sich die Wiklifiten und der Husitismus anschließen. In der Reformationszeit brachen sie hervor als Wiedertäufer, die die Kindertaufe als das Kennzeichen der Massenkirche verwarfen. Von den Täufern wiederum geht die Bewegung weiter zu den Mennoniten und den englischen Puritanern, die in der Cromwellschen Revolution stark unter den Einfluß des Täufertums und des Sektenmotives gerieten. Seitdem sind bis heute immer neue Sekten mit den wesentlich gleichen Charakterzügen entsprungen. Aber auch innerhalb der protestantischen Kirche selbst spielt das Sektenmotiv seine Rolle. Der Calvinismus hatte

es soweit aufgenommen, als es mit dem Gedanken einer Volks- und Staatskirche vereinigt werden konnte und trug daher immer in sich den Gegensatz zwischen Massenkirche und Heiligkeitsgemeinde. Es liegt der Herausbildung der pietistischen Sondergruppen innerhalb des Calvinismus, dem Separatismus und in enger Verflechtung mit kirchlichen Ideen dem kontinentalen Pietismus zugrunde bis heute. Ja es hat die ganze Kirche selbst verwandelt und die heute herrschende eigentümliche Verbindung von kirchlicher Herrschsucht mit pietistischer Absonderung, von dogmatischer Altertümlichkeit und innerlich-subjektivistischer Begründung des Dogmas hervorgebracht.

Die sozialen und politischen Wirkungen dieser Gruppen, die in der neueren Zeit mit dem freikirchlichen und rigorosen Calvinismus sich nahe berühren, ist überall die religiöse Durchdringung des Mittelstandes und die Ausbildung eines arbeitsam geschäftlichen Geistes, verbunden mit demokratisch-liberalen Neigungen. Die amerikanischen und englischen Mittelklassen sind von diesem Geiste stark bestimmt und beeinflussen damit die politisch-soziale Entwickelung ihres Landes. Im deutschen Luthertum freilich haben sich diese Tendenzen nur in der pastoralen Welt und im Adel wirklich durchzusetzen vermocht und sind daher hier in einem gänzlich konservativen Sinne umgebogen. In neuerer Zeit sind die sozialen Tendenzen des Sektentypus in christlich-sozialer Gestalt hervorgetreten.

Nicht zu verwechseln ist nun aber mit dieser Entwickelung des Sektentypus die der M y s t i k. Trotz vielfacher Verbindungen ist diese etwas anderes. Ihr Wesen ist das Dringen auf Unmittelbarkeit des gegenwärtigen religiösen Verhältnisses, die Gegenwart Christi im Geiste und die Immanenz Gottes in der Seele, die durch die Berührungen mit der christlichen Verkündigung und Geschichte nur geweckt wird. Hier wird die Geschichte überhaupt in zweite Linie gestellt und ist das unmittelbare Gefühl alles. Christus ist der Geist, der von seiner geschichtlichen Beschränkung frei ist und als unsichtbare Kraft aller religiösen Bewegung in den Seelen wirkt. Der Geist und nicht das Gesetz bestimmen die Christlichkeit. Daher ist auch die Ethik hier nicht die Bindung an die Bergpredigt als an das Gesetz Gottes und der Natur, sondern der freie Trieb des Geistes oder Gewissens, der entweder in asketisch scharfen Gegensatz gegen Fleisch und Sinnlichkeit als zerstreuende und veräußerlichende Mächte tritt

oder über beides erhaben antinomistisch mit ihnen zu spielen imstande ist. Gelassenheit und Seelenfrieden, Gotteinigkeit und Gefühlsüberwallung charakterisieren die Individualethik und eine allgemein brüderliche Liebesgesinnung, die auf Seelenmitteilung und innere Wesensverbindung geht, die Sozialethik. Hier ist von Gemeindebildung, Gemeindekultus, Gemeindebeamten überhaupt nicht die Rede. Es fehlt die geschichtliche Bindung, die für Gemeindebildung und Kult nötig ist. Die Bibel ist Autorität, aber nur durch Auslegung im Geiste, der in der Bibel sich selbst wiedererkennt und sie nach seinen inneren Erfahrungen deutet. Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Eine solche Religiosität verzichtet nicht bloß auch noch auf das Maß von Gemeindebildung, das die Sekte hat, sondern auch auf den ganzen Gemeindegedanken überhaupt. Es gibt nur die unsichtbare Kirche der Gemeinschaft des Geistes Christi, deren Glieder sich im Einzelfalle erkennen, in der Gesamtheit aber nur Gott bekannt sind. Die Kirche ist Babel und Weltmasse, die Sekte künstliche Selbstgerechtigkeit und neuer, bloß härterer und äußerlicherer, buchstäblicherer Gemeinschaftszwang. Die Freiheit des Geistes und die Gemeinschaft der Gesinnung und der Liebe ist alles. Vom christlichen Naturgesetz ist hier nicht mehr die Rede. Es ist identisch mit dem Geist oder dem religiösen Untergrunde in der Vernunft. Im ganzen aber gehört hier die Natur zum Fleisch und zur Materie. Vollends der im Grunde höchst aristokratische spiritualistische Gedanke weiß nichts von Demokratie und Gleichheit. Freilich kann er auch das relative Naturgesetz der Kirche sich nur duldend gefallen lassen ohne jeden Trieb, es zu bilden oder darauf sich einzurichten. Von Gemeinschaft und Kult ist daher überhaupt nur die Rede als von einer Sache ganz persönlicher Verbundenheit. Hier blüht das Wesen der freien, fließenden Gruppenbildung, die Gottesfreundschaft und das Philadelphentum, die Wirkung von Seelenleitern, Seelenfreunden und Virtuosen, die einen mit ihrer Person wieder zerfallenden Kreis um sich sammeln. Besondere soziale Klassenzusammenhänge hat eine solche Geistesrichtung naturgemäß überhaupt nicht. Sie ist allerdings an eine gewisse Subjektivierung, Verinnerlichung und Differenzierung der Bildung überhaupt gebunden, setzt die Verselbständigung des Laienelementes voraus. So ist es kein Wunder, daß sie ihre erste hohe Blüte in der spätmittelalterlichen Stadt erlebte, nachdem sie vorher in

der altkirchlichen Literatur und in den Klöstern ihre Vertretung gefunden hatte. Sie blieb dann auch immer etwas mit der höheren geistigen Kultur Verbundenes, wo sie nicht in kümmerlichen Sentimentalitäten oder enthusiastischen Verworrenheiten stecken blieb.

Ihre erste bedeutende Entfaltung fand sie schon bei dem Apostel Paulus, der kirchliche und sektenhafte Elemente mit ihr vereinigte. In dem Enthusiasmus der altchristlichen Gemeinden und in der Geistlehre des vierten Evangeliums fand sie eine weitere Darstellung. Dann fand sie in der sog. Gnosis und im Neuplatonismus begriffliche philosophische Unterlagen, die sie eifrig aufnahm und mehr oder minder gründlich christianisierte. In den ältesten Mönchsorden und einigen altchristlichen Schriftstellern erzeugte sie ihre ersten Blüten. Dann faßte der sog. Pseudo-Dionysius sie zusammen. Von da ging sie an das Abendland über, wo Scotus Erigena ihr den ersten großen Ausdruck gab. Aber erst auf der Höhe des Mittelalters bei den Victorinern und dem hl. Bernhard, dann bei den Franziskanern und Dominikanern entfaltete sie sich zu einer geistigen Macht im Abendlande. Dante hat ihr in seinem Paradiso ein großartiges Denkmal gesetzt. Daran reihen sich dann die tiefsinnigen und großartigen Gebilde der deutschen Mystik aus der Schule des Meisters Eckhardt. Deren Gedanken hat teilweise Luther aufgenommen, aber zugunsten der objektiven Kirchlichkeit wieder fallen lassen. Es ist sein Genosse Karlstadt, der sie wieder aufnahm und von da zur Opposition überging. Von da ab erhob sich, teilweise in enger Verbindung mit den doch ganz andersartigen Täufern, der protestantische Spiritualismus, dessen große Vertreter Sebastian Frank, Castellio und Coornheert sind. In einem kleinlicheren, enthusiastischen Sinne faßte sie dann Fuß bei den reformierten Pietisten, die ihre strenge Gesetzlichkeit damit gefühlsmäßig kompensierten, und bei den lutherischen erbaulichen Schriftstellern wie Johann Arndt, die die Trockenheit der Orthodoxie damit auffrischen wollten. Ein starker Strom strömte in die englische Revolution ein und fand dann sein ruhiges Bett in der Quäkergemeinde, dem einzigen, was an religiösen Kräften aus der großen Erregung übrig blieb. Innerhalb des deutschen Pietismus wurde sie von Gottfried Arnold und Dippel geistvoll und warm vertreten, vom Grafen Zinzendorf als Christusmystik zu einer besonderen Gemeinde organisiert. Die letzte bedeutende Er-

scheinung ist Lehre und Gemeinde Swedenborgs. Neben dem gehen bis heute eine Menge kleinerer Gruppen her, die im Verborgenen leben und wenig von sich reden machen. Sie haben sich vielfach mit Spiritismus und Theosophie verbunden.

Wo diese Mystik ihre allgemeinen religionsphilosophischen Unterlagen ausbaut und zu einer Theorie des in jeder Seele enthaltenen religiösen Lebensgrundes wird, da hat sie mit der modernen Philosophie sich berührt. Spinoza, Geulincx, Leibniz haben ihr nahe gestanden und nur mehr oder minder den christlichen Dualismus und Personalismus abgestreift. Lessings, Hamanns, Herders, Jacobis Religionsphilosophie nähern sich ihr. Mit der Romantik, Schleiermacher und Novalis, zieht sie in die große Literatur ein. Goethes Altersweisheit ordnet sie über den verschiedenen Erkenntnisstufen als letzte und höchste an, läßt sie aber immer durch die anderen begleitet und ergänzt werden. Hegels Religionsphilosophie berührt sich wieder mit Neuplatonismus und Gnosis. Schelling erweckt die alte mystische Literatur wieder zum Leben. Seitdem ist sie in einer philosophisch und immanent angehauchten Weise, zugleich ohne die Askese und die sentimentale Christusliebe, zur eigentlichen Religion des modernen Menschen geworden, der dementsprechend auch für Kirche, Gemeinschaft, Kultus und geschichtliche Bindung wenig Interesse und Verständnis hat. Auch in die wissenschaftliche Theologie ist sie tief hineingedrungen, deren religionsphilosophische Grundlegung seit Schleiermacher und Hegel mit ihr nahe verwandt ist. Sie befindet sich eben deshalb in scharfer Spannung gegen die pietistisch aufgefrischte und belebte Orthodoxie, die in den Kirchen des 19. Jahrhunderts wieder die Vorherrschaft erlangt hat. Ihre soziale Bedeutung liegt daher mehr in der Auflockerung des Kirchentums und in der Beförderung der modernen autonom-individualistischen Stimmungen. Mit den sozialen Problemen der Vergangenheit und der Gegenwart hat sie sehr wenig zu tun.

Damit ist der Ueberblick über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen erschöpft. Es zeigt sich auch von dieser Seite her, eine wie komplexe Größe das Christentum ist und wie wenig es mit einer bestimmten Formel zu fassen ist. Alle geschilderten Gruppen haben echten Grund in seinem Wesen und gehen doch in recht verschiedener Richtung auseinander. Jeder Versuch, das Christentum in den sozialen Problemen der Gegen-

wart mit zur Ueberwindung und Lösung herbeizuziehen, muß mit dieser Verschiedenheit rechnen und muß beachten, daß alle bisherigen Soziallehren des Christentums auf Verhältnisse eingestellt waren, die nicht die der Gegenwart waren, daß sie also sämtlich nicht ohne weiteres auf die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft passen. Welchen Anteil auch immer die christliche Idee an der Sozialphilosophie der Gegenwart behaupten mag, das Problem der Gegenwart ist jedenfalls ein neues.

---

2. Das christliche Naturrecht.

Ueberblick.

(1913.)

1. Allgemeine Bedeutung. — Das christliche Naturrecht ist die Rezeption und christlich-kirchliche Umfärbung des stoischen Naturrechts, wie es namentlich bei Cicero und der römischen Stoa ausgebildet war und dann in einigen allgemeinen Wendungen des römischen Rechtes in die Kodifikation übergegangen war. Durch diese Uebernahme ist das Christentum erst fähig geworden, eine allgemeine Staats- und Gesellschaftslehre auszubilden, zu der ihm bei seiner eigenen vollkommenen Gleichgültigkeit gegen Staat und Gesellschaft aus eigenem Vermögen die Mittel fehlten. Unter diesen Umständen wurde diese Uebernahme eine der grundlegenden weltgeschichtlichen Tatsachen, entscheidend für die christliche Sozialethik und kirchliche Praxis, bedeutsam aber auch durch die Vererbung und Fortentwicklung der mit dem christlichen Individualismus verbundenen naturrechtlichen Gedanken, die sich an der Schwelle der modernen Kultur von ihren christlichen Bindungen befreiten und jenen erschütterungsreichen Prozeß der Umgestaltung der modernen Gesellschaft nach radikalen oder gemäßigten Grundsätzen des Naturrechts einleiteten. Dabei ist die Verbindung der verschiedenen Konfessionen mit dem Naturrecht eine jedesmal besondere, durch den allgemeinen Geist der Konfession bedingte, und vor allem ist die völlige Verschiedenheit zu beachten, die zwischen den auf dem Anstaltsgedanken erbauten Begriffen der Kirche und den auf dem Vereinsgedanken

begründeten Sekten betreffs ihrer Verbindung mit dem Naturrecht obwaltet. Bei den Kirchen ist die Verbindung immer eine gebrochene und bedingte, bei den Sekten eine radikale und bedingungslose. In der Gegenwart ist seit der Brechung der kirchlichen Herrschaft über die Gesellschaft und seit der Ablösung eines rein weltlichen, immer mehr in selbständige Gesellschaftsphilosophie übergehenden Naturrechts nur der Katholizismus bei den alten Positionen geblieben und verteidigt sie heute noch als den allein möglichen christlich-kirchlich-naturrechtlichen Aufbau der Gesellschaft. Der Calvinismus ist auf weite Strecken von dem radikalen demokratischen Naturrecht unter dem Einfluß des Sektengedankens durchtränkt. Das Luthertum ist unter diesen Umständen am Naturrecht irre geworden und ist in seiner politisch-gesellschaftlichen Ethik überhaupt hilflos und orientierungslos geworden, soweit nicht die konservative Partei die alten Grundsätze behauptet. Die Tendenzen der Sekten sind an die Sozialdemokratie übergegangen.

2. Rezeption des stoischen Naturrechts in die christliche Sozialethik. — Das Evangelium Jesu war dem kommenden Reich Gottes zugewendet und stellte alle Neuordnung Gott anheim. Für die gegenwärtige Erdenzeit forderte es nur eine wahrhaftige Bereitung auf diesen Wendepunkt durch Gewinnung der unendlich wertvollen, vor Gott bestehen könnenden Persönlichkeit und die Verbindung aller in der schlichten Werktätigkeit der Nächstenliebe als einer Offenbarung und Wirkung der wahren Gottesgesinnung, der Liebe. Den Staat ließ es bestehen, wie er war, als von Gott zugelassene Fremdherrschaft, der man sich zu fügen hat. Die Gesellschaft wollte es nicht reformieren, sondern nur ihre Leiden durch Bruderliebe von Fall zu Fall lindern. Den Armen und Gedrückten wandte es sich nicht ausschließlich, aber vor allem zu, weil hier am meisten Empfänglichkeit zu finden war und die Liebe das reichste Feld hatte. Seine Größe ist die um Staat und Gesellschaft unbekümmerte Forderung der Erfüllung der Persönlichkeit mit ewigem Leben und der Verbindung der Menschen in einer überirdischen Liebesgemeinschaft. Die aus dem Evangelium hervorgehenden Gemeindebildungen unterschieden sich dann untereinander als Vereinigung von Jesus-Gläubigen, die sein Gesetz halten und einen engen Kreis von Zusammentretenden nach dem Liebesprinzip und dem Heiligkeitsgedanken organi-

sieren wollten — die Grundprinzipien der Sekte —, und als Heils- und Erlösungsanstalt, welche die Gemeinde durch die Wunderkräfte der Sakramente hervorbringt und unabhängig ist von dem Maß persönlicher Leistung, darum auch auf die Organisation nach dem Gesetz Christi um der alleinwirkenden Macht der Gnade willen verzichtet — die Grundprinzipien der Kirche. Die Sekte trat bald fast ganz zurück, die Kirche wurde die Form christlichen Gemeinschaftslebens und sozialen Denkens, ein Staat im Staate, eine Gesellschaft in der Gesellschaft, die Staat und Gesellschaftsordnung gewähren ließ als von Gott zugelassen und ihre eigenen Verhältnisse nach innen christlich ordnete, soweit es die anerkannte Fortdauer der weltlichen Ordnungen erlaubte, konservativ und ohne Radikalismus.

Damit bedurfte man dann auch einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der so teils anerkannten, teils bestrittenen weltlichen Gesellschaftsordnung. Diese entnahm man, wie fast alle wissenschaftlichen Begriffe der christlichen Ethik, der in ihren Grundideen dem Christentum nah verwandten S t o a. Auch die Stoa bildete eines der großen Endergebnisse der religiösen Entwicklung des Altertums und war der von den oberen Klassen sich herabsenkende monotheistisch-ethische Reformversuch, wie das Christentum die von unten heraufsteigende ethisch-religiöse Umwälzung war. Ihr schließlich stark theistisch gefärbter Monotheismus führte auch zu einer individuellen Moral der naturüberlegenen freien und gotterfüllten Persönlichkeit und zu einer sozialen Moral kosmopolitischer Humanität und Menschenliebe. Von da aus konstruierten sie eine Sozialphilosophie, nach der für die Urwelt Freiheit, Gleichheit, Kommunismus, Staatslosigkeit und Rechtslosigkeit einer lediglich durch Humanität verbundenen Menschheit als Naturgesetz der Vernunft bestanden hätten, während nach dem Verlust jenes goldenen Zeitalters (durch Herrschsucht, Habsucht und Eigenliebe) aus der gleichen Vernunft Staat und Recht, Privateigentum und Gesellschaftsordnung als eine schützende Reaktion gegen das Böse hervorgegangen sei. Es gab also ein doppeltes Naturgesetz, das a b s o l u t e N a t u r g e s e t z der Urwelt mit Freiheit, Gleichheit und Gemeinbesitz und das r e l a t i v e N a t u r g e s e t z der Folgezeit mit der harten Staats- und Rechtsordnung und dem rechtlich geschützten Eigentum, mit Krieg und Gewalt, Sklaverei und Herrschaft. Aus dem letzteren relativen Naturgesetz entwickelte sich nach ihrer

Lehre weiterhin das positive Recht der Völker, das trotz der unvermeidlichen zeitlichen und örtlichen Unterschiede mit dem Naturgesetz in Einklang zu halten oder zu bringen die Aufgabe der Gesetzgeber und Rechtslehrer ist, wie denn die Stoa in der Tat die römische Gesetzgebung erheblich beeinflußt hat.

Diese Lehren boten sich der christlichen Ethik außerordentlich bequem dar, und sie wurden von den Apologeten bis auf Augustin ausgiebig benutzt, in den christlichen Mythus vom Urstand und Sündenfall eingeschmolzen und mit den christlichen Begriffen ausgeglichen. Darnach war die volle christliche Moral der staats- und rechtslosen, gewaltfreien und völlig selbstlosen Liebesgemeinschaft nur im Urstand möglich. Seit dem Sündenfall und den anderen Urfreveln der Menschheit ist teils zur Strafe für die Sünde, teils als Zügel gegen die Sünde die gegenwärtige Ordnung der Gesellschaft als relatives Naturgesetz, als Ausfluß der jetzt unter den Bedingungen des Sündenstandes sich äußernden göttlichen Vernunft, eingetreten. Dieses relative Naturgesetz ist identisch mit dem Dekalog, der bereits die Gesetze der Griechen und Römer als Vorbild beeinflußt hat. Seine Ordnung mit allen ihren dem christlichen Ideal so hart entgegenstehenden Folgen ist zu dulden als Strafe und sorgfältig aufrechtzuerhalten als Heilmittel. Das beständig veränderliche positive Recht ist dem Naturgesetz und Dekalog anzupassen, soweit es möglich ist. So gewinnt man eine völlig konservative Stellung zur Gesellschaft auf Grundlage des relativen Naturgesetzes, behält aber doch eine radikale Unterströmung als Erinnerung an das absolute Naturgesetz und das eigentlich christliche Ideal, die niemals ganz auszutilgen war. So wurde der Staat zu einem Erzeugnis der Sünde und gegenüber der Kirche herabgedrückt zum irdisch-weltlichen Diener, der überall die Spuren seines sündhaften Ursprungs trägt und daher mit ihr an Wert sich nicht vergleichen kann. So wird aber anderseits der Staat auch zu einem Schutzmittel gegen das Böse und einer Stiftung der göttlichen Vernunft und damit erhoben zum Helfer der Kirche in der Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung. In der alten Kirche bleibt es noch bei dem Nebeneinander von Staat und Kirche, Welt und geistlicher Gemeinschaft mit bloß gelegentlichen Forderungen an den Staat, die Kirche gegen Häretiker und Feinde zu unterstützen, sie zu privilegieren und seine Gesetze ihrem Geist anzupassen. Noch ist der Staat zu stark und zu tief in den Tradi-

tionen antiker Sitte und staatlicher Selbständigkeit. Aber die Fundamente der Theokratie sind gelegt für den Fall einer Schwächung und geistigen und moralischen Hilfsbedürftigkeit des Staates gegenüber der Kirche. Der Kompromiß ist begründet, seine praktische Vollendung steht noch aus.

3. Mittelalterlicher Katholizismus und Thomismus. — Eine solche Theokratie ist die Gesellschaftslehre des Mittelalters seit den Gregorianischen Kämpfen geworden, nachdem eine jahrhundertelange Verschmelzung staatlicher und kirchlicher Institutionen und Interessen in der landeskirchlichen Periode die Fremdheit zwischen beiden beseitigt hatte. Indem Gregor wieder die universale und zentralisierte Kirche aufrichtete, schuf er die klassische katholische Staats- und Gesellschaftslehre. Diese aber kam nur zustande durch den Ausbau der rezipierten naturrechtlichen Gedanken, da eine unmittelbare Regierung der Gesellschaft durch die Kirche eine physische und moralische Unmöglichkeit gewesen wäre. Unter Einwirkung des wiederentdeckten Aristoteles kam dann die Naturrechtslehre des Thomismus zustande, als die Voraussetzung für die immer nur sehr bedingt zu verstehende Theokratie und kirchliche Universalherrschaft. Freiheit, Gleichheit und Gemeinbesitz sind auch jetzt die eigentlich christlichen Ideale, aber sie kamen nur dem Urstande zu. Seit dem Sündenfall herrscht als Strafe und Zügel der Sünde das relative Naturrecht. Aus diesem relativen Naturrecht geht die monogamische Familie mit der Patriarchalgewalt des Mannes, der Staat mit der Herrschaft der Gewalt, des Krieges und des Rechtes, die Wirtschaft mit dem Privateigentum und den Regeln gerechter Preisbildung und ehrlichen Austausches unter Verwerfung des Großhandels und des Zinsgeschäftes, die Gesellschaft mit der Berufs- und Arbeitsgliederung und den die lieblose Konkurrenz ausschließenden, zünftig-ständischen Bedingungen hervor. Das Ganze ist ein Werk des Naturrechts der Gewalt und des staatlichen Bildungstriebes der Vernunft, hat aber dabei nach Möglichkeit die ursprünglichen Menschenrechte des Individuums zu berücksichtigen und die Moralgesetze streng einzuhalten. Für die Aufrechterhaltung dieses Organismus sorgt in letzter Linie die Kirche, die bald konservativ die Gewalt, bald fortschrittlich die Menschenrechte der Individuen schützt und die Anpassung der positiven Gesetze an das Naturrecht verlangt. Im übrigen fordert sie die Dienste der so verfaßten Gesellschaft für Erhaltung,

Schutz und Förderung der Kirche, der höchsten Autorität und Zentralinstanz der Gesellschaft, deren Glaubenseinheit, finanzielle Grundlage und Jurisdiktion von der naturrechtlichen Gesellschaft mit allem Eifer zu unterstützen sind. So wird der Staat, das Kind der Sünde, zum Hort der Ordnung wie der Freiheit und zum ersten Diener der Kirche. In dieser Haltung ist trotz manchen Schwankungen und Erschütterungen das katholische Naturrecht geblieben bis zum heutigen Tage, wo nur die Selbständigkeit des Staates in den die Kirche nicht direkt berührenden Fragen stärker betont und in konfessionell gemischten Staaten die ausschließliche Hilfeleistung für die katholische Kirche preisgegeben wird.

4. Das Luthertum. — Dieses hat die hierarchische Verfassung der Kirche und den Rechtsanspruch der Kirche auf Oberleitung der Gesellschaft beseitigt, damit die Kirche völlig verinnerlicht und dem Staat gegenüber auf ein freiwilliges Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung angewiesen, indem ein christlicher Staat gerne der Erhaltung der Kirche und ihrer Sicherung gegen Glaubensspaltung, Sittenverletzung usw. dienlich sein wird. Dieser so nur freiwillig aus christlicher Liebe der Kirche sich zur Verfügung stellende Staat selber ist im übrigen völlig nach den Grundsätzen des katholischen Naturrechts gedacht, das wie die »philosophische« Ethik aus dem Katholizismus weitergeführt wird. Das absolute Naturrecht des Urstandes, das relative des Sündenstandes, die Bemessung des positiven Rechtes nach dem Naturrecht, die Gleichung von Dekalog und Naturgesetz, die Herleitung des Staates aus der Sünde, der Kompromiß mit Staat, Gewalt, Krieg, Privateigentum, die naturrechtliche Herleitung der Familie, der Wirtschaft mit dem Zinsverbot und dem Ausschluß des Großhandels, der Berufs- und Standesgliederung mit der ständischen Einschränkung sozialer Beweglichkeit und geschäftlicher Konkurrenz — all das kehrt im lutherischen Naturrecht wieder. Dabei wird aber allerdings insofern dem Ganzen ein neuer Charakter gegeben, als die mit dem absoluten Naturrecht sich berührende individualistisch-rationalistisch-demokratische Unterströmung beseitigt und das Naturrecht des Sündenstandes rein in die Ordnung stiftende Gewalt verlegt wird, die mit Gottes Willen in die Höhe gekommen ist und, insofern von ihm eingesetzt, um des Begriffes der Gewalt willen nicht geteilt und bedingt werden kann, sondern absolut sein muß. Es gibt nur eine Pflicht der Obrigkeit, ihr Amt nach natürlichem und göttlichem Gesetz

zu sichern, aber keinen Anspruch der Individuen, die Gewalt dazu zu zwingen. In solchen Fällen ist nur der leidende Gehorsam möglich. Das rationalistisch-individualistische Element des katholischen Naturrechts ist beseitigt und statt dessen das Recht der Gewalt proklamiert, wie die aufständischen Bauern das gründlich zu spüren bekamen. Zwar hat Melanchthon und die melanchthonische Schule dieses Naturrecht wieder dem katholisch-rationellen anzunähern gesucht, aber ohne dauernden Erfolg. Für die echten Lutheraner blieb das Naturrecht der von Gott im geschichtlichen Prozeß emporgetragenen, zur Ordnung und Fürsorge verpflichteten Gewalt, die man dann lieber mit verkürztem Ausdruck einfach als von Gott eingesetzt bezeichnete, und gegen die es keinen Widerstand natürlicher menschlicher Rechte und Ansprüche gab. Nur die Verpflichtung dieser Gewalt zur Aufrechterhaltung der rechtgläubigen Kirche wurde noch aus dem Naturrecht abgeleitet, da man sie aus einem göttlichen Recht nach protestantischen Grundsätzen nicht ableiten konnte. Es ist eine überaus grobe, rohe und aphoristische Theorie. Als Pufendorf sie mit dem rationellen Naturrecht der Grotianischen Rechtsphilosophie auszugleichen und in ihrem Hauptinteresse, der Sicherung der Gewalt, feiner zu begründen suchte, lehnten sich die Theologen dagegen leidenschaftlich auf und zogen sich auf die Einsetzung der Obrigkeit durch Gott seit dem Sündenfall zurück. Eine tiefere philosophische Begründung hat dem lutherischen Naturrecht erst in den Zeiten der modernen Restauration des Luthertums F. J. Stahl gegeben, ist damit aber nur in den Kreisen der konservativen Partei durchgedrungen, die bis heute von seinen Gedanken lebt. Das übrige Luthertum ist seit der Zerbrechung seiner alten Naturrechtslehre durch das emanzipierte Naturrecht der Aufklärung und die spätere rein wissenschaftlich-kritische Staats- und Gesellschaftslehre in dieser Hinsicht ohne klare Gedanken und Richtlinien.

5. Der Calvinismus. — An und für sich ist er nur eine Umformung des Luthertums, bei der er die Kirche dem Staat gegenüber durch ein eigenes biblisches Kirchenrecht strenger abgrenzte und sicherte, im übrigen aber gleichfalls auf die freiwillige Liebeskonkordanz beider rechnete. So führte er auch das lutherisch-katholische Naturrecht fort, freilich mit der wichtigen Aenderung, daß er die lutherische Verwandlung des Naturrechts in ein Recht göttlich begründeter Gewalt nicht mitmachte,

sondern bei der alten katholischen Mischung von rationalistisch-individualistischem und irrational-gewaltmäßigem Naturrecht bleibt. Diese Mischung kommt darin zum Ausdruck, daß Calvin zwar auch seinerseits den Widerstand gegen die rechtmäßige Gewalt verbietet, aber nur dem privaten Individuum, nicht jedoch den untergeordneten Behörden, die beim Versagen der obersten Gewalt an deren Stelle treten und sie zur Befolgung des natürlichen und göttlichen Gesetzes zwingen können. Damit hat Calvin einen von den Lutheranern bei Gelegenheit des Schmalkaldischen Bundes für die Verhältnisse des deutschen Reichsrechtes geprägten Satz zu einer allgemeinen Theorie des christlichen Naturrechts überhaupt gemacht, durch den die Geltendmachung der individuellen und rationellen Menschenrechte gegen die Gewalthaber möglich wurde. Aus diesem Satze entwickelte später der Calvinismus in den französischen, niederländischen und schottischen Kämpfen geradezu das Naturrecht der Volkssouveränität, der Herleitung der Gewalt vom Volk und den Interessen des Volkes, freilich immer unter der Voraussetzung, daß diese Interessen durch berufene ständische Vertreter und nicht durch den Privatmann ausgeübt wurden. So wurde sein Naturrecht zu einem Recht der ständischen Kontrolle der Gewalt oder des ständischen Konstitutionalismus, schließlich auch zum Recht der Revolution. Eine weitere Aenderung in dem lutherischen Naturrecht, die in diesem Falle auch eine Abweichung vom katholischen Naturrecht war, vollzog Calvin in der Wirtschaftslehre, indem er das Zinsgeschäft und den Handel für naturrechtlich und darum auch christlich erlaubt erklärte. Das war in der Handelsstadt Genf gar nicht anders möglich und wurde dann von dem Holländer Salmasius wissenschaftlich eingehend begründet. Das hatte die wichtige Folge, daß der Calvinismus sich innerlich mit den Ländern und Gesellschaftsschichten der aufsteigenden kapitalistischen Wirtschaft mit gutem Gewissen verbinden konnte, während Luthertum und Katholizismus sich hier höchstens der Macht der Tatsachen widerstrebend fügen konnten.

Eine noch tiefer greifende Wandlung aber erlitt das calvinistische Naturrecht in der englischen Revolution und in Amerika unter dem Einfluß der täuferisch und sektenhaft bestimmten Independenten. Nun wurde das relative Naturrecht des Sündenstandes überhaupt zurückgedrängt und die ganze Gesellschaft von den dem absoluten Naturrecht nahe kommenden Prinzipien

demokratischer Gleichheit und Selbstregierung aus aufgefaßt. Selbst der Kirchenbegriff entging diesem Einfluß nicht, indem auch die Kirche zu einem Freiwilligkeitsverein wurde und unter Toleranz aller Kirchenbildungen völlig frei neben den von ihr völlig getrennten Staat trat. Damit hat der Calvinismus sich das moderne demokratisch-republikanisch-konstitutionelle Naturrecht angeeignet und es als mit den christlichen Tugenden der Menschenliebe, Freiheit und Gleichheit vor Gott aufs engste verbunden bezeichnet, ohne dabei seinen alten, strengen und nüchternen Ordnungssinn aufzugeben. John Locke hat das Ergebnis dieser Entwicklung in die Sphäre der rein-wissenschaftlichen Literatur erhoben, dabei freilich auch den dogmatischen Charakter der calvinistischen Orthodoxie preisgegeben. Aber diese Verbindung hat der Calvinismus auch bei der modernen pietistisch-orthodoxen Restauration festgehalten, und in England und Amerika ist seitdem gerade die puritanische Orthodoxie demokratisch und liberal. Das Naturrecht des Calvinismus ist also der modernen demokratisch-rationellen Entwicklung des Naturrechts gefolgt, befindet sich heute mit ihr im Einklang, stützt sie durch seinen religiösen Individualismus und seinen religiösen Gemeinsinn und macht nur den christlichen Vorbehalt der Freigebung des Gewissens zur freien Kirchenbildung, sowie strenger sittlicher Disziplin, ohne die keine Freiheit möglich sei.

6. Die Sekten. — Diese hielten bei ihrer ganzen Natur das strenge christliche Sittengesetz der Bergpredigt, damit den Verzicht auf Recht und Gewalt, Macht und Herrschaft, die soziale Gleichheit und den Liebeskommunismus ohne Kompromisse mit der sündigen Welt fest. Sie beriefen sich auch ihrerseits auf das Naturrecht, dann aber nicht auf das relative Naturrecht des Sündenstandes, sondern auf das mit der Bergpredigt identische Naturrecht des Urstandes. Sie erhoben ihre Forderungen im Namen Gottes, der Bibel und der ursprünglichen Natur. Das bedeutete dann etwas ganz anderes als das kirchliche Naturrecht. Dabei teilten sich die Sekten in der Geltendmachung dieses göttlichen und natürlichen Rechtes in zwei Hauptgruppen, die oft genug durcheinanderspielen. Die leidende und duldende Sekte fügt sich in die Verhältnisse, meidet aber Staat und Recht, Eid und Privateigentum und bildet kleine weltabgeschiedene Kreise echter Christlichkeit. Die kämpfende und reformierende Sekte will mit Gewalt die Welt zu der echt christlichen und natürlichen

Lebensordnung umgestalten. Die ersten berufen sich auf die Bergpredigt, die zweiten auf die Offenbarung Johannes und das Alte Testament.

Weitaus am wichtigsten wurde unter diesen Sektenbildungen das Täufertum, das in den Niederlanden zu independentistisch-demokratischer Gemeindebildung überging, den Kommunismus dagegen fallen ließ. Mit diesen Ideen hat es die amerikanischen Pilgerväter und die englischen Independenten erfüllt und somit den Anstoß zur Umwandlung des angelsächsischen Calvinismus gegeben. Ein Nachtrieb dieses Sektentums sind die Quäker, die in Pennsylvanien den denkwürdigen Versuch mit Erfolg unternahmen, Staat und Gesellschaft nach den Regeln der Bergpredigt aufzubauen und das christliche Naturrecht der Sekte zu verwirklichen, bis sie an dem Kriegsproblem scheiterten. Seitdem ist aus der reichen Sektenbildung der radikal-naturrechtliche Zug verschwunden oder jedenfalls stark zurückgedrängt. Unter den christlichen Vorläufern des modernen Sozialismus macht sich dann allerdings wieder das kommunistische und gleichheitliche Naturrecht geltend. Der St.-Simonismus verbindet das Christentum im Sektensinne mit einer wissenschaftlich-rationellen Rechts- und Gesellschaftsphilosophie. In der heutigen Sozialdemokratie, der Erbin des radikalen Naturrechts der Freiheit, Gleichheit und Besitzgemeinschaft, sind die religiösen Begründungen völlig verschwunden und wird die Geltung dieser naturrechtlichen Ideale mit einem materialistisch-deterministisch gedachten Entwicklungsprozeß der Wirtschaft verbunden, der an einem gewissen Punkte die Verwirklichung der Ideale von selbst hervorbringt und sie dem kämpfenden Proletariat mit dem günstigen Moment, der seine Diktatur möglich macht, in den Schoß wirft.

7. Christliches und profanes Naturrecht. — Von diesem christlichen Naturrecht unterscheidet sich stark das moderne profane und spezifisch juristisch-sozialphilosophische Naturrecht, das seit Hobbes und Locke, Grotius, Pufendorf, Thomasius, Wolf, Rousseau und Kant ausgebildet worden ist und sowohl zu einer philosophischen als juristischen Theorie des modernen Individualismus und des Aufbaus der Gesellschaft von den Individuen her wurde. Dieses profane Naturrecht hängt zwar mit dem antiken und christlichen Naturrecht genetisch zusammen, hat aber überdies besondere Gründe

in der modernen philosophischen und sozialen Entwicklung und eine von der christlichen Idee sehr unabhängige Entwicklung zum Liberalismus, zur Demokratie und Konkurrenzfreiheit genommen.

---

3. Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht[1]).

(1911)

Die soziologische Forschung muß von Hause aus einen wichtigen Grundunterschied machen, den Unterschied zwischen soziologischen Naturgesetzen und den idealen Gesetzgebungen der verschiedenen Ideenmächte. In das erstere Gebiet gehören Erkenntnisse, wie die über das Verhältnis des Umfangs eines soziologischen Kreises zu der Art der Verbundenheit seiner Mitglieder. Der Kleinheit des Kreises entspricht die Personhaftigkeit, Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Verbindung zugleich mit den Gefahren persönlicher Entzweiungen und Abspaltungen. Der Größe des Kreises entspricht die Abstraktheit und Unpersönlichkeit, damit die Gewaltsamkeit und Aeußerlichkeit der verbindenden Kräfte zugleich mit den Gefahren der Gleichgültigkeit und Energielosigkeit der Mitglieder. Das ist ein sozialpsychologisches Naturgesetz, und derart gibt es unzählige, die als Naturgesetze der Gesellschaft und der Kultur bezeichnet werden dürfen. In das zweite Gebiet gehören die Idealgesetze, die moralisches, politisches, juristisches und religiöses Denken aus sich hervorbringen, und mit denen sie die aus der seelischen Natur sich ergebenden Gruppenbildungen und Gegensätze zu meistern und zu formen, sich dienstbar zu machen oder zu überwinden streben. Die juristische Idee des Eigentums, einmal juristisch konstruiert und mit den verschiedensten andersartigen ideellen Systemen, etwa mit der Unsterblichkeitsidee, in Beziehung gebracht, hat eine eigene selbständige Bedeutung und Konsequenz, mit der sie dem

---

[1]) Der vorliegende Aufsatz ist ein auf der Tagung der Deutschen soziologischen Gesellschaft in Frankfurt a. M. am 21. Oktober 1910 gehaltener Vortrag. Für die Einzelheiten und Begründungen muß ich auf meine Studien über die »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« verweisen.

natürlichen wirtschaftlichen Prozeß gegenübertritt und ihn zu regulieren und zu meistern sucht, auch wo sie ihm sich anpaßt. Immer wirken hierin grundlegende Idealvorstellungen und rein logische Konsequenzen eines einmal zugrunde gelegten Begriffes.

Beide Gesetze, die Naturgesetze und die Idealgesetze, bedingen in ihrer tausendfachen Verflechtung und gegenseitigen Durchwirkung den Gang der Kulturgeschichte, und es bleibt für deren Verständnis immer eine Hauptaufgabe, die verschiedenartige Herkunft und die Verbindungen dieser entgegengesetzten Gesetze jedesmal vor Augen zu haben und aus dem Gang der Dinge herauszuanalysieren. Es gibt keine Kulturgeschichte als reine Geschichte der Entwicklung der Naturgesetze der Gesellschaft, es gibt aber auch keine solche als reine Entwicklungsgeschichte und Dialektik der Ideen. Alles geschichtliche Verständnis ist an die Verbindung und an die Entgegensetzung beider Kräfte gewiesen. Bald zerscheitern die ideellen Gesetzgebungen an den Naturgesetzen der Gesellschaft oder werden durch sie zu den verzwicktesten Kompromissen gezwungen. Bald steigern, ordnen, vervielfältigen und harmonisieren sie naturgesetzliche Bewegungen und machen sie sich dienstbar. Oft aber führt auch der Gegensatz zu einer völligen Weltverzweiflung, zu einer jenseitigen Zukunftshoffnung, einem quietistischen Pessimismus oder einer mystischen Indifferenz.

Die Versuche, beide Gegensätze zu vereinigen oder in einem höheren dritten aufzulösen, können auf sich beruhen. Sie sind immer Philosophie und allenfalls logisches Postulat, aber keine Forderung für das historische Verständnis der Tatsachen selbst. Insbesondere die ökonomische Geschichtstheorie mit ihrem Versuch, die ideellen Gesetzgebungen zu reinen Spiegelbildern und Dependenzen der soziologischen Naturgesetze zu machen, beruht auf einer höchst fragwürdigen Spekulation. Gewiß und selbstverständlich bestehen hier Zusammenhänge. Aber erstlich ist der Zusammenhang wechselseitig: wie die soziologische Grundlage die Ideenbildung bestimmt, so greift umgekehrt auch die Ideologie in die tatsächlichen Zusammenhänge ein. Weiterhin bedeutet Zusammenhang nicht einfach Spiegelbild und Abhängigkeit: ob die Idee, die ethische, künstlerische, religiöse Idee, so oder so reagiert, das ist mit dem Untergrunde selbst nicht gegeben. Das muß, wie das ganze Bedingungsverhältnis, in jedem Falle besonders untersucht und festgestellt werden. Schließlich enthält eine

ideelle Gesetzgebung, auch wo sie im Zusammenhang mit soziologischen Naturunterlagen entsteht, doch immer so viel Eigenes und Selbständiges, über die Veranlassung aus eigenem Vermögen Ueberschießendes, daß sie mindestens ein relativ selbständiges und daher auch mit eigener Initiative die Umwelt beeinflussendes Leben führt, das man immer erst aus der Geschichte und aus der Einfühlung in die inneren Konsequenzen der einmal so oder so gebildeten Ideen wirklich erkennen kann. Nur so versteht sich auch die fast nie aussterbende, wenn auch je nach Umständen verschieden herb auftretende Gegensätzlichkeit zwischen den Zielen der ideellen Gesetzgebung und den Lebensbedingungen, die durch die soziologischen Naturgesetze dargestellt sind.

Ein für unsere ganze Kultur überaus wichtiges Beispiel solcher Gegensätzlichkeiten, Ergänzungen, Kompromisse und Verzichte bietet das aus der christlich-religiösen Idee entspringende Sozialideal.

Das Sozialideal, wie es aus der christlich-religiösen Idee grundlegend hervorgeht, läßt sich leicht und einfach bestimmen. Es ist der radikale religiöse Individualismus einer Gott sich im sittlichen Gehorsam hingebenden und dadurch das Individuum zugleich metaphysisch verankernden und unzerstörbar machenden Gläubigkeit. Mit dieser Aufnahme des Individuums in den Gotteswillen ist aber nicht bloß eine Ueberhöhung und Konzentration des Individuums vollzogen: sondern in Gott treffen und finden sich alle Individuen, und in diesem übermenschlichen Medium sind alle gewöhnlich menschlichen Gegensätze, Konkurrenzen, Selbstsüchte und Selbstbehauptungen ausgelöscht und verwandelt in gegenseitige Liebesbeziehungen um Gotteswillen. Wie der Gottesgedanke Jesu derjenige Israels ist, so versteht sich für ihn ein lebendiger und schaffender Gotteswille und damit die Vereinigung der Seelen in einem Volke oder Reiche Gottes von selbst. Ein überweltliches Reich der Liebe, erbaut aus in Gott gegründeten Seelen, ist darum das Korrelat des Gedankens Jesu und nicht eine quietistische Mystik. Diese Liebe soll Recht, Macht und Gewalt überflüssig machen, soll alle Gemeinsamkeit auf eine persönliche Gesinnungsverbundenheit begründen und ebendamit die gewöhnlichen Gegensätze und Aeußerlichkeiten überwinden. Sie soll insbesondere auch die Seelen von der Besitzgier und Genußsucht befreien, zur Genügsamkeit und Anspruchslosigkeit sowie zu einer bedingungslosen gegenseitigen

Hilfsbereitschaft und Mitteilung stimmen. Jesu Verkündigung empfindet den Gegensatz dieses Ideals gegen alle Gewohnheit und Forderung der Welt aufs stärkste. Er denkt daher an eine volle Verwirklichung erst bei der Aufrichtung einer neuen Weltordnung, wenn der himmlische Vater in der Fülle seiner Wunderkraft das Gottesreich, die Zeit der vollendeten und siegreichen Herrschaft des göttlichen Willens, heraufführt. Bis dahin sammeln sich seine Gläubigen nur im stillen zu der des Gottesreiches harrenden Gemeinde, die unter sich und nach außen, soweit bereits möglich, den Willen Gottes erfüllt.

Aus dieser grundlegenden Verkündigung wurde eine neue Religionsgemeinde, die durch den Christuskult, die Verehrung Gottes als in Christo verkörpert, sich von anderen Religionsgemeinden abgrenzte und damit selber zunächst in ihrem rein religiös-kultischen Zusammenhang ein neues soziologisches Gebilde wurde. Dieses neue Gebilde trug von Hause aus in sich selbst für die Auffassung und Gestaltung seiner selbst ein bestimmtes soziologisches Ideal, jenes Ideal der Vereinigung eines radikalen religiösen Individualismus mit einem ebenso radikalen religiösen Sozialismus. Aber es konnte naturgemäß nicht unterlassen, diese Ideale auch in die außerreligiösen, profanen Lebensbeziehungen und Aufgaben hineinzustrahlen, auch sie von diesem Ideal aus zu gestalten. Da aber war nun sofort der Kampf da: nicht bloß mit den andersartigen Sozialidealen der umgebenden spätantiken Gesellschaft, sondern auch mit den mannigfachen soziologischen Naturgesetzen und tatsächlichen Erfordernissen des sozialen Lebens. Es wurde die Aufgabe, diesen Gegensatz zu begreifen und zu überwinden.

In der Lösung dieser Aufgabe treten drei Haupttypen von Anfang an hervor, die in der späteren Geschichte immer stärker sich akzentuieren und entgegensetzen. Sie hängen sämtlich mit verschiedenen Ausgangspunkten der soziologischen Selbstgestaltung der christlich-religiösen Idee selber zusammen und können in ihrem Wesen überhaupt nur von hier aus begriffen werden.

Die wichtigste und zentrale soziologische Selbstgestaltung der christlichen Idee ist die als Kirche. Das Wesen des Kirchentypus ist, das religiöse Heil als etwas mit der göttlichen Heilsstiftung selbst Gegebenes und prinzipiell schon Verwirklichtes zu betrachten. Unabhängig von der subjektiven Leistung und Vollkommenheit beruht alles Heil auf der der religiösen Gemein-

schaft durch eine fertige und vollzogene Erlösung eingestifteten Gnade. Ohne Eigengerechtigkeit und Werkheiligkeit gilt es, das bereit liegende Heil zu ergreifen. In der es ergreifenden, auf das eigene Selbst verzichtenden Hingabe des Glaubens liegt die allein gewollte Gesinnungsvollkommenheit, aus der alles Weitere von selbst mit innerer Notwendigkeit hervorgeht. Deshalb wird der Grundgedanke der der Gnade und einer fertigen, im Christustod vollzogenen Erlösung, die nur vom Glauben angeeignet zu werden braucht. Aber für dieses objektive Heil bedarf es auch der objektiven, vom Subjekt unabhängigen Zuleitung und Verkörperung. Das ist die von Christus gestiftete Kirche mit ihren Aposteln und deren priesterlichen Nachfolgern und den von Christus gestifteten, von ihm selbst lebendig durchwalteten Sakramenten. Aus dieser Idee ging mit beständiger Verstärkung der objektiven Grundlage, mit dem Dogma von der Erlösung durch den Gottmenschen, mit der Investierung dieser Erlösung in der Heils- und Gnadenanstalt der Kirche, der Katholizismus hervor. Diese kirchliche Idee wurde aber auch trotz aller Vereinfachung des Dogmas, trotz aller Beseitigung der inzwischen wieder aufgenommenen starken Betonung eigener Leistungen und Werke und trotz aller Betonung der persönlichen Eigengewißheit vom Protestantismus beider Hauptkonfessionen fortgesetzt. Auch ihm ist das Christentum Heils- und Gnadenanstalt, die die Erlösung von Christus empfangende Kirche, welche den einzelnen das Heil vermittelt rein auf Grund der Hingabe an dieses objektive Ganze ohne mitwirkende Bedeutung eigener Leistung und christlich-sittlicher Vollkommenheit, sondern nur mit der immer unvollkommenen Wirkung einer aus der Gesinnung ausfließenden Praxis. Das Heil beruht auf der Hingabe an die objektive Gnadeninstitution des Wortes und des Predigtamtes. Die unüberwindlichen Mängel der aus dieser Hingabe entspringenden christlichen Praxis stammen aus der niemals völlig aufzuhebenden Sünde, die seit Adam alle Menschen beherrscht und nur in ihrem Fluch, aber nie in ihrer Realität völlig aufgehoben werden kann. Durch diese ganze innere Struktur ist der Kirchengedanke befähigt zum Verzicht auf die strenge christliche Vollkommenheit, zum Kompromiß mit den tatsächlichen Ordnungen der Welt und der Gesellschaft, wie sie im Sündenstand geworden ist, zur Anerkennung unterchristlicher, aber für die vorläufige Disziplin und Ordnung der sündigen Welt brauchbarer sozialer und ethischer Ordnungen.

Scharf unterscheidet sich hiervon die zweite Selbstgestaltung der christlich-soziologischen Idee, der Sektentypus. Seine Eigentümlichkeit ist der Rigorismus, mit dem er ohne Kompromisse die Durchsetzung der evangelischen Ethik, vor allem der Bergpredigt, verlangt. Er kapituliert nicht vor der allgemeinen Sündhaftigkeit und bezieht sich nicht auf eine fertige Erlösung und bereitliegende Gnade. Vielmehr verlangt er wirkliche Ueberwindung der Sünde, wirkliche Einhaltung der Herrengebote und glaubt er an eine volle Erlösung erst bei denen, bei welchen die Gnade auch zur erkennbaren Macht der christlichen Lebenspraxis geworden ist. So ist ihm die religiöse Lebensgemeinschaft nicht eine allgemeine, volksumfassende Institution, in die man hineingeboren wird und deren Gnadenkräfte von selbst sich auswirken werden durch Einwirkung der Kirche, des Priestertums und der Sakramente. Er will eine heilige Gemeinschaft, die aus dem Zusammentreten reifer und bewußter christlicher Persönlichkeiten hervorgeht, die in Predigt, Sakrament und Gemeinschaftsinstitution nur Pflanzungs- und Pflegemittel besitzt, aber keine vom Subjekt und seiner Leistung unabhängige Wunderkraft. Er verwirft das Priestertum und behauptet die Laienreligion. Sofern er Priester hat, traut er nur persönlich heiligen Individuen kraft ihrer Persönlichkeit, aber nicht kraft ihres bloßen Amtes, eine heilsame Wirkung zu. Die Sakramente sind ihm nicht Zuleitungen des grundlegenden Stiftungskapitals, sondern Weihen und Bestätigungen eines aus dem bewußten Willen hervorgegangenen Heiligungsstandes. Die Sekte in diesem Sinne steckt schon in den urchristlichen Bewegungen, vom Kirchentypus noch nicht deutlich geschieden, solange die Kirche noch nicht Volks- und Staatskirche war. Sie tritt mit dem Montanismus und Donatismus deutlich hervor, setzt sich im Mittelalter in den Waldensern und verwandten Gruppen fort und dauert seit den Sekten der Reformationszeit in unzähligen Neubildungen bis heute. Einen Teil ihrer Motive hat der Katholizismus in sich selbst aufgenommen, indem das Mönchswesen teilweise das Sektenideal verkirchlicht. Das Franziskanertum insbesondere war ursprünglich ein Ableger des Sektentypus und hat mit seiner gewaltsamen Verkirchlichung auch seinen ursprünglichen Charakter verloren. Auch Luther rang in seinen Auseinandersetzungen mit dem Ideal der Bergpredigt, mit dem Sektentypus. Das heutige Sekten- und Gemeinschaftswesen bringt ihn zu einer unterirdischen, aber

darum nicht bedeutungsloseren Macht innerhalb der gesamten gegenwärtigen Gesellschaft. Es liegt auf der Hand, daß dieser Sektentypus von Hause aus die Volks- und Staatskirche verschmähen muß, daß er den Anstaltscharakter durch den der Freiwilligkeitsgemeinde ersetzt, vor allem, daß er die Kompromisse mit der Kultur und Bildung der profanen Gesellschaft und ihren unterchristlichen Lebensmaßstäben vermeidet und verwirft. Er wird ebenso kompromiß- und kulturfeindlich sein, wie der Kirchentypus in beiden Richtungen freundlich sich verhält. Sein strenger christlicher Radikalismus wird überall mit den soziologischen Naturgesetzen und mit andersartigen Sozialidealen hart zusammenstoßen, und in diesen Zusammenstößen wird sich seine besondere soziologische Eigentümlichkeit und Wirkung auf das Gesamtleben ausprägen.

Ein dritter Typus ist der Enthusiasmus und die Mystik. Die Mystik dringt auf die Unmittelbarkeit, Gegenwärtigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses, auf einen Ueberlieferungen, Kulte und Institutionen überspringenden oder ergänzenden unmittelbaren Verkehr mit dem Göttlichen. Ihr ist alles Historische und Institutionelle nur ein Anregungs- und Auslösungsmittel des zeitlosen inneren Verkehrs mit Gott. Die Mystik in diesem Sinne äußerte sich schon im urchristlichen Enthusiasmus, in der Lehre vom Besitz des die Geheimnisse der Gottheit unmittelbar erschließenden oder ergänzenden und fortsetzenden Geistes. Insbesondere die Religiosität des Paulus ist tief durchdrungen von solcher Mystik, die mit seinen Erlösungs-, Heils- und Anstaltsideen in einer tiefen inneren Spannung steht. Vollends befestigt aber wurde die christliche Mystik durch die Aufnahme der neuplatonischen Mystik. Ihr zufolge verbleibt in dem Prozeß der Emanation der endlichen Geister aus Gott in diesen Geistern eine latente Gegenwart Gottes, ein Same und Funke des göttlichen Wesens, der durch die denkende Versenkung in die Geheimnisse dieses Wesensgrundes die Seele wieder aufwärts führt zurück zur substantiellen Einheit mit dem göttlichen Wesen. Diese Gedanken hat jedesmal die von der Objektivität des Kultes, der Dogmen und der Institutionen nicht befriedigte Innerlichkeit des Gefühls ergriffen und hat dann die christliche Ideenwelt als die Befreiung und Entzündung jenes göttlichen Wesenskerns betrachtet, der, einmal erweckt, in eigener innerer Lebensbewegung die Offenbarung und Gegenwärtigkeit Gottes

erlebt. Die Mystik in dem mehr enthusiastisch-pneumatischen Sinne oder in dem mehr paulinischen, Geschichte und Buchstaben durch den innigen Zusammenschluß mit einem zeitlosen Christusprinzip überwindenden Sinne oder schließlich in einem pantheistisch neuplatonisierenden Sinne durchdringt die ganze Geschichte der Christenheit. Die Mystik bleibt um so christlicher, je mehr sie die Personhaftigkeit Gottes und des menschlichen Lebenszieles betont. Sie entfernt sich vom Christlichen in dem Maße, als sie den neuplatonischen Gottesgedanken des prädikatlosen ruhenden absoluten Seins und den Untergang der Person in Gott hervortreten läßt. Doch liegt ihr in Wahrheit immer nur an der Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft. Ihre Aeußerungen sind daher grundverschieden von denen des Sektengeistes, der ja gerade an den geschichtlichen Buchstaben, die geschichtlichen Herrenworte, die Organisation der heiligen Gemeinde sich hält. Sie stimmt mit ihm nur überein in der weltindifferenten oder weltfeindlichen Haltung, weil der Gottesgeist weit über Sinnlichkeit, Welt und Endlichkeit hinaus liegt, und benutzt hierfür auch ihrerseits gern die Forderungen der Bergpredigt als Ausdruck einer Ueberwindung und Beseitigung der natürlichen Selbstbejahung. Aber auch das ist bei ihr anders verstanden; nicht als Rigorismus der Heiligkeit, sondern als Mortifikation der natürlichen Triebe des Fleisches und Freiwerdung der übersinnlichen Hingabe des Geistes an den Geist; und es kann wie in asketischen Formen ebensogut auch in libertinistischen, die Gleichgültigkeit der Welt ausdrückenden Formen geschehen. Eben deshalb ist auch die soziologische Konsequenz eine ganz andere als in der Sekte. Sie ist in Wahrheit ein radikaler, gemeinschaftsloser Individualismus. Unabhängig von Geschichte, Kultus und äußerer Vermittelung steht hier der Christ in unmittelbarem Verkehr mit Christus oder mit Gott. In diesem unmittelbaren Verkehr samt der praktischen Folge der Hingabe an ein übersinnliches, jenseitiges Leben erschöpft sich an sich der Vorgang. Die sozialen Beziehungen bestehen nur in der naturgemäßen Verbindung der einzelnen gleichgestimmten Seelen, die die Gleichheit der inneren Vorgänge und die Gemeinsamkeit des Verständnisses verbindet. Keine Kultgemeinschaft, keine Organisation braucht hieraus hervorzugehen. Das Einsiedlertum oder die Mönchsgemeinschaft, soweit sie mystischen Lebensinhalt zur Grundlage hat, dann die kleinen Kreise von Gottesfreunden, von

Stillen im Lande, von Philadelphen und Brüdern: das ist die soziologische Form, in denen solche Mystik sich auswirkt. Damit verbunden ist eine unbegrenzte Toleranz, die in allen religiösen Vorgängen den gleichen Kern wirksam sieht und aus den äußeren Mitteln eine Zwangsgemeinschaft zu machen für eine Verderbung des rein innerlichen und persönlichen Lebens hält. Die Beziehungen zur profanen Welt sind außer der allgemeinen Liebesgesinnung, die auch hier aus dem Zusammentreffen aller in dem inneren Leben der Gottheit gefolgert und zur Ueberwindung der Selbstsucht und Eigenheit verwertet wird, wesentlich die der Indifferenz und Zurückhaltung von allen weltlichen Lebensformen und Lebensinteressen, die mit dem mystischen Leben in Gott nicht vereinbar sind. Sie gehören zu der Welt und dem Fleisch, das man entweder ohne innere Teilnahme duldet, solange seine Zeit dauert, oder das man für sich und seinen Kreis verleugnet.

Von jedem dieser drei Haupttypen aus gestaltet sich nun die Aufgabe der Auseinandersetzung mit den natürlichen Notwendigkeiten und den außerchristlichen Idealen des sozialen Lebens verschieden. Der universalhistorisch wichtigste unter ihnen ist selbstverständlich die Kirche. Sie hat die stärkste Fortpflanzungs-, Ausbreitungs- und Organisationskraft. Sie wird zu einem mit Staat und Gesellschaft zusammenfallenden Gesamtleben. Sie rezipiert die weltliche Kultur und Gesittung in den ihr möglichen Grenzen. Sie vertritt aber auch eine eigentümlich starke religiöse Idee, die der Gnade und Freiheit, die unabhängig von dem Maße der rigorosen Durchsetzung der christlichen Gebote doch die christliche Lebensstimmung des Gottvertrauens und der weltüberwindenden Seligkeit behauptet.

Die Frage ist daher zuerst und vor allem: wie hat die Kirche ihr Verhältnis zu den außerchristlichen Tatsachen und Idealen des sozialen Lebens gestaltet und mit innerlich gedanklicher Motivierung gestalten können?

Die kurze Antwort auf diese Frage ist: sie hat es getan durch die Ausbildung des Begriffes des christlichen Naturrechts und durch die Bewältigung all jener Elemente mit Hilfe dieses Naturrechts.

Wort und Sache verlangen eine Erklärung. Das Naturrecht oder genauer der Begriff eines sittlichen Naturgesetzes, aus dem alle rechtlichen und sozialen Regeln und Institutionen hervorgehen, ist eine Schöpfung der Stoa. Sie hatte diesen Begriff aus

ihrer allgemeinen Anschauung von einem die Welt durchwaltenden Gesetz abgeleitet und die ethischen und rechtlichen Regeln aus der besonderen Anwendung dieses Weltgesetzes auf die Selbstbehauptung und Auswirkung des Geistes konstruiert. Dabei hat sie in steigendem Maße ihre pantheistischen Grundlagen verlassen und das sittliche Naturgesetz in einem beinahe theistischen Sinne als Ausdruck des göttlichen Willens bezeichnet. Schon darin lag eine Entgegenbewegung in der Richtung auf die jüdisch-christliche Idee von einem alle Menschen verbindenden und aus Gottes Willen ausfließenden Ethos. Noch wichtiger aber ist die inhaltliche Berührung. Die stoische Rechts- und Sozialphilosophie ist wie die gesamte stoische Ethik ein Erzeugnis der Auflösung der antiken Polis und des durch die Weltreiche geschaffenen kosmopolitischen Horizontes. An Stelle der positiven Gesetze und Sitten tritt die aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Vernunft abgeleitete Ethik, an Stelle des nationalen und heimatlichen Interesses das mit Gottes Vernunft erfüllte Individuum; an Stelle der politischen Einzelverbände die Idee der Menschheit ohne Unterschied des Staates und des Ortes, der Rasse und der Farbe. Das von hier aus konstruierte Menschheitsideal ist eine Gemeinschaft völlig freier, dem Gottesgesetz der Vernunft gehorchender und von dem Triebleben unabhängiger Menschen, die zugleich ohne Gewalt, ohne soziale Macht- und Klassenunterschiede, ohne das diese Unterschiede bewirkende Privateigentum in freier menschlicher Achtungs- und Liebesgemeinschaft verbunden sind und in ihrer Gemeinschaft nur die Beherrschung aller durch das göttliche Naturgesetz ausdrücken. Nun konnte sich aber die Stoa nicht verbergen, daß das ein Idealzustand ist, der unter den gegebenen Weltverhältnissen so nicht durchführbar ist. Sie bildete daher die Unterscheidung eines absoluten Naturgesetzes und eines relativen Naturgesetzes aus. Das erstere war nur verwirklicht im goldenen Zeitalter des Menschheitsanfanges entweder als Anfang und Keim oder als volle Darstellung des Ideals. Aber unter den Bedingungen der dann eintretenden menschlichen Leidenschaften, der Herrschsucht und Habsucht, des Eigenwillens und der Gewalttat war die volle Verwirklichung nicht möglich. Die sittliche Vernunft mußte daher Mittel finden, ihr Ideal unter Berücksichtigung dieser praktischen Verhältnisse nach Möglichkeit sicherzustellen. Das geschah durch die Herausbildung einer geordneten politischen Macht, des Eigentums, eines

die natürlichen Rechte sicherstellenden Rechtes, der Ehe und der Familienordnung, einer billigen Regelung der sozialen Ungleichheiten. Das positive Recht, das den durch Vernunft nicht vorauszusehenden Besonderheiten Rechnung trägt, ist nach Möglichkeit dem idealen Naturrecht mit den durch den Sündenstand gebotenen Einschränkungen anzupassen. Das allgemeine Völkerrecht ist bereits ein durch die Vernunft herausgestellter Kompromiß zwischen positivem Recht und Vernunftrecht, der freilich der rationellen Durcharbeitung erst noch bedarf. Bekanntlich sind diese Gedanken in die byzantinischen Formulierungen des römischen Rechts übergegangen.

So hatte die Stoa ein Problem bereits wissenschaftlich und dialektisch durchgearbeitet, das auch den Christen ihre Ethik stellte. Beide, Stoa und Christentum, waren ja überhaupt in der Wurzel vielfach verwandt als Erzeugnisse der Verinnerlichung, Individualisierung und zugleich Universalisierung, welche der Zusammenbruch der antiken Staatsethik und Volkssitte mit sich brachte, und als Regenerationen einer entkräfteten Welt aus der religiösen Idee. So ist es nur natürlich, daß die Christen die Bearbeitung eines dem ihrigen so verwandten Problems von der Stoa übernahmen trotz der mannigfachen zwischen ihnen bestehenden Unterschiede. Die Christen identifizierten das christliche Ideal der Freiheit der Gotteskinder und der bedingungslosen Liebesgemeinschaft mit dem stoischen absoluten Naturgesetz; und wie die Stoiker es nur im goldenen Zeitalter der Urmenschheit verwirklicht sein ließen, so glaubten auch die Christen es nur im Paradiese von den Protoplasten voll verwirklicht. Die stoische Herrschaft der Vernunft über das Triebleben und die stoische Lehre von einer humanen Verbundenheit gleicher und freier Persönlichkeiten im göttlichen Gesetz: das schien im wesentlichen ein und dasselbe mit der christlichen Heiligung und der christlichen Liebe. Dann aber konnten die Christen auch die stoische Lehre vom relativen Naturgesetz sich aneignen. Wie die Stoiker lehrten, daß Herrschsucht, Selbstsucht und Habsucht die ursprüngliche Harmonie, Gleichheit und Freiheit zerstörten, so wußten die Christen aus ihrer Bibel die Verderbnis auf die Urfrevel der Menschheit zurückzuführen. Aus dem Sündenfall entsprang die Arbeitsnotwendigkeit und mit ihr das Eigentum, aus ihm entsprang auch die Ehe und Familienordnung zur Regelung der nun erwachten sexuellen Leidenschaft. Aus dem Verbrechen

Kains entsprang die Rechts- und Vergeltungsordnung. Die Staatsgründung Nimrods war der Anfang von Recht, Macht und Gewalt der Fürsten. Die Völkerzerspaltung bei der Zerstörung des babylonischen Turmes war die Auflösung der Menschheit in Nationen. Der Frevel Chams begründete die Sklaverei, auf der seitdem ein großer Teil der Wirtschaftsordnung ruht. Diesen Freveln aber wirkte, wie bei der Stoa die Vernunft die neuen Gesellschaftsordnungen zu Mitteln der Disziplin, Ordnung und Sitte umschuf, Gott entgegen, indem er eben diese Schöpfungen der Sünde in Strafmittel und Heilmittel gegen die Sünde verwandelte. Sie dienen der Regelung und Disziplinierung, der Bestrafung und Bekämpfung der Sünde, der bürgerlichen und wirtschaftlichen Ordnung als den Voraussetzungen einer innerlichen und persönlichen Sittlichkeit. Freilich verzichtet nun aber die Christenheit nicht so völlig auf das absolute Naturgesetz wie die Stoa. Sie hält es in seiner Identifizierung mit dem Herrengebot der Bergpredigt fest für die eigentlichen und wahren Christen, von denen sie die Massen- und Durchschnittschristen unterscheidet. Sie trägt in die christliche Moral jene berühmte und tiefgreifende Unterscheidung ein zwischen der strengen Christlichkeit im Sinne der Bergpredigt, die aber nicht als unbedingte Pflicht aller erscheint, sondern nur als Ratschlag für die durch Lebensumstände und individuelle Veranlagung zur Verwirklichung des vollen christlichen Ideals Befähigten und Berufenen, und der ermäßigten Christlichkeit der Massen, die in den Ordnungen und Tätigkeiten des relativen Naturrechts verharren mögen und von der strengen Christlichkeit hier nur so viel verwirklichen, als unter diesen Bedingungen möglich ist. Es ist der Kompromiß der strengen Christlichkeit mit den Erfordernissen des tatsächlichen Lebens und eine relative Würdigung der sittlichen und rechtlichen Institutionen des außer- und vorchristlichen Lebenskreises. Ein solcher Kompromiß war aber nur der Kirche möglich; denn sie band das Heil nicht an die Strenge persönlicher Leistung, sondern an die objektiven Heilsmittel der Zuleitung der Anstaltsgnade. In dieser Hinsicht wurden dann beide Klassen der Christenheit wieder gleich. Die Einheit war in der Hauptsache gewahrt und nur in einem, wenn auch noch so wichtigen Nebenpunkt, in der Frage des Maßes der persönlich subjektiven Heiligkeitsleistungen, war eine solche Abstufung möglich. Es ist klar, wie eng der Begriff eines solchen relativen Naturrechtes mit dem der Kirche

und ihrer dinglichen Heiligkeit, ihrer von der subjektiven Leistung unabhängigen Erlösungskraft zusammenhängt.

So entstand der unendlich folgenreiche Begriff eines christlichen Naturrechts. Es ist nun aber wichtig, von vornherein auf die Doppelseitigkeit dieses Begriffes hinzuweisen, die aus seinem Ursprung stammt und die in der späteren geschichtlichen Entwicklung verschiedentlich sehr widerspruchsvoll hervortritt. Es kann an diesem relativen Naturrecht nämlich vor allem seine Relativität, seine Verursachung durch die Sünde und seine Leistung zur Bestrafung der Sünde betont werden. Dann erscheint wie bei Augustin Staat, Recht und Eigentum, die ganze Kultur überhaupt als ein Werk der Sünde, und es kann, wie im gregorianischen Kirchenstreit, auf Grund dessen die Kirche beliebig in diese ihr tief untergeordneten Sündenstiftungen eingreifen. Ferner wird dann die Notwendigkeit der Disziplinierung und Ordnung vor allem hervorgehoben. Das kirchliche Naturrecht erscheint dann als Verherrlichung der Autorität, der demütigen Unterwerfung unter die Gewalt, der nur durch Patriarchalismus gemilderten Unterordnung unter die herrschenden Mächte auf dem Gebiete des Staates, der Familie, der Vasallität, der Leibeigenschaft. Im Zusammenhang damit erscheint es als göttliche Strafe und göttlicher Eingriff in die Geschichte, und es bekommt oft ein ganz positivistisches Aussehen als willkürliche göttliche Einsetzung. Aber umgekehrt kann dann am Naturrecht auch wieder seine Natürlichkeit und Vernünftigkeit vor allem in den Vordergrund gestellt werden. Dann erscheint es als Ausfluß des natürlichen Lichtes, der Vernunft, der Schöpfungsordnung, als rationeller Unterbau der Kirche und der Gnadensittlichkeit. Dann wird es lediglich aus der Vernunft konstruiert, die gelten müßte, auch wenn Gott nicht existierte. So entsteht eine rationelle Staats-, Gesellschafts-, Rechts- und Wirtschaftslehre, die, möglichst an die antike Sozialphilosophie angeschlossen, das ganze Gebiet des profanen Lebens selbständig reguliert und nur da vor der Kirche zurückweicht, wo deren göttliches positives Recht einen Eingriff berechtigt und notwendig macht. In demselben Maße treten dann aber auch die demokratischen, gleichheitlichen, liberalen, sozialistischen Züge des Naturrechts hervor. So kann das kirchliche Naturrecht die Revolution gegen gottlose Fürsten und unter Umständen auch den Tyrannenmord proklamieren. Es kann die Volkssouveränität und die christliche Demokratie

lehren und einen christlichen Sozialismus bis an die Grenze des Kommunismus vertreten. So hat Gregor VII. auf der einen Seite die politischen Schöpfungen des Naturrechts als Schöpfungen der Sünde zu Ehren der Kirche verflucht und auf der anderen Seite zugleich die christliche Demokratie und die Volkssouveränität gegen gottlose, ihren Vernunftzweck verfehlende Autoritäten mobil gemacht.

Die vollen Eigentümlichkeiten des christlichen Naturrechts traten in der alten, vormittelalterlichen Kirche noch nicht hervor. Hier schieden sich Weltkultur und christlicher Rigorismus im Grunde immer noch, und war das Mönchtum das Ventil, durch das sich diese Spannung entlud. In der mittelalterlichen Kirche und Kultur aber, in welcher Religiöses und Profanes, Kirchliches und Weltliches zu einer großen Lebenseinheit zusammenwuchsen und das Mönchtum zu einer Leibgarde der Kirche verkirchlicht wurde, da entfaltete begreiflicherweise das Naturrecht seine ganze Bedeutung. Vom heiligen Thomas wurde seine wissenschaftliche Gestalt geschaffen, die fortdauert bis zum heutigen Tage und in einer unendlichen katholischen Staatsrechtsliteratur sich immer neu wiederholt. Das Wesen dieser kirchlichen Kulturmoral ist der Stufengang von der Natur zur Gnade. *Gratia praesupponit ac perficit naturam:* das ist ihr eigentliches Losungswort. So wird es möglich, die Naturordnung des relativen Naturrechts als Unterbau der gesamten kirchlichen Kultur zu entwickeln und den geschichtlichen Prozeß, in welchem die Rechtsordnung sich gebildet hat, als indirekte, durch den natürlichen Gang der Dinge sich auswirkende göttliche Stiftung zu betrachten. So werden alle Schöpfungen des positiven Rechtes vergöttlicht und werden sie als *poena et remedium peccati* zunächst gewürdigt. Dabei werden auch diese durch die Sünde bestimmten Ordnungen sowie die durch örtliche Umstände bedingten Besonderheiten des rein positiven menschlichen Rechtes nach Möglichkeit dem absoluten und rationalen angenähert und alle ihm widersprechenden Lebensformen, wenigstens von der Theorie, ferngehalten. Die Stimmung der Unterordnung und damit, gegenüber geltenden Mächten und Ordnungen, der Ergebung in die tatsächlichen Ungleichheiten bis zur Anerkennung der Leibeigenschaft und Sklaverei, die patriarchalischen Gefühle des Gehorsams einerseits und der Fürsorgepflicht anderseits erscheinen als der Gehalt des Naturrechts. Aber dieses selbe Naturrecht verwandelt sich unter der Hand in

ein höchst revolutionäres und radikales Prinzip der Kritik gegen alle Mächte, Rechte und Ordnungen, die den vernünftigen Zweck einer Aufrechterhaltung von Disziplin, Ordnung und Harmonie nicht mehr erfüllen oder die gar der Heilswirksamkeit des Gnadenreiches, der Kirche, Schwierigkeiten bereiten. Hier ist dann die Ersetzung des vernunftwidrigen Rechtes durch ein vernünftiges gestattet, ja geradezu gefordert. Der Willkür und Anarchie solcher Vernunftkritik wird nur dadurch vorgebeugt, daß es zuletzt immer die Kirche ist, die über das Recht des Widerstandes und der Neuordnung zu entscheiden hat. Die Christlichkeit des aus Kritik oder Revolution neugebildeten Rechtes aber ist dadurch bedingt, daß es die Vernunftzwecke doch immer nur mit Rücksicht auf die Bedingungen des Sündenstandes und der Vormacht der Kirche entwickelt. In diesem Sinne aber verstanden ist das Naturgesetz oder Naturrecht allmächtig und der große Hebel des Kulturfortschritts, wie ihn der Katholizismus bis heute versteht. Mit Rücksicht darauf proklamiert er sich heute noch auf den großen Katholikentagen als Prinzip der Kultur, der Freiheit des Fortschritts, alles das aber unterschieden von dem rein rationalistischen, revolutionären und abstrakten Fortschrittsideal, das die Bedingungen des Sündenstandes und die Relativität alles Naturrechts verkennt.

Der Begriff dieses christlichen Naturrechts gehört nicht allein dem Katholizismus an. Wie der Altprotestantismus beider Konfessionen, des Luthertums und des Calvinismus, den Kirchengedanken und den Gedanken einer einheitlichen kirchlichen Volkskultur und christlichen Gesellschaft fortführte, so hatte auch er das Bedürfnis des Kompromisses mit den gegebenen tatsächlichen Verhältnissen und den außerchristlichen sittlich-rechtlichen Ordnungen. Auch er hat genau wie der Katholizismus dieses Bedürfnis mit Hilfe des christlichen Naturrechtsbegriffes befriedigt. Die hier gebildeten Gedanken sind eine Macht in unserer Gesellschaft bis zum heutigen Tage. Aber allerdings erlitt hier der Begriff des Naturrechts gewisse Abänderungen, und zwar bei beiden Konfessionen in sehr verschiedener Weise.

Die lutherische Ethik unterscheidet sich von der katholischen vor allem dadurch, daß sie die doppelte Moral, die Unterscheidung einer ermäßigten Massenchristlichkeit und einer mönchisch gefärbten Elite, nicht kennt. Ebendeshalb kennt sie auch den Stufenbau der Gesellschaft von der Natur zur Gnade, von

den naturrechtlichen Lebensformen zum Gnadenreich der Kirche nicht. Sie fordert die volle Einheitlichkeit und prinzipielle Gleichheit der Moral für alle Christen unter Freigebung lediglich individueller und qualitativer Unterschiede. So kann sie Naturgesetz und Christengesetz nicht nebeneinander ordnen, sondern muß sie ineinanderziehen. Sie muß das Christengesetz unmittelbar innerhalb und vermittelst der naturrechtlichen Lebensformen verwirklichen. Sie vollzieht das durch ihre berühmte Lehre von der Berufssittlichkeit. Nach Naturgesetz zerfällt die Gesellschaft in das System der Berufe und Stände, die von ihr sorgfältig aufrechterhalten werden in ihren Unterschieden, Privilegien und Pflichten. Das Berufshandeln innerhalb dieses Ständesystems ist nun der Beitrag des einzelnen zum Wohl und Gedeihen des Ganzen. Es bedarf nur einer Beseelung dieser naturrechtlich-beruflichen Arbeitsgliederung mit dem Geiste der christlichen Liebe, die die Predigt des Wortes der Gesellschaft als freie Gesinnung einhaucht. Gerade in der geordneten Berufsarbeit vollzieht sich daher die christliche Bruderliebe. Die treue Berufserfüllung ist das Mittel in Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, dem Nächsten die gotterfüllte Liebe zu erweisen und die Begründung des eigenen Daseins in seliger Gottesgemeinschaft durch das Verhalten zum Nächsten auszuwirken. Dafür, daß innerhalb dieses Berufssystems keine mit dem christlichen Geiste unverträglichen Berufe enthalten sind, sorgt schon das Naturrecht, das seinerseits bereits Großhandel, Spekulation, Borgwirtschaft sowie jeden die Gesellschaftsschichtung beunruhigenden Revolutionsgeist ausschließt. Das Naturrecht des Sündenstandes erkennt Staat, Macht, Recht, Todesstrafe, Eigentum, Handel und ähnliches an, aber nur in den Grenzen der vernünftigen Zweckmäßigkeit für einen ruhigen, stillen und gottseligen Lebenswandel. Es kommt daher alles darauf an, dieses Naturrecht völlig konservativ als ein für allemal gegebene Gliederung eines sich gegenseitig stützenden Systems der Gesellschaft zu behaupten. Das relative Naturrecht des Luthertums ist daher extrem konservativ. Dieser Konservatismus kommt dann noch in der besonderen Ausgestaltung des Naturrechts selbst zum Ausdruck. Um die Gleichmäßigkeit und Ordnung zu sichern, muß das Recht der Gewalt und Autorität aufs stärkste betont werden. Das geschieht, indem am Naturrecht vor allem seine Relativität und seine Bedingtheit durch die Sünde betont werden. Die Sünde

erfordert Repression durch Gewalt, und darum verlangt das Naturrecht die äußerste Vergöttlichung der herrschenden Gewalt. Das Wesen der Gewalt ist Macht und Blutrecht. So möge sie es gebrauchen gegen jede Revolution. Der Widerstand gegen die herrschende Gewalt wäre völlig begriffswidrig und ist daher nicht bloß christlich, sondern auch schon naturrechtlich nicht erlaubt. Die Ausübung der Gewalt mit allen Härten ist darum geradezu ein christlicher Beruf, eine christliche Erfüllung naturrechtlicher Forderungen mit dem Geist der Bruderliebe. Natürlich stoßen unter diesen Umständen die von dem naturrechtlichen Beruf und die von der christlichen Liebesgesinnung geforderten Verhaltungsweisen gelegentlich hart aufeinander. Der Soldat und der Henker sind nicht ganz leicht als Vollstrecker der Bergpredigt zu denken. Hier lehrt nun Luther eine Unterscheidung der Moral des Amtes und Berufes, die das Naturrecht des Sündenstandes uns auferlegt, und einer inneren rein persönlichen Christlichkeit der radikalen Liebesgesinnung, die in den außeramtlichen Lebensbetätigungen zu erweisen ist. Die Doppelheit der relativ-naturgesetzlichen und der eigentlich christlichen Moral ist jetzt in das Herz jedes einzelnen hineinverlegt. Die Folge davon aber ist, daß das lutherische Naturrecht eine radikal konservative Verherrlichung der herrschenden Gewalten und eine patriarchalische Ergebung in das System der Stände und Berufe geworden ist, während die eigene innere Herzenschristlichkeit mit allen politischen und sozialen Dingen im Grunde gar nichts zu tun hat, als sich ihnen zu unterwerfen und in ihren Formen nach Vermögen die Liebesgesinnung auszuleben. Das ist das Wesen des Luthertums geblieben bis heute: ein radikal konservatives, patriarchalisches Naturrecht der Gewaltverherrlichung und eine innerste politisch-soziale Indifferenz der eigentlich religiösen Gesinnung, die sich unter heutigen Verhältnissen als politisch-soziale Ohnmacht des lutherischen Kirchentums darstellt.

Ganz anders, vielfach geradezu entgegengesetzt, war die Entwicklung des christlichen Naturrechts im Calvinismus. Zwar fußte Calvin zunächst überall auf den lutherischen Voraussetzungen und war sein Autoritätsgefühl nicht viel geringer als das Luthers. Allein Calvin glaubte von Hause aus an ein engeres Zusammenfallen naturgesetzlicher und christlicher Forderungen. Indem er in Genf das Ideal einer wirklich christlichen Gesellschaft aufrichten wollte, war er überall genötigt, das Naturrecht mehr

den christlichen Ideen und die christlichen Forderungen mehr den naturgesetzlichen anzunähern. Die Aufrichtung eines wirklichen Gemeinwesens forderte eine Herabstimmung der streng christlichen Ideale und eine stärkere und unmittelbarere Benutzung der Lebensformen des Naturrechts. So wurden beide einander hier inhaltlich angenähert. Der Ausdruck und das Mittel hierfür war die Gleichsetzung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Moral. Calvin kannte den Zwiespalt zwischen der Herzenschristlichkeit und der amtlichen Berufsmoral nicht, der Luthers Gesellschaftsethik so idealistisch, aber auch so passiv und indifferent macht. Er wollte eine christliche Gesellschaft aufrichten und mußte daher dem Naturrecht eine direktere und positivere Beziehung auf die Herstellung eines christlichen Gemeinwesens geben. Daher betonte er stärker den rationellen und kritischen, positiv aufbauenden Wert des Naturrechts und leitete aus ihm auch das Recht her, einer vernunftwidrigen und gottlosen Obrigkeit zu widerstehen. Freilich soll dabei möglichst loyal verfahren werden und geht bei dem Versagen der rechtmäßigen Gewalt das Revolutionsrecht nur an die nächstuntergeordneten Behörden und Gewaltinhaber über. Wo solche nicht vorhanden sind oder auch ihrerseits versagen, da bleibt aber logisch nichts übrig als die Souveränität des Volkes. Auf dieser schmalen Brücke schritt in den großen französischen, niederländischen, schottischen und englischen Kämpfen der Calvinismus fort bis zu dem radikalen Naturrecht der Demokratie, Volkssouveränität und rationellen Gesellschaftsgestaltung durch die Individuen. Freilich war die Meinung dabei doch immer noch die, daß alle Revolution und rationelle Gesellschaftsordnung nur die christliche Lebensordnung und die Herrschaft der Autorität wieder herstellen soll. Außerdem behielt das calvinistische Naturrecht doch immer von dem relativen Naturrecht her die prinzipielle Anerkennung der Ungleichheit und die daraus hervorgehenden Abstufungen von sehr ungleichen Rechten und Pflichten, insbesondere aber die Betonung der Pflichten, die das natürliche und göttliche Gesetz auferlegt vor den Rechten. Im ganzen aber ist es doch eine fortwährende Zurückdrängung der bloß relativen Züge des Naturrechts und eine zunehmende Heraushebung der abstrakten und absoluten. Indem der angelsächsische Calvinismus vom Staatskirchensystem zum Freikirchensystem überging, eignete er sich sogar für den formellen Aufbau der Kirchen die naturrechtliche

Herleitung von einem freiwilligen Vertrag der Individuen an. Seitdem geht er in diesen Ländern mit den liberalen und demokratischen Parteien. Die Hauptstütze der englischen Liberalen sind die Dissenters aus den calvinistischen Mittelklassen, und in Amerika hat sich der kirchliche Individualismus mit dem politischen aufs allerengste verbunden bei vollständiger äußerer Trennung der Institutionen. So sind heute die Calvinisten die Parteigänger liberaler Forderungen, Anhänger der Friedensbewegung und der Antisklavereibewegung, Reformer des öffentlichen Lebens im Sinne einer rationellen naturrechtlichen Zweckmäßigkeit und Beteiligung der Individuen an den Gemeinschaftswerken.

Das sind die Entwicklungen des Naturrechts auf den großen kirchlichen und konfessionellen Gebieten. Nun fehlt das Naturrecht aber auch auf dem Boden der Sekten nicht. Die Verschmelzung von christlichem Gesetz und Naturgesetz war so selbstverständlich geworden, daß auch die Sekten sich dieser Gleichung nicht entzogen. Auch mußte es für sie von Vorteil sein, sich außer auf das Gesetz Christi auch auf die uralten und urständlichen Forderungen der Natur und Vernunft berufen zu können. Nur sind Sinn und Funktion des Naturgesetzes auf dem Boden der Sekten ganz andere als auf dem der Kirchen. Für die Kirchen kam vor allem das relative Naturgesetz des Sündenstandes in Betracht, um unter diesem Rechtstitel die gegebenen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen zugleich anerkennen und regulieren zu können. Das verstand sich für Volks- und Landeskirchen, für eine kirchlich geleitete Universalkultur, von selbst. Ganz anders aber liegt die Sache bei der Sekte. Die Sekte bekämpft geradezu den Gedanken der kirchlichen Universalkultur und des Massenchristentums und sammelt die Christen in Freiwilligkeitsgemeinden gereifter und bewußter Christen. Sie kann also mit jenem Kompromißmittel des relativen Naturrechts wenig anfangen. Für sie liegt vielmehr aller Nachdruck auf dem absoluten Naturrecht und seiner Identität mit dem strengen Liebesgesetz Christi. Freiheit, Gleichheit, Gemeinbesitz, Gleichberechtigung von Mann und Frau, so wie es von Uranfang war bei Adam und Eva, das ist daher das Naturrecht der Sekten, das sie im Namen der Vernunft wie in dem der christlichen Offenbarung fordern.

Freilich muß nun auch innerhalb des Sektentypus eine doppelte Richtung unterschieden werden. Es ist die Gruppe der

leidenden und duldenden Sekte einerseits und die der aggressiven reformerischen anderseits. Das erstere ist das Normale, das letztere die freilich nicht seltene Ausnahme. Indem die Sekte nämlich vor allem die Grundsätze der Bergpredigt sich aneignet, ist sie darauf gerichtet, Leiden und Uebel der Welt, Druck und Verfolgung, Verachtung und Feindseligkeit geduldig zu ertragen, auf Rache und Gewalt nach den Worten des Herrn zu verzichten. Sie verlangt eine völlige Scheidung der religiösen Gemeinschaft von der politischen, Freiheit des Glaubens von allem äußeren Druck, verzichtet aber auf Gegenwehr im Falle der Verfolgung und besiegelt ihre Christlichkeit durch das Martyrium. Hier ist das christliche Gesetz unter dem Druck der Welt und ohne Herrschaft und Sieg, ohne allgemeine und öffentliche Geltung. Eine solche wird erst für die Endzeit bei der Wiederkunft Christi und der Aufrichtung des tausendjährigen Reiches erwartet. Naturgesetz und Christusgesetz werden also erst in der Endzeit wirklich siegen. Vorläufig halten die Christen das Offenbarungsgesetz in ihren engen Kreisen und mit seinen Einschränkungen auf die Lebensformen einer leidenden und gedrückten Sekte. Für die außerchristliche Welt in Staat und Gesellschaft wird die Geltung des relativen Naturgesetzes nicht geradezu geleugnet und auch gelegentlich anerkannt. Aber die Christen beugen auch hier sich lediglich leidend und duldend unter ihnen fremde Lebensformen und verweigern ihrerseits ganz oder teilweise die Teilnahme an Amt, Recht, Krieg, Todesstrafe, Eid und weltlicher Lebensführung. Das Naturgesetz hat hier also eine positive Bedeutung nur für die Zukunft, in der Gegenwart wird es nur in der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit der Gemeindemitglieder im Verhältnis zueinander dargestellt. In modernen Zeiten, wo die Sekten weniger gedrückt und verfolgt sind, bekunden sie daher auch vielfach eine starke Wahlverwandtschaft zu den demokratischen und christlich-sozialen Parteien.

Von der leidenden und duldenden Sekte war der Uebergang zur aggressiven und reformierenden überall da gemacht, wo der Druck der Verfolgungen oder der Enthusiasmus der Begeisterung das Kommen des Gottesreiches nahe erscheinen ließ. Nun heißt es, daß in den Zeiten der bevorstehenden Wiederkunft Christi die Tage des Leidens und Duldens zu Ende sind und die Zeit der Aufrichtung des Reiches Gottes und der Natur gekommen sei. So verkünden es die Bauernscharen Fra Dolcinos, so verheißt es die

joachimitische Literatur. So reformieren die hussitischen Taboriten, die Münsterischen Täufer und einzelne Gruppen der Independenten. Hier ergeben sich dann radikal demokratische und sozialistische oder geradezu kommunistische Gedanken. Auch den Bauernkriegen sind derartige evangelische und naturrechtliche Gedanken nicht fern geblieben. Immer aber handelt es sich dabei um das absolute Natur- und Vernunftrecht. Natürlich gehen von hier aus Fäden zum modernen Sozialismus hinüber. Insbesondere der moderne christliche Sozialismus ist eine volle Analogie hierzu; er verzichtet nur auf die eschatologische Begründung und redet statt dessen von einer durch Gott herbeizuführenden diesseitigen Umwandlung der Welt, einer Kundgebung des göttlichen Fortschrittswillens in den großen sozialen Bewegungen der Zeit. Aber auch die Sozialdemokratie hat Verbindungen mit diesen Gedankenmächten. Die englische Revolution brachte Vorläufer des Sozialismus, und aus dem Katholizismus heraus haben diese auch in ihm enthaltenen Gedanken in St. Simon dem Sozialismus vorgearbeitet. Der heutige marxistische Sozialismus hat freilich jeden inneren Zusammenhang mit diesem absoluten christlichen Naturrecht der Freiheit und Liebe abgebrochen und alles statt auf Liebe auf den Klassenkampf und statt auf die göttliche Weltregierung auf die Naturgesetze der ökonomischen Entwicklung gestellt.

Am wenigsten mit dem christlichen Naturrecht hat der dritte Typus, die Mystik, zu tun. Sie ist der radikale organisationslose Individualismus des unmittelbaren religiösen Erlebens und kann sich ebensogut den gegebenen Organisationen anschmiegen als auf jede verzichten, da sie an keiner als an einem wesentlichen Zweck ein Interesse hat. Daher bedarf sie weder, wie die Kirche, eines Kompromisses mit dem relativen Naturgesetz noch mit der Sekte eines Ausblicks auf die Verwirklichung des absoluten Natur- und Offenbarungsgesetzes. Sie ist im wesentlichen, wo sie nicht, wie das öfter geschieht, mit der Sekte sich verbindet, indifferent und nimmt die natürlichen Bildungen hin, wie sie sind. Aber in einer Hinsicht hat doch auch diese Mystik eine wichtige sachliche Bedeutung für das Naturrecht, ohne freilich dieses Namens sich zu bedienen und ohne ihren Erwerb in dessen begrifflichen Zusammenhang einzuführen. Die Eigentümlichkeit der konsequenten Mystik ist es nämlich, alle historischen, kultischen und dogmatischen Bestände lediglich als

Einkleidungen und Niederschläge des im Grunde überall identischen religiösen Vorgangs anzusehen. Das Christentum ist die Wirkung des Christus in uns, des in Christo enthaltenen göttlichen Prinzips. Es ist daher in allen verschiedenen Formen des historischen Christentums überall dasselbe wirkende Prinzip mit nur relativen äußeren Verschiedenheiten. Ja auch die tiefere außerchristliche Frömmigkeit geht auf dieses Prinzip, auf den von den Heiden selbst als Christus nicht erkannten Christus in uns, zurück. Das innere Licht ist also identisch mit dem göttlichen Vernunftwesen des Menschen überhaupt, identisch mit dem natürlichen Licht. Daraus ergibt sich nicht nur, wie bei der Sekte, die Forderung der bürgerlichen Toleranz, der Nichteinmischung der Staatsgewalt in religiöse Kämpfe und der Ueberlassung des Kampfes an die rein geistigen Kräfte. Vielmehr entsteht hieraus der Gedanke der Gewissensfreiheit als einer Forderung des menschlichen Wesens, als Anspruch auch aller relativen religiösen Wahrheit auf Leben und Selbstdarstellung um des auch in ihr enthaltenen Wahrheitskerns willen. Dies innere Licht und seine Aeußerung in allen Menschen wird häufig in Beziehung gesetzt zum natürlichen Sittengesetz, das auch als Kern in aller positiven Sittlichkeits- und Rechtsbildung enthalten ist. Dagegen als Bestandteil des doch immer ethisch-rechtlichen Naturgesetzes wird diese Gewissensfreiheit meines Wissens innerhalb dieser Kreise nicht bezeichnet. Es scheint mir erst der Einfluß der aufklärerischen Naturrechtstheorie oder Menschenrechtstheorie zu sein, die alle aus der Vernunft fließenden Rechtsfolgerungen konstruiert, wenn diese Gewissensfreiheit juristisch unter die natürlichen Menschenrechte einbezogen wird. Die Sache selbst aber stammt aus den Kreisen der Mystik und der Sekte, soweit sie mit der Mystik zusammengeflossen ist. Das kirchliche Naturrecht hatte vielmehr umgekehrt genau wie Rousseaus Entwurf der Menschheitsrechte die äußere Einheit der Kultur und der Religion als Vernunftforderung des Naturrechts bezeichnet. Den mystischen Gedanken in rationalistischer und juristischer Form bieten erst die amerikanischen Konstitutionen dar. Doch ist nicht zu übersehen, daß schon in Spinozas Theologisch-politischem Traktat die mit der Mystik des inneren Wortes, des Christus in uns, des natürlichen Lichtes und natürlichen Gesetzes zusammenhängenden Toleranzforderungen sich mit den Forderungen der wissenschaftlichen Denkfreiheit berühren, die als ein im Staats-

vertrag nicht aufzugebendes Menschenrecht erscheint. Spinoza lebte nicht umsonst jahrelang mit den Rijnsburger Kollegianten zusammen. Allerdings hat auch er es noch für notwendig gehalten, diese modernen, des Anarchismus verdächtigen Ideale mit dem Gedanken der staatlich-kirchlichen Kultureinheit auszugleichen, dem auch Hobbes soeben eine neue, moderne Begründung zu geben für die Aufgabe der philosophischen Soziologie gehalten hatte.

Damit gleitet der Blick hinüber nach dem modernen klassischen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, das den Anfang einer neuen modernen Auffassung der Soziologie unabhängig von kirchlichen und religiösen Maßstäben bedeutet und das nicht nur die instinktive Selbstempfindung aller Gemeinschaft beherrscht, sondern auch den juristischen und faktischen Aufbau aller modernen Institutionen aufs tiefste durchdrungen hat. An Stelle der übernatürlichen göttlichen Stiftungen und Bindungen auf profanem und auf kirchlichem Gebiet trat hier das Ideal eines radikalen Neubaus von der Vereinigung der Individuen her, wobei man den rationellen Erwägungen der Zwecke der Gemeinschaft für das Individuum folgen und aus diesem Grundgedanken die juristische Theorie entwickeln wollte. Das ist unzweifelhaft gegenüber der kirchlichen Kultur und ihrem relativen Naturrecht, auch gegenüber dem eschatologischen Enthusiasmus der Sekte, etwas Neues.

Allein erwägt man die bisher dargestellten Zusammenhänge, so legt sich von selbst die Wahrscheinlichkeit einer starken Kontinuierlichkeit nahe, die das klassische profane Naturrecht mit dem kirchlichen verbindet und den Aufstieg der modernen radikalen sozialen Neubildungen eng verknüpft mit einer Umformung der alten hellenistisch-christlichen Ideen. Auch das profane Naturrecht ist eine ideelle Gesetzgebung in einem vielfach fast utopischen Gegensatz gegen die wirklichen Naturgesetze und Beschaffenheiten der Gesellschaft. Auch es beruht auf einem starken religiösen Glauben an die Zweckmäßigkeit der Welt, den Sieg des Guten und Vernünftigen, der als Nachhall und Umformung des christlich-jüdisch-stoischen Theismus sich darstellt. Die Kontinuität zwischen der Kultur der Aufklärung und der christlich-kirchlichen Kultur ist überall größer, als sie den im Kampfe begriffenen Generationen und der modernen Abneigung gegen die kirchliche Kultur erscheint [1]). Der Unterschied liegt nur in

[1]) Das war einer der Haupteinwürfe, die ich in der Histor. Zeitschrift (Bd. 103) in der Rezension des Buches von Günther »Die Wissenschaft vom

dem Optimismus und in der Diesseitigkeit, in der Ersetzung aller übernatürlichen Offenbarung durch die Fähigkeiten der sich selbst logisch explizierenden Vernunft und der allgemeinen sittlichen Grundanlagen, damit in der Einheitlichkeit und dem Radikalismus des Aufbaus aus einer einzigen allbeherrschenden Idee. Sachlich aber und teilweise auch formell-begrifflich werden die alten Gedankenschätze fortgeführt und umgeformt. Die noch ungeschriebene Geschichte des Liberalismus und der naturrechtlichen Weltanschauung hätte überall darauf Rücksicht zu nehmen. Selbstverständlich sind daneben die anderen das moderne profane Naturrecht mitbestimmenden Einflüsse und Gründe nicht geleugnet. Der Emanzipationsdrang des Bürgertums, der Rationalismus des absoluten Staates, die Analogie der allgemeinen rationalistisch-mathematischen Denkweise: all das hat seine hohe Bedeutung. Aber diese Zusammenhänge erfordern eine besondere Darstellung. Hier sollte nur der Einschlag des kirchlichen Naturrechts hervorgehoben werden.

Erkennbar ist dieser Zusammenhang schon jetzt ohne weiteres bei den großen die moderne Welt bestimmenden Denkern. Sogar Hobbes hat als Ideal den Zusammenfall des christlichen Sittengesetzes mit dem von ihm konstruierten Naturrecht bezeichnet, welches letztere er freilich ohne jede Rücksicht auf den Sündenfall und unabhängig von der stoisch-christlichen Tradition mehr nach epikureischem Vorbild entwickelte. Aber die allgemeinen Fragestellungen sind ihm doch auch für seine ganz neue Konstruktion durch die kirchliche Naturrechtslehre gegeben. Grotius hat in bewußtem Anschluß an stoische und scholastische Vorbilder den Geltungsbereich des absoluten und rein rationalen Naturrechts erweitert und das christliche Sittengesetz demgegenüber wieder in die Stellung besonderer, nicht vernunftnotwendiger Ratschläge und Ueberhöhungen gestellt, ähnlich wie

---

Menschen. Ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des deutschen Rationalismus« erhoben habe . . . Allerdings scheint mir zwar die Aufklärung erst der Durchbruch der modernen Kultur, aber die Aufklärung selbst neben neuen Motiven ihre Wurzeln in der Umdeutung und Umformung der älteren religiösen Ideen zu haben, die ja nicht bloß christlich sind, sondern zugleich Stoisches und Neuplatonisches einschließen. Zu den Erklärungen, mit denen Lamprecht die Schrift seines Schülers begleitet hat, habe ich nichts zu bemerken. Meine Auffassung Lamprechts trifft mit derjenigen von W. Goetz im »Archiv für Kulturgeschichte« Bd. 8 völlig überein.

der Katholizismus. Ganz deutlich sind bei Pufendorff die neuen Erkenntnisse in die alten eingebettet. Locke hat das von ihm ganz frei konstruierte ethische und rechtliche Naturgesetz identifiziert mit einem neu verstandenen Christentum. Christian Wolff hat schließlich bei aller Erweiterung des Naturrechts doch seine Identität mit dem christlichen Sittengesetz nachdrücklich festgehalten. Das Naturrecht in der Durchführung der Juristen hat in der Trennung eines abstrakten, rein begrifflichen und eines hypothetischen, auf die besonderen Umstände Rücksicht nehmenden Naturrechtes die alte Unterscheidung eines absoluten und eines relativen Naturrechts konserviert. Auch ist unverkennbar, wie die radikalere reformierte Entwicklung zuerst Unterlage und Anstoß für die neuen Theorien gab, während die lutherische und katholische Welt nur langsam nachfolgte. Nicht minder ist die Betonung und Wirksamkeit der im kirchlichen Naturrecht enthaltenen stoischen Elemente zu einer selbständigen Entfaltung hervorzuheben, die außer an die kirchliche auch an die römisch-rechtliche Tradition anknüpfen konnte.

Es ist nicht möglich, dem hier weiter nachzugehen. Auch ist die Forschung in diesem Punkte noch sehr wenig vorgeschritten, da die Geschichte der Philosophie noch sehr wenig an die Aufhellung der soziologischen Bestandteile des philosophischen Denkens gewöhnt ist. Aber die allgemeinen Grundlinien des Zusammenhangs sind damit deutlich geworden. Und auch noch etwas Weiteres wird von hier aus verständlich. Das moderne profane Naturrecht ist ähnlich wie das christliche und stoische Sozialideal ein Ideal, eine Ideengesetzgebung, die sich zwar anfangs auf die Konstruktion des historischen Hergangs der Gesellschaftsstiftung berief, die sich aber immer klarer darüber wurde, daß sie in Wahrheit eine Idee und kein soziales Natur- oder Geschichtsgesetz ist. Bei Rousseau und vor allem Kant ist klar ausgesprochen, daß es eine Beurteilung der Gesellschaft unter Sollmaßstäben und nicht eine Erklärung des wirklichen Hergangs ihrer Entstehung ist. Damit aber tut sich auch hier der Blick auf für die Zusammenstöße der Idee mit den Naturgesetzen der Gesellschaft, ganz ähnlich wie das für das stoisch-christliche Naturrecht der Fall war. Das alte christliche Ideal stieg empor im Bunde mit der individualistischen und pessimistischen Zersetzung der antiken Gesellschaft, aber es stellte dann doch bald genug die Kehrseite, den Gegensatz gegen die Forderungen der Natur, her-

aus. Das moderne naturrechtliche Ideal erhob sich mit der Zertrümmerung der alten feudalen Bindungen und der Emanzipation der freien Lebenskräfte, aber offenbarte auch dann rasch genug den Gegensatz gegen die Naturbeschaffenheit der Gesellschaft. Es sind nur für das moderne Denken nicht mehr die durch die Sünde geschaffenen Widerstände, sondern Schwierigkeiten, die durch deszendenztheoretische, rassenpsychologische und schließlich soziologische Naturgesetze veranschaulicht werden. So steht auch das profane Naturrecht der Neuzeit und der liberale Idealismus mutatis mutandis in denselben Kämpfen und Schwierigkeiten wie die alte stoisch-christliche Idee.

---

4. Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur.

Ueberblick.

(1913.)

1. Allgemeine Kulturbedeutung des Protestantismus für die protestantischen Völker.

Die Kulturbedeutung des Protestantismus ist eine unzweifelhafte, aber im einzelnen überaus schwer zu umschreibende Tatsache. Jedenfalls ist dabei von Hause aus grundlegend zu unterscheiden zwischen dem rechtgläubigen und staatskirchlichen Altprotestantismus und dem mannigfach mit modernem Denken durchsetzten und freikirchlichen oder paritätischen Neuprotestantismus. Der Wegfall des landeskirchlichen Zwangskirchentums und der darauf aufgebauten religiös bestimmten und staatlich aufrechterhaltenen Kultureinheit macht einen grundlegenden Unterschied zwischen beiden Perioden des Protestantismus gerade in Rücksicht auf sein Verhältnis zur Kultur. Immerhin aber beziehen sich diese Verschiedenheiten mehr auf die konkreten einzelnen Kulturwerte und Institutionen. Daneben gibt es aber eine allgemeine, von diesen besonderen Einwirkungen verschiedene Kulturbedeutung, die sich mehr auf das Ganze der menschlichen Seelenhaltung und auf die Voraussetzungen der Grundstellung zu Gott, Welt und Mensch beziehen. Hier ist nicht zu verkennen, daß der Protestantismus als Losreißung des halben Europa von der Einheit der

Kirche und der Oberherrschaft des Papstes die Grundlegung einer neuen, gegen den Katholizismus verselbständigten Welt bedeutet, und daß er dieser Welt zugleich von den neuen religiösen Voraussetzungen aus einen neuen Geist eingehaucht hat. Dieser ist freilich erst sehr allmählich und langsam zur Entfaltung seiner Konsequenzen gekommen und ist in der Entfaltung eben dieser Konsequenzen unlösbar mit modernen Lebenselementen anderer Herkunft verwachsen, so daß die Herausstellung des wesentlich protestantischen Elementes in diesen seit dem 17. Jahrhundert sich bildenden Mischungen überaus schwierig ist.

Was nun zunächst diese allgemeine Kulturbedeutung für die protestantischen Völker überhaupt betrifft, so sind es hier drei große Ausstrahlungen von seinem religiösen Grundgedanken, denen eine hohe Kulturbedeutung für die ganze europäische Geschichte zukommt: die nun auch religiös begründete und geweihte Verselbständigung der nationalen Kulturen, der mit einer prinzipiellen Kritik des Herkommens verbundene religiöse Individualismus der persönlichen Glaubensüberzeugung und die religiöse Heiligung der diesseitigen Weltarbeit.

Die Verselbständigung der nationalen Staaten und Kulturen war freilich ohnedies als Ergebnis der mittelalterlichen Entwicklung längst im Gange und würde sich auch ohne die Reformation immer weiter vollzogen haben. Aber sie empfing durch den Protestantismus eine radikale Befreiung von der immer noch drohenden Universalität der päpstlichen Zentralherrschaft, indem jedes Band mit dem päpstlichen Stuhl und damit jede Wirkungsmöglichkeit des katholischen Weltzusammenhangs auf die protestantischen Länder aufgelöst wurde. Ueberdies empfing jedes protestantische Land seine eigene Landeskirche mit eigenen Ueberlieferungen und Bekenntnissen, so daß es auch eine gewisse religiöse Selbständigkeit und Besonderheit zu entwickeln genötigt war. Der weltliche Sonderstaat, in dem freilich das dynastische Motiv das nationale noch weit überwog, war als solcher religiös gerechtfertigt. Freilich ergab sich das nicht ganz ohne weiteres und unmittelbar aus der protestantischen Idee. Denn diese führte den katholischen Kirchenbegriff, wenn auch in einer sehr vergeistigten und verinnerlichten Gestalt, fort. Auch sie bekannte die eine, allgemeine, apostolische und katholische Kirche, die Weltgemeinschaft aller, die durch das erlösende Wunder des reinen Wortes, der recht-

gläubigen Predigt und der recht gelehrten und verwalteten Sakramente als eine fühlbare Wundermacht in die Welt hineinragt und nur in ihren Wirkungen der persönlichen inneren Einzelbekehrung unkontrollierbar ist. Auch sie lehrt alle Teilkirchen als Teile dieser einen Kirche betrachten und erkennt jede Kirche in dem Maße als Glied der katholischen Kirche an, als sie auch ihrerseits diesen erzeugenden Kern der Wahrheit und Erlösung in sich schloß. Aber erstlich fehlte ihr die Zentralinstanz, welche für die verschiedenen Teilkirchen dieses Wunderzentrum der Heilsanstalt gleichförmig aufrecht erhalten hätte, und überließ man, abgesehen von einzelnen gemeinsamen Aktionen, namentlich der Reformierten, die einzelnen Kirchen sich selber. Das ergab tatsächlich eine volle kirchliche Selbständigkeit der Einzelstaaten mit den unausbleiblichen Rückwirkungen einer geistigen und politischen Verselbständigung. Zweitens betonte die protestantisch-allgemeine Kirche nur den Wahrheitskern der rechtgläubigen Predigt- und Sakramentsverwaltung und stellte die rechtliche, kultische und organisatorische Einzelgestaltung der Kirchen als etwas Aeußeres den jeweiligen Umständen anheim. Dies Aeußere aber war in Wahrheit nicht so gleichgültig, wie der reformatorische Spiritualismus annahm. Dadurch nämlich wurden die Kirchen der Einzelstaaten völlig selbständig und blieb von der allgemeinen Kirche nur ein praktisch wenig wirksamer theoretischer Begriff übrig, an dem sie sich alle beteiligt fühlen konnten, ohne durch ihn eingeengt zu werden. Dadurch erhielten die einzelnen Kirchen nationalen oder dynastischen oder Stammescharakter und dienten wieder umgekehrt der Ausbildung selbständiger politischer und nationaler Einheiten, die sich im Besitz ihrer Landeskirchen als selbständige Verwalter und Nutznießer der göttlichen Erlösungswahrheiten fühlen konnten. Das aber beförderte ganz außerordentlich den schon im Gange befindlichen Prozeß der nationalen Besonderung der abendländischen Kultur und machte jeden Gedanken ihrer Wiedervereinigung in eine internationale Universalkirche unmöglich. Eben damit aber diente es mittelbar oder unmittelbar auch der Ausbildung nationaler Sonderkulturen. Das ist auch heute noch, obwohl die Kirchen aus dem Gesamtleben merklich zurückgetreten sind, der Fall und vorerst noch immer der beste Schutz gegen eine erneute Romanisierung.

Weniger klar liegt die zweite Bedeutung zutage. Die kritische Auseinandersetzung mit der römisch-mittelalterlichen

Tradition, die Heranziehung der humanistisch-philologischen Kritik, die Reformstimmung überhaupt kennzeichnet nur die Anfänge der Selbstgestaltung und Selbstbefestigung der protestantischen Idee und ist dann, wie es von Anfang an nur Mittel zum Zweck war, in den gefestigten Reformationskirchen beinahe ganz zurückgetreten. Auch die Innerlichkeit und Persönlichkeit der Gewissensüberzeugung, damit der prinzipielle religiöse Individualismus, war immer nur relativ betont und immer als vermittelt gedacht durch die objektiv heilstiftenden Kräfte des Wortes Gottes, der Predigt und der Kirche. Nachdem die feste Formel für die Verbindung des objektiven Mittels und des subjektiv-persönlichen Heilsbesitzes gefunden war, blieb alle persönlich-individuelle Ueberzeugung doch zugleich eine eng dogmatisch und kirchlich gebundene. Auch das allgemeine Reformgefühl trat nach den ersten Enttäuschungen zurück und beschränkte sich auf Reform der reinen Lehre, aus der alles Weitere durch Gottes Wunderkraft von selbst folgt, wenn Gott es will. Nur der Calvinismus führte die Reformstimmung bis zur Einrichtung einer beständigen Sittenzucht weiter; aber auch das wurde dann ein starres, seinerseits irreformables Gesetz. Hier sind alle diese Richtungen nur von den Dissenters der Reformation fortgeführt worden, von der humanistisch-sozinianischen Kritik, von der mystischen Innerlichkeit und von dem täuferischen Unternehmen der Aufrichtung heiliger Christengemeinden. Allein diese Dissenters hatten doch einen unvergänglichen Anhaltspunkt an den ursprünglichen Ideen der Reformation und wirkten auf die einer Belebung und Verinnerlichung immer bedürftigeren Kirchen zurück, indem sie sich zugleich auf jene Anfänge berufen konnten und in ihren verbleibenden Resten ihre Unterstützung fanden. So vollzog sich für das moderne Bewußtsein des kirchlichen und noch mehr des kirchlich nicht interessierten oder freikirchlichen Protestantismus eine Wiedervereinigung mit der protestantischen Grundposition der Kritik, der Reform und überzeugungsmäßigen Gefühls- und Gewissensinnerlichkeit. Dabei wurde dann freilich die von der Orthodoxie geschaffene Verbindung der individuellen Subjektivität mit den autoritativen Heilsmitteln ein immer dunkleres Problem und die Reformation aus der Wiederaufrichtung der unabänderlichen christlichen Grundwahrheit zu einer beständigen Neureformation ihrer selbst. In den dem Katholizismus und den

Staatskirchen entgegengesetzten Freikirchen war und ist diese kritisch-individualistische Stimmung verhältnismäßig vereinbar mit einer festen Orthodoxie; im übrigen ist daraus heute ein ziemlich uferloser religiöser Individualismus geworden, der sich nur an das Gewissen und die gewissensmäßige Aneignung der Tradition gebunden fühlt. Diese Entwicklung aber hat die kritische Stimmung gegenüber Traditionen und Institutionen, den Individualismus innerlicher Ueberzeugung und das Gefühl einer nur erst angebahnten, aber nicht entfernt vollendeten Reformation des Christentums, damit den Gedanken des religiösen Fortschritts und des Fortschritts überhaupt in die allgemeine Kultur hineingetragen. Dabei ist nicht zu verkennen, daß diese Entwicklung stark von der ganz andersartigen und dagegen selbständigen Entwicklung des wissenschaftlichen, ethischen und sozialen Geistes mitgefärbt ist, wie denn in der modernen Kultur diese Prinzipien des kritischen Individualismus bei gewissen Gruppen ohne jeden Zusammenhang mit protestantischer Religiosität sind. Immerhin sind die protestantischen Völker bis heute leichter imstande, diese modernen Grundsätze aufzunehmen ohne gleichzeitige Auflösung ihres religiösen Besitzes, als das bei den katholischen Völkern der Fall ist, die meist nur zwischen Atheismus und Katholizismus die Wahl haben. Das aber bedeutet für die protestantischen Völker die Möglichkeit einer Erhaltung der religiösen Elemente der Kultur, eine mit dem religiösen Gewissen vereinbare Handhabung individualistisch-überzeugungsmäßiger Kritik und ein Bündnis mit dem »modernen Individualismus« überhaupt.

Die dritte Bedeutung wird viel gerühmt, stellt aber gleichfalls einen sehr verwickelten Zusammenhang dar. Es ist der Sinn der protestantischen Ethik gegenüber der katholischen, daß sie die natürlichen Lebensformen des relativen Naturgesetzes, d. h. das Leben in den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Berufen, nicht als eine nur relativ christianisierte Unterstufe dem Oberbau der Kirche, der Gnadenanstalt und der streng christlichen, mönchisch gefärbten Ethik unterordnet, sondern beides zusammenzieht. Die protestantische Ethik ist die *Beseelung des Systems der natürlichen Berufe mit der christlichen Gesinnung* seligen Gottvertrauens und dienender Bruderliebe, die die christliche Liebesleistung am Nächsten in erster Linie überall in Gestalt der

13*

das Ganze aufrecht erhaltenden und fördernden Berufstreue ausübt. Dabei ist nun aber freilich eine Gestaltung des naturrechtlichen Berufssystems vorausgesetzt, die völlig dauerhaft ist und unchristliche, lieblose Berufe überhaupt nicht enthält. Ueberdies sind diese Berufe nur Formen, in denen die christliche Gesinnung bewährt wird, aber nicht Zwecke, die in sich selbst einen göttlichen oder religiösen Wert haben. Sie sind und bleiben Welt, nur nicht eine mit einer höheren Ordnung zu überbauende, sondern eine mit christlicher Gesinnung zu erfüllende. Ueberdies trennt Luther die persönliche Herzensmoral der Bergpredigt von der durch Amt und Beruf auferlegten, durch die Sünde notwendig gewordenen weltlichen Lebensform. Insofern bleibt ein starker Rest christlicher Ueberweltlichkeit. Der Calvinismus insbesondere hat ähnlich wie die Sekten und der Pietismus eine überaus große Strenge entfaltet sowohl in der methodischen Lückenlosigkeit der Arbeit und des Berufsgehorsams als in der Fernhaltung von unheiligen und lieblosen Berufen. Man hat diese Gruppe daher nicht mit Unrecht den »asketischen Protestantismus« genannt im Unterschied von der größeren Läßlichkeit des Luthertums. Unter diesen Umständen ist die Heiligung der Welt, die religiöse positive Schätzung der Kultur, doch nur eine sehr bedingte. Aber, wie eingeschränkt sie auch sei, es steckt darin doch jedenfalls eine religiöse Würdigung der Arbeit, die zur dauernden Pflicht für jeden wird und jeden zur Leistung für das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet. Damit aber rückt überhaupt die ganze Kulturarbeit in religiöse Beleuchtung, gewinnt religiöse Motive und religiöse Kraft. Ferner wird damit wenigstens ein begrenzter Kreis von Kulturwerten in Staat, Schule, Gesellschaft, Familie zu einem von Gott gewollten und keiner Kirche unterzuordnenden eigenen Werte. Ueberdies enthält insbesondere das Luthertum eine Fülle von Erinnerungen an Luthers kräftige, lebensvolle und die göttliche Herrlichkeit der Welt gelegentlich anerkennende Persönlichkeit, von der immer mehr positive Weltbejahung ausging als von seiner und des Luthertums theologischer, ganz auf dem Sündenpessimismus erbauter Theorie. Alles das ermöglichte dem Protestantismus im Laufe der Zeit eine Anpassung an die modernen politischen, sozialen, wirtschaftlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Bewegungen, die er als Ausfluß der göttlichen Weltordnung schätzen lernte und innerlich in seine religiöse Weltbetrachtung

aufnahm. Freilich hat er damit seine ursprünglichen Positionen stark verändert und ein gutes Stück moderner praktischer Weltarbeit sowie moderner Immanenzstimmung in sich aufgenommen, das erstere auf dem Gebiete des Calvinismus, das letztere auf dem des deutschen Luthertums, wo eine christliche Humanität und eine gewissensmäßig individualisierte Sittlichkeit die Losung eines großen Teils der klassischen deutschen Philosophie wurde. In beidem pflegt er heute seine Moralität zu erkennen und sich um deswillen als Kulturprinzip zu fühlen, wie er denn in der Tat in der Aufklärung einen neuen Typus innerweltlicher, positiv tätiger und lebenbejahender christlicher Kultur geschaffen hat. Mit alledem hat er den protestantischen Völkern ein gutes Gewissen bei ihrer Kulturarbeit gegeben und damit diese selbst mächtig gefördert, auch wo sie sich von den eigenen Idealen des Protestantismus ganz oder teilweise abwandte. Darüber ist er freilich selbst sowohl in seiner orthodoxen als in seiner modernen Gestalt oft zur Zurückstellung seines eigentlich christlichen Kulturgegensatzes gekommen und hat damit weder an innerer Kraft für sich selbst noch damit zugleich an Kultur schaffender Kraft gewonnen. Die letztere war in Wahrheit großenteils eine unbewußte und ungewollte und beruhte geradezu auf der Anspannung der Kräfte für eine übersinnliche Welt, die bei dem Spielraum alles Uebersinnlichen im irdischen Berufsleben schließlich in dieses sich entladen mußte. Danach sind die protestantischen Völker rationeller, grundsätzlicher, lückenloser und innerlicher beteiligt an der Kulturarbeit als die katholischen, und unter den protestantischen wiederum die Calvinisten rationeller und intensiver als das stark quietistische Züge tragende Luthertum. Die Kulturleistung des letzteren bestand vor allem in der Entladung seiner Gefühlstiefen und seiner religiösen Spekulation in die Philosophie und in eine von Metaphysik geschwängerte Kunst, sobald die einer solchen Entladung entgegenstehenden Hemmnisse des alten Luthertums fortgefallen waren und die modernen geistigen Anregungen es aus sich selbst herausgelockt hatten. Durch all das ist nun aber die Kulturbedeutung des Protestantismus sehr kompliziert und undurchsichtig geworden. Vor allem die Stellung, die er sich selbst zu ihr gibt, hat den Gegensatz der überweltlichen Kultur und der im Zusammenhang mit der modernen Immanenz betonten Innerweltlichkeit nicht zu ordnen vermocht. Aber welche Schwierigkeiten hier auch immer vorliegen mögen, es ist kein Zweifel, daß

der Protestantismus als die lebenbejahende und das Uebersinnliche im Spielraum weltlicher Arbeit auswirkende Gestalt des Christentums die moderne Kultur an seinem Teil stark mitgefördert hat und, sofern sie eigene Quellen hatte, mit ihr sich vielfach vereinigt und verschmolzen hat. Soll die moderne Kultur überhaupt ein christlich-religiöses Zentrum und Fundament haben, so kann es infolgedessen nur der Protestantismus in einer dementsprechend entfalteten Form sein.

2. Die Schaffung einer spezifisch protestantischen Kultur.

Neben diesen allgemeinen und durchgehenden Charakterzügen einer prinzipiellen Kulturbedeutung des Protestantismus entsteht nun freilich die Frage nach der Gestaltung einer spezifisch protestantischen Kultur. Das bisher Geschilderte betrifft die Kultur der protestantischen Völker, die vom Protestantismus mitbestimmt ist, auch wo ein direkter und gewollter Zusammenhang mit seinen religiösen Ideen nicht stattfindet. Etwas anderes ist die Gestaltung einer vom protestantisch-religiösen Geist bewußt und konkret gestalteten Kultur. Dabei kommt dann nicht sowohl eine allgemeine Geistesrichtung im Verhältnis zur modernen Kultur, sondern das Verhältnis zu den einzelnen Kulturwerten und deren Vereinheitlichung zu einer spezifisch-protestantischen Kultur in Betracht. Hier tritt nun der erwähnte Unterschied hervor zwischen dem uniformen staatskirchlichen Altprotestantismus und dem vielgestaltigen, staatsfreien oder paritätischen modernen Protestantismus. Im ersteren Fall war mit Hilfe der protestantischen und sich als Träger des christlichen Sittengesetzes fühlenden Obrigkeiten eine bestimmte protestantische Prägung die Folge. Im zweiten Falle ist das weltliche Leben von der religiösen Leitung ganz oder teilweise befreit und bilden sich nun innerhalb der allgemeinen Kultur die verschiedenen Gruppen protestantisch-kirchlicher und protestantisch-ideeller Kulturgesinnung und Kulturleistung, wobei ihm vielfache Gegensätze und andersartige Strömungen des Kulturlebens gegenüberstehen.

Die spezifisch protestantische Kulturprägung in den altprotestantischen Religionsstaaten war neu, aber weniger eine Schaffung neuer Kulturwerte oder neue Gestaltung älterer Kulturwerte als eine eigentümliche Zusammenfassung und

Prägung des bereits Vorhandenen und in der modernen Entwicklung Begriffenen.

Verhältnismäßig am meisten Eigentümlichkeit gewann die Familie. Zwar wurde hierbei im ganzen nur das katholische Familienideal fortgeführt, aber indem Priesterzölibat und Mönchtum fortfielen, wurde die Ehe und Familie außerordentlich in ihrer Bedeutung und in ihrem Recht gesteigert. Und indem die Probe der religiösen Gesinnung in die Berufstätigkeit verlegt wurde, gewann der erste und nächste Beruf des gemeinsamen Haushaltes mit seiner Produktion der Existenzmittel und seiner Aufgabe der Kindererziehung die Bedeutung des zentralen christlichen Berufes. Das gilt für Luthertum und Calvinismus in gleicher Weise. Die zum Zweck der Regulierung des geschlechtlichen Lebens und zur geordneten Kinderzeugung geschaffene Familie wird in der Auffassung all ihrer Funktionen als des ersten und nächsten Gottesdienstes die Keimzelle aller protestantischen Kultur und die Schule alles soziologischen Verhaltens in Fürsorge und Dienstverpflichtung wie in Gehorsam und Pietät. Ein religiös verinnerlichter Patriarchalismus und die Betonung der Familienleistung in ihrem Nutzen für Gesellschaft und Kirche macht die Familie zum Inbegriff und Symbol protestantischer Kultur überhaupt.

Der Staat wurde im wesentlichen in mittelalterlicher Beleuchtung gesehen als die infolge der Sünde eingetretene, aber durch Gottes Vorsehung zu einem Mittel der Disziplinierung und Heilung gewendete Organisation von Recht, Macht und Gewalt. Zugleich wurde die Realität des Staates hingenommen in seiner Bewegung auf einen von kirchlicher Vormacht befreiten, umgekehrt die kirchlichen Machtmittel benützenden Absolutismus, der in der Entwicklung zum bureaukratischen Beamtenstaat begriffen war. Diese Entwicklung wurde vom Protestantismus noch befördert, indem er dem Staate die Fürsorge für das äußere Kirchenwesen übertrug und ihn überdies zur Aufrechterhaltung der rechten äußeren christlichen Sittenordnung und der reinen Lehre verpflichtete, anderseits aber ihn von jeder Einmischung der kirchlichen Gewalt in seine politischen und sozialen Betätigungen befreite. Die moderne Staatsentwicklung wurde dadurch auf protestantischem Boden außerordentlich gefördert und doch zugleich der Staat oder die Obrigkeit als mitverantwortlich für die äußere Christlichkeit der Gesellschaft und als verpflichtet

für den Schutz und die Reinhaltung der Kirche mit einer unmittelbaren religiösen Aufgabe beauftragt. Ja diese Aufgabe sicherte allein die Christlichkeit dieser ganzen Kultur. Der nicht priesterlich geleitete, aber aus eigenem christlichen Pflichtgefühl die christliche Sittenordnung und die Herrschaft der reinen Kirche aufrechterhaltende Staat ist der unentbehrliche Rahmen und Halt der ganzen altprotestantischen Kultur. Dabei neigt das Luthertum zum Absolutismus und zur Passivität der kirchlichen Institutionen in bezug auf das öffentliche Leben. Umgekehrt neigt der Calvinismus zur republikanischen Verfassung und zu einer starken belehrenden und fördernden Mitwirkung der Gemeinde bei dem Regiment des christlichen Staates, soweit es moralische und kirchliche Dinge angeht.

Das Wirtschaftsleben wird gleichfalls zunächst in seinem mittelalterlich-christlichen Sinne betrachtet und so dem Ganzen eingegliedert. Privateigentum versteht sich im Sündenstande von selbst und ist göttliche Ordnung. Es soll in berufsmäßiger Arbeit auf geordnetem Wege hervorgebracht und neben der Behauptung der Familie im Interesse des Ganzen verwendet werden. Dabei scheut das Luthertum die kapitalistische Entwicklung und sucht das Wirtschaftsleben auf der Stufe möglichst agrarisch-handwerkerlicher Produktion festzuhalten, weil die kapitalistische Spekulation gegen die Liebe und gegen den Vorsehungsglauben ist. Auf Genfer Boden hat Calvin das städtische Leben akzeptiert und von hier aus auch dem Geld- und Zinswesen seine das Gesamtwohl fördernde Bedeutung eingeräumt, was dann für die ganze reformierte Ethik maßgebend geworden ist. Da nun aber auf diesem Boden prinzipieller Ueberzeugungen zugleich die Arbeits- und Berufspflicht aller anerkannt, die individuelle geistige Bewegung und Anschauung von dem allgemeinen Geiste des Protestantismus gefördert wurde, so ergab sich von hier aus doch zugleich eine Steigerung auch der wirtschaftlichen Arbeit. Insbesondere hat der Calvinismus, indem er seinen Geist methodischer und lückenloser Arbeitsamkeit auch auf das von ihm zugelassene Gebiet kapitalistischer Produktion übertrug, einen äußerst wichtigen Beitrag zur Erzeugung des die Arbeit um der Arbeit willen schätzenden kapitalistischen Geistes geschaffen. Aehnlich ging es beim Pietismus und den Sekten. Immerhin aber blieb die Christlichkeit dieses Wirtschaftslebens nur gewahrt, solange es sich als Beruf im Auftrag Gottes und als Pflicht für das

Wohl des Ganzen und der Brüder, d. h. als Mittel zum Gedeihen der Gemeinde und zur Wohltätigkeit empfand und die Konsumtion auf das Maß eines bescheidenen Bedürfnisses einschränkte.

An eine christliche Gesellschaftsreform prinzipieller Art dachte der alte Protestantismus nicht. Nach dem Scheitern der großen Agrarrevolution (Bauernkrieg) und der Wiederbefestigung der alten Verhältnisse bot auch die wirkliche Gesellschaftslage keinen Anlaß dazu. Er nahm mit dem Staate die gegebene gesellschaftliche Schichtung hin als einen Ausdruck der natürlichen Notwendigkeit oder des Naturgesetzes. Er hat auch an der aus dem Mittelalter überkommenen Gesellschaftsschichtung nichts Wesentliches verändert außer der Beseitigung des Priestertums, der Klöster und des Bettels. Neue ständische Elemente bildeten daher nur der Prediger- und der Pfarrstand sowie der mit dem gedanklichen Charakter des Protestantismus eng zusammenhängende und betonte Stand der Lehrer und Schulmeister mit stark humanistischer Färbung. Die Uebel der bestehenden Gesellschaft erkannte man nur in der Störung der Ordnung und in der Armut, die man durch eine Neugestaltung der Liebestätigkeit zu bekämpfen suchte. Doch hat hier das Luthertum nicht allzuviel zustande gebracht, während die calvinistische Kirchenzucht und Diakonie sowie das ganze Ideal einer heiligen Gemeinde zu einer Art von christlichem Liebessozialismus führte, d. h. einer weitgehenden Anspannung kirchlicher, staatlicher und privater Fürsorge für die Armen und Leidenden.

Zur Wissenschaft hat der Altprotestantismus eine innere Beziehung nicht besessen. Sie war ihm Mittel des Staates und der Kirche und an die antiken Autoritäten gebunden genau wie die ältere und gleichzeitige katholische Scholastik. Hier hat erst der Einbruch des modernen Geistes eine Aenderung bewirkt. Auch von irgendwelcher inneren Beziehung auf künstlerische Kultur kann nicht die Rede sein. Dazu war der moralische Ernst und die religiöse Uebersinnlichkeit zu groß. Nur in die unsinnlichste der Künste, in die Musik als Kirchenmusik, strömte das protestantische Gefühlsleben aus, und eng verbunden ist damit die geistliche Lyrik. Auch in neuen Kultusbauten äußerte sich gelegentlich ein neuer protestantischer Geist. Im übrigen ist da, wo der künstlerische Schaffenstrieb von selbst sich regte, natürlich die Veränderung des Stoffgebietes und der Phantasie durch den Protestantismus zu bemerken. Rembrandt kann man

nur sehr bedingt als Ausdruck protestantischen Gefühls bezeichnen. Jedenfalls liegt die ganze der Renaissance und dem klassischen Neuhumanismus angehörige ethische, religiöse und humane Wertung der Kunst dem Altprotestantismus völlig fern.

Der moderne Protestantismus ist in durchgreifendem Unterschied hiervon seit der Auflösung der staatlich-kirchlichen Lebenseinheit aus der beherrschenden Stellung zurückgetreten. Außerdem hat die Verselbständigung des Staates, das Aufkommen völlig neuer sozialer Schichtungen und Lebensprobleme, der Einfluß einer neuen wissenschaftlichen und künstlerischen Bewegung auch sachlich alle seine Problemstellungen gegenüber der Kultur verrückt. In dieser Entkirchlichung der allgemeinen Kultur blieb dann ein protestantisches Kulturideal zu formulieren und nach Möglichkeit zu verwirklichen, Sache der besonderen kirchlichen Gruppen. Hier nahm nach dem Zerfall einer eigentümlichen protestantischen Kultur der Aufklärung das Luthertum eine wesentlich konservativ-reaktionäre Haltung ein. Der angelsächsische Calvinismus ging dagegen mehr mit der modernen liberalen, demokratischen und heute der sozialreformerischen Bewegung, wobei er dogmatisch sehr konservativ bleibt. Neben den spezifisch kirchlichen Gruppen steht die freie, kirchlich nicht gebundene protestantische Denkweise derer, die irgendeine neue Verbindung der modernen Kultur und des Protestantismus erhoffen und an ihrem Teil zu erarbeiten streben. In dieser dritten Gruppe herrschen natürlich die verschiedensten Meinungen und Hoffnungen.

---

5. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt.

(1907/8.)

Unser europäisches geistiges Leben baut sich — außer auf seinen geographischen Bedingungen — bis heute und sicherlich so lange, als es ein solches auf der Erde gibt, auf den drei großen Urgewalten auf, die aus den grundlegenden Schöpferkräften dieses Lebens stammen und die in vielfachen Spannungen und Gegensätzen, Verschmelzungen und Nachtrieben immer von

neuem unser Leben gestalten. Das ist erstlich die Antike mit ihrem hellenischen Kulturgeiste und ihrem römischen Rechtsgeiste, sodann das Christentum mit seiner in und neben ihm oft selbständig wirkenden prophetisch-hebräischen Grundlage, schließlich der romanisch-germanische Geist des Mittelalters, der seit dem zwölften Jahrhundert seinen Ausdruck in dem gotischen Wesen gefunden hat und in soziologischen, künstlerischen und religiösen Voraussetzungen bis heute stärker und breiter wirkt als den meisten bewußt ist.

Freilich hat die moderne Welt, deren schwer bestimmbares, aber von uns allen gefühltes Wesen erst seit dem achtzehnten Jahrhundert sich durchgreifend durchgesetzt hat, dem gegenüber neue Gewalten heraufgeführt, die weniger in schöpferischen, aus dem Unbewußten oder Vorbewußten auftauchenden Lebensrichtungen oder Erlebniskomplexen als in bewußten und durchgreifenden Erkenntnissen und Organisationen bestehen. Die moderne Naturwissenschaft mit den in ihrem Gefolge möglichen technischen Umwälzungen, die vom Geiste eben dieser Naturwissenschaften aus vollständig verwandelte Philosophie und schließlich das mit den wirtschaftlichen Entwickelungen eng zusammenhängende System nationaler, sich stets bekämpfender, aber doch in einem gemeinsamen Kulturgeiste zusammengehaltener Großstaaten: das ist in den Hauptzügen das Neue der modernen Welt. Dieses Neue hängt nun aber mit den alten Urgewalten nicht bloß überall näher oder enger entwicklungsgeschichtlich zusammen und trägt sie dadurch sozusagen in seiner Tiefe mit sich, sondern ist überdies so wenig befähigt, den ganzen Lebenswillen auszufüllen und zu formen, daß daneben eine selbständige, ununterbrochene Mitwirkung jener drei alten Urgewalten stattfindet, die nun nicht mehr bloß unter sich ihre Gegensätze, Verwandtschaften, Berührungen und Fortentwickelungen auszuwirken fortfahren, sondern auch mit den neuen modernen Elementen die verschiedenartigsten Verbindungen eingehen und Gegensätze hervorrufen. Daraus entstehen jene unübersehbaren Kreuzungen, Verwickelungen und Kämpfe, aus denen sich der heutige Mensch mit steigender Sehnsucht nach Vereinfachung, Uebersicht, Beherrschung, Zusammenfassung und Scheidung leidenschaftlich heraussehnt. Die Uneinheitlichkeit des modernen Geistes bei trotzdem bestehender tatsächlicher Gemeinsamkeit des Grundzuges ist die Qual und Sorge der Reifsten

und Größten und der Tummelplatz der zahllosen Revolutionen und Emanzipiertheiten, die, heute so billig, zum Tagesruhm der Ehrgeizigen und zur Anregung der Reizbedürftigen dienen.

Darin liegt ja gerade der Unterschied der modernen Welt von den beiden andern großen Formungen des europäischen Daseins, von der Antike und der mittelalterlich-kirchlichen Welt, daß in jenen eine auf viel weniger Hauptpunkte gestützte Einheitskultur herrschte und mit einer einheitlichen Gesellschaftsorganisation verbunden war. Die antike Polis und schließlich das römische Imperium bedeuteten jeweils für ihre Kreise eine alles zusammenschließende Lebenseinheit und ebenso die von der Kirche geleitete und gespeiste Gesittung und Gesellschaft des sogenannten Mittelalters. An Gegensätzen und Verwickelungen hat es auch dort nicht gefehlt, und sie mögen von jenen Geschlechtern auf ihrem Standpunkt nicht viel anders empfunden worden sein, als wir die unsrigen empfinden. Die subjektive Fähigkeit des Ertragens wächst offenkundig mit der Notwendigkeit der Verdauung eines gesteigerten Stoffes. Freilich geht das nur bis zu einer gewissen Grenze, und wir haben heute schon Anlaß uns zu fragen, wie weit die aus der ländlichen Volksunterlage immer neu gespeiste Kraft unserer Nerven dieser Aufgabe gewachsen ist.

Aber damit sind die Komplikationen noch gar nicht zu Ende. Aus den beiden Einheitswelten der Antike und dann des Mittelalters ist die moderne Welt der Nationalstaaten und Nationalkulturen nicht ohne weiteres wie von selbst herausgewachsen oder durch einen einfachen radikalen Bruch entstanden. Die Zeit der großen Wende, das fünfzehnte, sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert, enthält vielmehr großartige und mächtige Uebergangserscheinungen, die bei ihrer inneren Macht und Größe neben der Bedeutung der Vermittelung des Uebergangs eine eigene selbständige, bis heute fortwirkende Größe und Kraft besitzen. Diese Uebergangserscheinungen sind die drei Schöpfungen vor allem des sechzehnten Jahrhunderts, um deren Stellung in der europäischen Universalgeschichte daher bis heute noch der Streit hin und her geht. Das ist am sichtbarsten und wirksamsten die Reformation als Zertrümmerung der wichtigsten, das heißt der kirchlich-religiösen Grundlage der alten Einheitskultur und als höchst bedeutsame Neuzusammenfassung der im Spätmittelalter zerteilten und in sich selbst sich hineinwühlenden Kräfte der christlichen Religiosität. Das zweite ist die sogenannte Re-

naissance, die den Zeitgenossen nur als eine Reinigung und Verselbständigung des anderen Elementes der Kultur neben der Kirche, das heißt der Antike, erschien und sich durch einen Rückgang auf die wissenschaftliche Theologie der christlichen Antike mit der Kirche vertragen zu können schien, die aber den Heutigen in ihrer Verbindung höchster Subjektivität mit antiker Formenklarheit vielfach als die Entdeckung des modernen Heroen- und Titanentums einer völlig entchristlichten Menschheit erscheint. Das dritte ist die Entstehung des absolutistischen Nationalstaates, der mit seiner rationellen Verwaltung die Verbindung von Staat und Wirtschaft schuf, die moderne Politik der Souveränität und Machtentfaltung begründete, die Vorstufe der demokratischen Selbstzusammenfassung der Völker bildete und heute noch den geheimen Sinn der regierenden Klassen und wohl auch der Dynastien mit erfüllt. Daß von der starken Fortwirkung dieser drei Uebergangserscheinungen noch die Gegenwart zum guten Teil erfüllt ist, bedarf keines Wortes. Alle Vereinfachungs- und Konzentrationsbestrebungen bestehen ja darin, daß eines dieser Elemente herausgegriffen und verabsolutiert und mit den älteren Mächten kombiniert wird. . .

Die Reformation und der Protestantismus [bilden unter ihnen] eine großartige und mächtige Uebergangserscheinung, nicht in dem Sinne, wie alle geschichtlichen Schöpfungen aufblühen und abwelken und neuen Platz machen, sondern in dem Sinne, daß ihr ganzes inneres Wesen sich aus dieser Zwischenstellung erklärt und das Alte und Neue eigentümlich und unwiederholbar verbunden in sich trägt. Nicht ihre Vergänglichkeit, von der ja bis jetzt gar nicht die Rede sein kann, sondern ihre widerspruchsvolle innere Zusammengesetztheit bedeutet also der Ausdruck »Uebergangserscheinung«. Ein solches Urteil ist natürlich bis zu einem gewissen Grade Sache einer exakt-wissenschaftlich nicht beweisbaren Zusammenschau und damit persönlicher Glaubensstellung zu den erkennbaren Tendenzen der Geschichte und der Zukunft. Allein es läßt sich doch auch rein sachlich und wissenschaftlich sehr viel dafür sagen.

Das protestantische Kirchentum ging genau wie der Katholizismus und die älteste christliche Kirche von der Voraussetzung einer schlechthin einheitlichen religiösen Wahrheit, Bestimmung und Organisation der Menschheit aus; es wollte die reine und

ganze, nur als Einheit mögliche Kirche Christi, den Organismus der Erlösung, als Ganzes auf seine wahren und reinen Grundlagen zurückbringen. Dem absoluten Wunder der erlösenden Menschwerdung Gottes entsprach auch bei ihm die Einheit der in der übernatürlichen Erlösungsgemeinde zusammengefaßten Menschheit. Die eigene Kirchengründung war ein nur vorläufiger Verzicht auf die Reform des Ganzen, und deshalb blieb die Hoffnung auf die Zeit des Einen Hirten und der Einen Herde. Mit der auf die Einheit der Kirche bedingungslos gerichteten christlichen Geschichtsanschauung wußte man sich nur dadurch abzufinden, daß man aus der göttlichen Quelle aller Erkenntnis, der Heiligen Schrift, den Papst als den verheißenen Antichrist und Endchrist zu beweisen vermochte. Freilich glaubte man damit dann auch vor dem baldigen Ende der Welt und der Wiederkunft Christi zu stehen, durch welch ungeheure Erwartung allein eine solche Aufhebung des normalen Geschichtsverlaufes erträglich war. Solche Gedanken gehören ganz wesentlich zur Reformation, aber gerade sie sind vom Lauf der Dinge widerlegt. Der Katholizismus erhielt sich neben den neuen Kirchen; er umfaßt heute ungefähr die gleiche Bekennerzahl in der Welt; eine Wiedervereinigung ist außerhalb jeder historischen Möglichkeit, und je mehr der Schwerpunkt in den angelsächsischen Calvinismus vorrückt, um so weniger. Andrerseits ist auch innerhalb des Protestantismus selbst keine Einheit erreicht worden; er hat sich immer weiter und unabsehlicher gespalten und in den angelsächsischen Ländern auch noch gar vom Staate abgelöst, der ihm in älteren Zeiten seine Einheit wenigstens territorial verbürgte. Der Protestantismus hat die Idee einer einheitlichen christlichen Weltkirche tatsächlich und gegen seinen Willen für immer vernichtet, er war der Uebergang zur Auflösung der kirchlichen Macht über Staat und Gesellschaft überhaupt, zur Freigebung der religiösen Gemeindebildung in der Welt. Und nicht bloß, daß er Einheit und Vormacht der Kirche zertrümmert hat, er hat auch den Weg bereitet, auf dem eine über ihn selbst hinausschreitende Religiosität entstand, die zwar auf der religiösen Entwicklung Europas und auf dem breiten Vorhandensein kirchlich erzogener Volksmassen aufruht, aber selbst nicht mehr kirchlich und nicht mehr konfessionell ist. In England haben Locke und der Deismus, in Frankreich Rousseaus Menschenrechte und Gefühlsreligion, in Deutschland die mit Leibniz,

Lessing und Kant eröffnete deutsche Religionsphilosophie eine neue Religiosität nicht aus sich begründet, aber von sich aus bedingt und zur Einfügung in ein neues Bild der Dinge und in ein neues Ideal der Gesellschaft und Kultur genötigt. Alles das ist nicht ohne den Protestantismus geschehen, negativ überhaupt durch die Zerbrechung des Kirchentums ermöglicht und positiv aus vielen Lebenssäften des Protestantismus genährt, aber nach andern Seiten hin von den Nachwirkungen der Renaissance und des Humanismus und von dem konfessionell gänzlich unberührten Geiste der neuen Philosophie aufgebaut. So gesehen erscheint der Protestantismus als Vorbedingung und Anreger einer neuen, spezifisch modernen, jedenfalls von dem Kirchenwunder und altchristlichen Dogma gelösten Religiosität.

Und wenn er derartig nach vorwärts gesehen als wichtige Elemente einer kirchenfreien und undogmatischen Religiosität und Gesittung in sich tragend erscheint, so stellt er sich nach rückwärts gesehen gerade an entscheidenden Punkten geradezu als Fortsetzung und Neubelebung des mittelalterlichen Geistes dar. Das gilt vom Protestantismus der ersten beiden Jahrhunderte in allen seinen Schattierungen, wozu die täuferischen Sekten und die spiritualistisch-mystischen Kreise nur sehr bedingt zu zählen sind, obwohl auch sie in der Hauptsache Motive der mittelalterlichen Religion fortsetzen. Das mag an ein paar Hauptpunkten gezeigt werden, wo mittelalterliches und reformatorisches Kirchentum sich nur durch Nuancen unterscheiden, die für damalige Menschen Prinzipienunterschiede, für heutige Gradabstufungen und Umfärbungen bedeuten, ein Unterschied der Beurteilung, der natürlich heute noch zwischen rechtgläubigen Protestanten und Ueberkonfessionellen fortdauert.

Der erste Punkt ist bereits angedeutet. Der Protestantismus setzt die Idee der Kirche als einer objektiven, vom Gottmenschen gegründeten und überall wirksam erfüllten, der erbsündig verlorenen Welt schlechthin gegenüberstehenden Anstalt fort. Sie liegt nicht mehr dinglich und magisch in den von Christus erteilten Weihen des Priestertums, das durch die priesterliche Sukzession sich wunderbar bis zum Ende fortsetzt und durch das zentrale Priestertum des Nachfolgers Christi, des Papstes, zu einer Einheit des Ursprungs und der beständigen Neuordnung zusammengefaßt ist. Sie ist vielmehr begründet auf die Heilige Schrift, die das Heil objektiv und normativ enthaltend, die Glaubens-

lehre begründend und richtend, die Bekehrung und seelische Wirkung wunderbar ausstrahlend und ordnend das alle Gläubigen aus sich gebärende Zentrum und das von den ordnungsmäßig berufenen Schriftauslegern gehandhabte gemeinschaftbildende Instrument ist. Sie ersetzt durch den ihr innewohnenden, sie geradezu mit Christus identisch machenden Wundercharakter den Papst, die Hierarchie, die Sakramente, welch letztere nun zu besonderen Formen der Darbietung und Einwirkung des Schriftwortes werden an Stelle von wunderbaren Eingießungen sinnlich-übersinnlicher Kräfte, die der metaphysisch durch die Sukzession der Weihen von Christus her zu solchem Wunder allein befähigte Klerus bisher vornahm und mit denen die eigentlich erneuernde, wiedergebärende, sündenvergebende und beseligende Wirkung der Kirche zentral verbunden war. Es ist eine Anstalt nicht der dinglich an gewissen Personen und Vornahmen haftenden Heilsgnade, sondern der Seelengemeinschaft in gemeinsamer Gewißheit und Lebensrichtung, aber das letztere auf dem Grund der alles hervorbringenden und regierenden Schrift, die wie ein lebendiges, entscheidendes, sprechendes, richtendes und tröstendes Wunder dauernder Gottesoffenbarung und Gottesgegenwart erscheint. Die Heilsanstalt hat sich in das Wunder der Schrift zusammengezogen und wächst aus ihr wieder hervor. Das geschieht bei Calvinisten und Lutheranern in sehr verschiedener Weise, aber die Grundidee ist doch die Idee der in die verlorene Sündenwelt durch Gott hineingebauten Heilsanstalt, die auf jeden Menschen schon bei seiner Geburt Anspruch hat, jeden durch die Taufe in Besitz nimmt und in ihre Wundersphäre einverleibt, das Volk und die Masse grundsätzlich umfaßt, weil jedem die Möglichkeit des Heils zu gewähren die Pflicht und Gnade der Kirche gegen die Menschheit ist. Das ist die Idee der Kirche in ihrer mittelalterlichen Ausprägung zur Volkskirche und zur Einheitskirche, in ihrem selbstverständlichen Besitz der ganzen Gegenwart und einer unmeßbaren Zukunft, während die Kirche des Altertums jene Einheit, jene Selbstverständlichkeit der Kindertaufe und jenen ruhigen Besitz des Diesseits noch nicht gekannt hatte. Papst, Hierarchie und Sakramente im alten Sinne sind verschwunden, an ihre Stelle tritt die Schrift als *norma doctrinae* und *medium gratiae;* die Kirche existiert dann freilich nur für den Glauben, ist aber sichtbar an Predigt und Sakramentsübung, deren Reinheit und alle umfassende Wirkung in letzter

Linie die weltliche Landesregierung durch ihre Hilfeleistung sicherstellt. Das kirchliche Beamtentum der Prediger ist legitimiert durch Schriftkenntnis und Schriftstudium und wird der Ordnung wegen von der auch hier hilfreich der Kirche dienenden Obrigkeit bestellt, überwacht und materiell unterhalten, eine etwas lockere und viel umstrittene Herleitung des kirchlichen Beamtentums, der der Calvinismus die Lehre von einer in der Schrift geoffenbarten Verfassung vorzog. Freilich näherte er, der sonst die schroff antikatholische Position vertritt, sich hierin gerade wieder der katholischen supranaturalen Verfassungsidee.

Die notwendige Folge von dem war die Herrschaft der Kirche über den Staat, formell ganz anders begründet, inhaltlich zu ähnlichen Ergebnissen führend wie im Mittelalter. Der Staat war freilich selbständig auf die Grundlage des Naturrechts und des sittlichen Naturgesetzes gestellt, auf der er, etwas weniger selbständig, auch schon im Mittelalter gestanden hatte. Die Kirche hat ihm nichts zu befehlen und weder mit geistlichem Gericht noch mit kirchlichem Eigentum in seine Arbeit einzugreifen. Aber sie setzt bei den Landesherren, monarchischen und republikanischen, den Willen zum Liebesdienst für die Kirche, zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz und zur Aufrechterhaltung der christlichen Lebensordnung voraus. Er soll seine Gewalt nicht nach dem Befehl der Kirche, aber nach dem Antrieb seines christlichen Gewissens brauchen, welchem Hofprediger und geistliche Ermahnungen mitunter nachhelfen. Andrerseits sind die Landesherren als die vorzüglichsten Glieder der Kirche zu dem Liebesdienst der Pflege, Aufrechterhaltung, Reinhaltung der Kirche auch vorzugsweise verpflichtet und schaffen ihr den äußeren amtlichen Organismus und die finanzielle Grundlage. Es ist mit neuer Begründung und mit alter Wirkung die Lehre vom weltlichen Arm und von der geschlossenen christlichen Einheits- und Zwangskultur. Zwar befiehlt auch in letzterer Hinsicht die Kirche nichts unmittelbar, aber sie verpflichtet die Landesherrn im Gewissen zur Verbannung der Ketzer, zur Aufrechterhaltung des christlichen Sittengesetzes beider Tafeln, des mit dem Dekalog identischen Naturrechts. Die Kirche kennt keinen Glaubenszwang, aber der Landesherr verweist und straft den Ketzer als Aufrührer gegen die bürgerliche Ordnung, die nach der uralten soziologischen Voraussetzung des Mittelalters ohne Einheit des Glaubens nicht möglich ist. Die Todesstrafe gegen

Ketzer ist allerdings abgeschafft, an ihre Stelle tritt Güterkonfiskation und Ausweisung. Gegen Hexen und Teufelsbuhler freilich verlangte das staatliche Recht immer noch den Schutz der Todesstrafe. Man weiß, mit welcher Mühe der große Kepler seine Mutter davor gerettet hat.

Nicht anders steht es mit der Ethik der neuen Kirchen. Die alte Kirche hatte die Ethik der Bergpredigt, des Opfers, des Martyriums, der Selbstverleugnung und der Bruderliebe für die Zwecke des praktischen Lebens bereits mit der Ethik des natürlichen Sittengesetzes vereinigt und in dem damit gesetzten Zwiespalt dem christlichen Radikalismus das Ventil des Mönchtums geöffnet, das darum immer mehr als die eigentlich christliche Ethik inmitten einer hoffnungslosen Welt erschien. Das Mittelalter bedeutete auf seiner Höhe einen starken Schritt weiter in die Welt hinein, bezog die natürliche Moral des spätantiken Eklektizismus und des Aristoteles enger auf die übernatürliche Moral der durch die Sakramente einzugießenden christlichen Tugendkräfte. Dem Mönchtum blieb nur die ergänzende Bedeutung einer besonders heroischen Darstellung der übernatürlichen Tugenden und des kürzeren, geraderen Weges zur Seligkeit. Dieses Mönchtum strich nun der Protestantismus nach mancherlei ähnlichen Vorgängen der spätmittelalterlichen Mystik völlig und endgültig als einen Irrtum des Verdienstwahnes und eine selbstgemachte Vereinfachung des Heilsweges. Die christliche Tugend der Selbst- und Weltverleugnung und der Bruderliebe sollte geübt werden mitten in der Welt und in den Formen des ständischen Berufes, dem ein jeder nach seiner Herkunft treu bleiben sollte. Aber damit ist der Gegensatz zwischen Weltchristen und Mönchen nur äußerlich, nicht innerlich und sachlich aufgehoben. Denn ein jeder führt nun das Doppelleben der persönlichen christlichen Tugend der Selbstverleugnung, Leidensfreude und Bruderliebe einerseits, der weltlichen Standes- und Berufspflichten andrerseits. Das natürliche Sittengesetz des Weltlebens bekommt die übernatürliche Seele der christlichen Weltüberwindung, und die Arbeit im Beruf wird vom Fürsten und Soldaten bis zum Dienstknecht und Henker als ein Liebesdienst konstruiert, den der Einzelne als weltlicher Berufsmensch seinen Mitmenschen aus christlicher Selbstverleugnung leistet. Damit ist die christliche Ethik allerdings säkularisiert, aber auch das Säkulum vergeistlicht, bei Luther viel paradoxer als bei Calvin, aber

beidemal lediglich ein Zugeständnis an die Welt des Leibes und der Sünde, der man sich äußerlich nicht entziehen darf und kann, die es aber im eigenen Herzen zu überwinden gilt. Weiterhin wird im Zusammenhang des mittelalterlichen Verständnisses des »natürlichen Gesetzes« die ganze Idee eines konservativen, ständisch-patriarchalischen Gesamtzustandes fortgeführt und dieser einheitliche und disziplinierte Kosmos der Stände als christliche Gesellschaftsordnung geheiligt. Daß dazu auch jetzt noch die Theorien vom pretium justum, vom Zinsverbot, von der Karität als der Abhilfe gegen die sozialen Schäden der Verarmung gehören, versteht sich im Luthertum von selbst, im Calvinismus wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Es ist wie eine staatlich-kirchliche so auch eine naturrechtlich-christliche Einheitskultur und Einheitsgesellschaft, die in allem Erdenleid zu Gottes Ehre existiert und, soweit es in dieser Welt der Sünde und des Leidens möglich ist, die Sünde durch strengstes Gericht und patriarchalische Ordnung dämpft und bindet. Die großen Staatstheoretiker des sechzehnten Jahrhunderts sind sämtlich nicht auf dem Boden des Christentums gewachsen, sondern auf dem der Skepsis wie Machiavelli und Bodin oder auf dem des Naturalismus wie Hobbes. Die protestantische Ethik verteilt sich auf theologische Ethiken, die den mittelalterlichen Summen ähneln, und auf die Staatslehre patriarchalischer Kameralisten wie Seckendorff.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß auch im Zentrum der religiösen Lehre selbst der Zusammenhang ein starker und unmittelbarer ist, obwohl die Kontroversisten von hüben und drüben gerade hier den grundsätzlichen Bruch sahen und die reformatorische Lehre sich als reine Bibeltheologie der mittelalterlichen verwickelten Schultheologie schroff entgegenstellte. Allein bei allem Biblizismus las man doch die Bibel ausschließlich im Lichte des Paulinismus und diesen wiederum zum großen Teil im Lichte der aus ihm erwachsenen Augustinischen und scholastischen theologischen Formeln, so daß der Biblizismus doch nur einen sehr partiellen Bruch mit der Scholastik bedeutete und man bei weiterer Ausbildung der protestantischen Theologie immer stärker scholastisches Material theologischer und philosophischer Richtung heranzog. So war die philosophische Grundlage, die spanische Neuscholastik, bald beiden Konfessionen völlig gemeinsam. Aber auch in eigentlichen Fragen der Lehre, in den theologischen Grundformeln, bleibt die neue

Lehre in der Analogie der alten. Sie löst mittelalterliche Probleme mit neuen Mitteln, welch letztere, indem sie mit den alten Worten benannt sind, doch auch einen Teil des alten Sinns mit sich führen. Das gilt insbesondere von dem vielumstrittenen protestantischen Zentraldogma, der Rechtfertigungslehre, wo nicht bloß das Wort, sondern auch die Stellung des Problems dem Mittelalter entstammt. Und zwar sind es recht eigentlich Probleme des Mittelalters, nicht solche der alten Kirche oder gar des Urchristentums. Das Mittelalter erst betrachtete die Kirche als die unabsehbar dauernde, das Gesamtleben umfassende und das Einzelleben lenkende Heilsanstalt. Von den großen Wundern der Kirche verblich das Stiftungswunder und das Endwunder der Wiederkunft zugunsten des gegenwärtigen Wunders der Heilsgewinnung jedes Einzelnen. Jeder sollte durch kirchliche Anleitung, Beratung, richterliche und seelsorgerliche Behandlung und vor allem durch die diesem Zwecke dienenden Sakramente zum persönlichen Heil erzogen und bereitet werden. Das Hauptwunder sind daher jetzt die sieben Sakramente und die in diesen sieben Farben sich brechende einheitliche Gnadensonne, die in Besitz und Verwaltung der Kirche befindliche übernatürliche Gnadenkraft der Sündentilgung und Heiligung, die Zuteilung der Vergebung und die Eingießung der übernatürlichen christlich-sittlichen Vollkommenheitskräfte, die dann das ewige Heil verdienen. Im engsten Zusammenhang mit diesem Zentralwunder wurde das andere Hauptwunder aufgebaut, der diese Absolutionen und Gnadeneinflößungen erteilende, selbst auf besonderer Gnadenkraft beruhende Klerus. Auch er ist ein gegenwärtiges, in jedes Leben zu seinem Heil eingreifendes Wunder. So wurde das große Problem gelöst, wie innerhalb der allbeherrschenden und alle taufenden Volkskirche der Einzelne trotz verbleibender und immer sich erneuernder Sünde zu seinem ewigen Heile und zur Vollkommenheit der Gnade kommen könne.

Diesen ganzen Komplex gegenwärtiger und immer zu erneuernder Heilswunder nannte man die »Rechtfertigung«. Gerade das ist nun aber auch das Kernproblem der protestantischen Lehre und zwar in ihr verschärft, weil sie die Unausrottbarkeit und Fortdauer der vollen Erbsünde auch beim Getauften behauptet. Gerade in diesem erneuerten und verstärkten Sündenpessimismus fühlte sie sich mit Paulus und Augustin verwandt. Dieses Problem löst sie durch eine andere Fassung des Gnadenbegriffes, die mit einem

Schlage von aller Magie des Sakramentszaubers und von allen Mühen der sie verdienenenden oder doch vorbereitenden und ermöglichenden Willensanstrengungen und Selbstbereitungen befreit. Die Gnade ist nach der klassischen Formel Melanchthons nicht mehr *medicina*, sondern *favor*, das heißt sie ist die aus der Anschauung des Heils- und Versöhnungstodes Christi schlechthin sicher zu gewinnende Gewißheit der Sündenvergebung auch an die sündig Verbleibenden und ist zugleich durch diese seelische Tröstung und Aufrichtung eine neue Grundstellung der Seele, in der sie kräftig und freudig wird zu allem Christlich-Guten, ohne zu verzweifeln in den immer wieder eintretenden Hemmungen und Trübungen dieses Guten. Damit fallen die Sakramente und der Klerus naturgemäß weg. Die Absolutionsgnade liegt in der Schrift, die uns den Christustod vor Augen stellt und die Eingießung der Vollkommenheit liegt schon in dem kräftigenden, die Seele beflügelnden Trost, den eben dieser selbe Aufblick zu gleicher Zeit gibt. Die neue Grundstellung der Seele heißt Glaube, der im Mittelalter Voraussetzung des Gnadenempfangs war und jetzt der einzig mögliche Gnadenempfang selbst ist. Fest glauben an Christi Heilstod und in diesem Vertrauen getrost und selig werden zu allem Guten: das ist der Glaube. Nun ist dann aber jedoch die Frage, wie man zu diesem Glauben kommt, dieselbe Frage, wie die mittelalterliche nach dem Weg zum Heil. Die Gnade scheint allerdings ungeheuer vereinfacht, wenn sie die einfache schlichte Gewißheit der vergebenden Gottesliebe ist und nichts als den Glauben an sich selber fordert. Aber wie kommt man zu eben diesem Glauben? Da scheint nun wieder die alte Qual der Selbstbereitungen und Selbstbearbeitungen zu beginnen und die Abhängigkeit des Heils von menschlichen Vorbereitungen und Mühen wieder einzutreten und überdies mit den moralischen Anstrengungen noch der Beweis und die Einsicht in die Wahrheit des Geglaubten sich zu verbinden. Dieser Not weicht nun eine neue Bestimmung der Gnade aus, daß sie nämlich die Gewißheit von sich selber durch die Schrift in uns wecke ohne unser Zutun, daß gerade diese Gewißwerdung nicht durch unser Tun, sondern durch das Gottes in uns mittels der Schrift zustande komme. Das aber ist in Wahrheit die Lehre von der Erwählung oder Prädestination als Verleihung der Heilsgewißheit durch Gottes im Sünder alleinwirkende Gnade. Sie ist das Kernstück der protestantischen Lehre bei Luther und Calvin, von den Epi-

gonen freilich vielfach verwässert und verklausuliert, ohne Gefühl dafür, daß damit der Schlüssel der Position verloren geht. In alledem haben wir das Zentrum der neuen protestantischen Lehre: Gnade, Glaube, Erwählung.

Das ist in der Tat eine neue und tiefsinnige Lösung des Problems, wie der Einzelne in der Kirche zum Heil käme. Aber es ist doch eben eine neue Antwort auf eine mittelalterliche Frage, ohne deren Kenntnis und Verständnis man auch die neue Antwort selber nicht versteht. Und in der neuen Antwort sind doch auch alte mittelalterliche Elemente erhalten: die zentrale Bedeutung des Genugtuungs- und Versöhnungstodes Christi; der Verdienstbegriff, der auf Christus zusammengedrängt ist, um die Menschen von ihm zu befreien; der schwierige theologische Ausdruck der Rechtfertigung, welcher Sündenvergebung, Imputation des stellvertretenden Strafleidens Christi, ethische Erneuerung, Heilsgewißheit und individuell persönliches, irgendwo im Leben zu fixierendes Erlebnis allzugleich bedeutet und darum zu endlosen Schwierigkeiten geführt hat; schließlich die Prädestinationsidee, die mit der Auffassung Gottes als außergesetzlicher Willkür verbunden ist und nun mit der Gerechtigkeit Gottes und dem sittlichen Denken mühsam auseinandergesetzt wird wie dereinst im Mittelalter auch. Und wenn schon in diesen Kernstücken das Mittelalter fortwirkt, so noch viel ungehemmter in dem ganzen allgemeinen Rahmen der Dogmatik, die diesen Kern mit der Trinitäts-, Urstands-, Gottmenschheits- und Wiederkunftslehre umrahmt und um diesen geistlichen Rahmen noch den weiteren weltlichen des scholastisch-geozentrisch-anthropozentrischen Weltbildes spannt. Ueberflüssig zu sagen, daß diese ganze Ideenwelt in ihren geistlichen und weltlich-philosophischen Bestandteilen zwangsmäßig festgelegt war und jeder Widersacher zum Schweigen gebracht wurde. Der ganze Protestantismus hat Copernicus und Galilei verworfen genau wie der Katholizismus, und Giordano Bruno fand auch in Wittenberg, Marburg und Genf keinen Ruhepunkt für seine Irrfahrt.

So ist es nicht verwunderlich, daß die beiden Protestantismen ähnlich oder mehr noch als die Gegenreformation eine Nachblüte des Mittelalters bedeuten inmitten einer gänzlich veränderten Welt, die den bereits gebildeten Trieben und Knospen einer weltlichen Kultur den Saft entzieht. Noch einmal erhob

sich Ernst und Strenge, Seelentrost und Gläubigkeit, Geschlossenheit und Ueberweltlichkeit des Mittelalters in ihrer Größe und brachten in furchtbaren Kämpfen das Opfer ihrer Glaubenstreue. Die Reformation war gelungen, sie war aber eine Reformation des bürgerlichen Spätmittelalters. Wie im Frühmittelalter Ritter und Mönch die Brennpunkte einer Ellipse bildeten, so wird jetzt die Verschmelzung von Bürger und Christ der Mittelpunkt eines geschlossenen Lebenskreises. Ein verinnerlichtes, verpersönlichtes und verbürgerlichtes, in seiner religiösen Tiefe bis zum höchsten Glauben und bis zum Fanatismus neu erregtes Spätmittelalter steht hier vor uns.

Und doch wäre es eine völlige Verkennung des Wesens der neuen Kirchen, wollte man in den beibehaltenen alten Formen und Sachen und in den mühseligen Dogmen den erschütternden und sprengenden neuen Geist nicht sehen. Hier bedarf es nicht vieler Worte, sondern ihn pflegt man unter dem Eindruck der tatsächlich eingetretenen Wirkungen meist fast allein zu sehen, so daß es nötig war, die meist darüber übersehene andere Seite der Sache stark hervorzuheben. In Wahrheit ist die neue Religion der Gnade, des Glaubens und der Erwählung eine ungeheure Vereinfachung der Religion, eine gründliche Verinnerlichung und Verpersönlichung, eine Wiedereinsaugung des Moralismus in die religiöse Idee; es bedurfte nur der Ablösung von dem scholastischen Weltbild, von den christologisch-trinitarischen Dogmen, von der übernatürlichen Offenbartheit der Schrift und von der anthropomorphen Gottesidee, um daraus die ganze Welt heutiger religiöser Innerlichkeit und persönlicher Glaubensüberzeugung hervorzubringen. In Wahrheit ist Christliches und Weltliches, Staat und Kirche, Kultur und religiöse Innerlichkeit doch scharf getrennt und nur nachträglich und mühsam wieder zu einer Analogie der mittelalterlichen Lebenseinheit zusammengebogen; es bedurfte nur einer Uebersteigerung des Staatskirchentums und einer Selbstbesinnung der unsichtbaren religiösen Welt, um in der englischen Revolution das staatliche und religiöse Leben zu scheiden und den Zusammenhang wirklich lediglich dem Gewissen der Gläubigen, nicht bloß dem der Landesherren, anheimzustellen. In Wahrheit ist die Unabhängigkeit des Glaubens von aller menschlichen Autorität und weltlichen Zwangsgewalt tief begründet und ist die Einführung des weltlichen Arms eine mühsame Hilfs-

konstruktion; es bedurfte nur des Zerfalls der mittelalterlichen Staats- und Gesellschaftsidee und des Rückgangs auf die eigentlichsten reformatorischen Grundtriebe, um die Freiheit des Glaubens, der nur Gott verantwortlich ist, zu stabilieren. In Wahrheit schließlich ist der Erwählungsgedanke nur ein anthropomorpher Ausdruck für das Urgeheimnis der Religion, daß sie nicht aus dem Menschen, sondern aus Gott stammt, und es bedurfte nur einer neuen Philosophie, um diesem Geheimnis den neuen Ausdruck zu geben, daß die Gotteserkenntnis die Selbsterkenntnis Gottes im Menschen ist. Wenn die englischen Revolutionskirchen ein völlig neues Verhältnis von Kirche und Staat, Religion und Gesellschaft herbeiführten, so ist aus dem Luthertum die deutsche Philosophie der Innerlichkeit und Persönlichkeit, die Immanenz der kreatürlichen Freiheit in einer lebendigen göttlichen Vernunft herausgewachsen . . .

[Es wird dabei nun freilich nötig,] hinter alle Einzelformulierungen auf das Ganze der religiösen Grundstellung [der Reformation] zurückzugehen und das herauszuholen, was über die altprotestantische kirchliche Rechtgläubigkeit und konfessionelle Kultur hinüberreicht in die Gegenwart. Es werden dies zugleich die Züge sein, die von der modernen Welt, von unseren Dichtern und Denkern, Staatsmännern und Praktikern, nach dem Zusammenbruche des altorthodoxen Systems vorzugsweise betont worden sind[1] . . .

---

[1]) Die folgenden Darlegungen bilden eine nähere Ausführung zu den Gedanken, die ich in »Protestantisches Christentum und Kirche« in der »Kultur der Gegenwart«, Teil I, Abtlg. 4, 2. Aufl., S. 454 ff., gegeben habe. Im Grunde steht alles bereits in dieser Arbeit, die nur bei der notgedrungenen Kürze die positive Seite — »das Neue im Protestantismus« — nicht so hervortreten ließ, daß es gegenüber den dort gegebenen Ausführungen über die Kontinuität des Protestantismus mit der abendländischen Kirche des Mittelalters genügend beachtet worden wäre. Gegenüber den darüber hinausgehenden, in diesem Punkte nicht hinreichend durchsichtigen Ausführungen in meinem Stuttgarter Vortrage über »Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt« (zuerst 1906) glaube ich jetzt wesentlich klarere Formulierungen gefunden zu haben . . . Hervorzuheben wäre für meine Gesamtauffassung nur, daß sie, was ich früher übersehen hatte und bei jetzt wieder vorgenommener Lektüre hervorheben muß, doch der Darstellung sehr nahe steht, die Adolf Harnack in dem glänzenden Schlußkapitel seiner »Dogmengeschichte« gegeben hat. Ich unterscheide mich davon im Grunde nur durch die etwas andersartige dogmengeschichtliche Gesamtansicht, die die »katholischen Reste« nicht bloß dem

[In dieser Hinsicht] tritt uns als der erste Grundgedanke Luthers die Fassung der Religion als geistiger Glaubensreligion entgegen. In dem einfachen Worte steckt ein tiefer und weitgreifender Sinn. Die Glaubensreligion ist im Grunde nichts anderes als der Gegensatz gegen die Sakramentsreligion, und die vom Luthertum beibehaltenen Sakramente sind nicht mehr Sakramente im alten Sinne, wie denn Luther und Melanchthon das Wort »Zeichen« statt »Sakrament« am Anfang auch bevorzugten. Das Wesen der Sakramentsreligion liegt darin, daß alle religiöse und ethische Kraft von der Kirche erzeugt wird durch das Wunder der Gnadeneinflößung, die mit sinnlichen Mitteln und Trägern die übernatürlichen geistlichen Einflüsse verbindet, ja sie an diese allein bindet, um sie eben damit der kreatürlichen Schwäche und der natürlichen Unreinheit des bloßen menschlichen Denkens und Vermögens gegenüberzustellen. Der geistige und ethische Charakter der Religion wird dann damit gewahrt, daß aller Nachdruck auf eine ernste Vorbereitung in Buße und Andacht, in Hingebung und Demut gelegt wird und daß im Sakrament selbst geistliche Güter reiner Erkenntnis und sittlicher Kräfte gewirkt werden. Die katholische Lehre hält der lutherischen Frage nach der Heilsgewißheit mit Recht entgegen, daß die Kirche mit ihren Sakramenten das Heil verbürge und für einen recht die Sakramente Gebrauchenden nur längere oder kürzere Fegfeuerstrafen auf dem Spiele stehen; und das kann jedem genügen, der an die Sakramente wirklich glaubt. Nur wer ihnen nicht ganz traut und eine noch innerlichere, klarere und ein für allemal entscheidende Gewißheit sucht, der wird davon nicht befriedigt sein. Das aber ist der Sinn der von Luther in fast zehnjährigem Mönchsleben vollzogenen Abwendung von dem Geist der Sakramentsreligion, wobei die augustinische und deutsche Mystik mit ihrer gegen die Sakramente fühlbar gerichteten Konsequenz ihn entscheidend bestimmt zu haben scheint.

Es ist die wesentliche Grunderkenntnis Luthers, daß er in solchem Sakrament die Gewißheit des Heils nicht finden

---

Katholizismus, sondern schon dem Urchristentum großenteils gutschreibt und die Kontinuität zwischen apostolischem Christentum, Kirche und Dogma für größer hält. Ebenso erscheint mir auch die Kontinuität zwischen lutherischer Kirche und Orthodoxie einerseits und Luthers Lehre andererseits erheblich stärker, als das bei Harnack der Fall ist. In allem übrigen aber möchte ich meine volle Zustimmung und meinen Anschluß an diese Darstellung aussprechen.

konnte. In der Anspannung der Vorbereitung empfand er die Anstrengung menschlicher Kräfte, von denen damit das Heil abhängig gemacht wird, und umgekehrt konnte er am Sakrament selbst sich nicht beruhigen, weil es nur Sachen und Dinge und nicht lebendige Wahrheit ihm zu bieten schien. Daraus entstand seine Grunderkenntnis, daß die Religion Glaube sei, d. h. zuversichtliche Bejahung eines Gedankens, einer Erkenntnis von Gott, die uns Gottes sündenvergebender Gnade und seiner lebenerhöhenden Kraft gewiß macht. Nicht heilige Dinge und Stoffe, die von der Kirche dem sorgfältig Vorbereiteten eingeflößt werden, sondern Gedanken und Erkenntnisse über Wesen und Willen Gottes, die uns im inneren Seelenkampfe gewiß werden, sind das Wesen des Heils und der Religion. Und zwar sollte ihm diese Gewißheit in e i n e m Akt und ein für allemal gegeben sein, wie das ja auch die Wirkung einer prinzipiellen, alles in ihr Licht stellenden und umfassenden Erkenntnis ist, während die Sakramentalakte von Fall zu Fall wiederholt werden müssen. Das Wunder der Religion besteht ihm nicht darin, daß wir uns den wunderbaren Gnadenergießungen der Kirche unterstellen, sondern darin, daß wir den Gedanken an Gottes Gnade und heiligen Liebeswillen fest und unerschütterlich fassen können. Die Erlösung findet ihm nicht statt durch einen passiv erlittenen Zauber, sondern durch die Befestigung in jener immer von neuem intensivierten Erkenntnis. Dieser Gedanke freilich war ihm nichts menschlich Ergrübeltes und Erspekuliertes, sondern eine vom Evangelium geweckte Zuversicht; und wenn er dem Wunder der Entstehung und Festwerdung dieses Gedankens nachging, so wurde er auf ein Handeln und Wirken Gottes in uns geführt, der durch das Evangelium und durch den Eindruck frommer Christen in uns diesen Gedanken als feste Ueberzeugung hervorbringt. Und von diesem Punkt aus versteht sich sein Glaube an die Prädestination, der nichts anderes ist als sein Glaube daran, daß im religiösen Gedanken und Erkennen Gott selber in uns wirkt, Gott selber in uns denkt und handelt. Dieser tiefsinnigen Lehre soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Hier sei nur hervorgehoben, daß eben auch so die Religion Glaube, d. h. Gedanke und Erkenntnis ist. Ein durchsichtiger und einheitlicher Gedanke von Gott und nicht ein dunkles Mysterium sinnlich-übersinnlicher Gnadeneinflößung durch priesterliche Hand, das ist der Kern des religiösen Vorgangs, und das Unbegreifliche besteht nur in dem

Vertrauen und Sicherwerden des sündigen und trotzigen Menschen über diesen Gedanken.

Damit ist die Religion in die Sphäre des Gedankens und des Geistes versetzt, ist sie Geistesreligion im Gegensatz zur Religion sakramentaler Naturwunder. Der Vorgang ist psychologisch verständlich und durchsichtig gemacht; aus der geschichtlichen Wirkung des Evangeliums und der christlichen Gemeinschaft, aus dem praktischen inneren Erfassen der so zugetragenen Gedanken entsteht die Religion; das Wunder, das der Katholizismus in die Sakramentalakte verlegte und gerade als psychologischen Zauber beschrieb, fällt nur in die Gewinnung von Kraft und Zutrauen zu diesem Gedanken und in das seelische göttliche Wirken überhaupt und damit in die Prädestination. Die Religion selbst ist damit psychologisiert und das Geheimnis fällt in die verborgenen Gründe des Seelengeschehens überhaupt. Katholiken werden das immer wieder als ein Mißverständnis der Sakramentsidee bezeichnen und immer wieder meinen, daß Luthers Exzentrizität eben gerade darin bestanden habe, den Gnadentrost der Sakramente nicht empfinden zu können. Aber wir werden gerade darin die entscheidende Grundwendung erblicken. Den Heilstrost der Sakramente nicht verstehen heißt eben nur in einem Gedanken von Gott die Religion erblicken können und nicht in einer natürlich-übernatürlichen Mysterienhandlung. Darüber wird man sich nie weiter verständigen können, aber darin liegt die entscheidende Wendung. Damit ist dann auch erst das Priestertum überflüssig gemacht und das allgemeine Priestertum aller Gläubigen erklärt. Denn das Sakrament ist wirksam nur in der Hand des Priesters, der die potestas ordinis, die metaphysische Eignung hierzu, durch die Priesterweihe und den mystischen Zusammenhang mit Christus und den Aposteln besitzt; eine Religion, die wesentlich im Sakrament besteht, beruht auf dem Priester. Aber eine Religion, die nicht im Sakrament, sondern in der aus der Ueberlieferung zu schöpfenden Erkenntnis und im Gedanken besteht, bedarf keines Priesters. Hier ist jeder sein eigener Priester und steht jeder selbst vor seinem Gott ohne andere Vermittelung als die der geschichtlichen, die Erkenntnis an uns heranbringenden Kräfte. Geschichtliche Ueberlieferung und Heranbringung der Religion im Leben, eigenes Herausgreifen und Bejahen des religiösen Gedankens in persönlicher Tat und Gewißheit, das ist alles und wei-

ter bedarf es nichts. Dann aber ist alles Priestertum und das ganze Wunder der Fortleitung der sakramentalen Kräfte durch die Sukzession und Weihe von Christus her überflüssig, dann gilt das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, aller den christlichen Gedanken von Gott freudig und sicher Bejahenden.

Mit diesem Ersten ist nun untrennbar das Zweite verbunden. Jede solche Erkenntnis ist nur möglich in eigener persönlicher Ueberzeugung, als eine völlig individuelle Gewißheit, die jeder nur auf seine Weise und auf seine eigene Rechnung hat. Es ist die Einsetzung des religiösen Individualismus in sein prinzipielles Recht. Wenn jeder Gedanke einen überzeugenden Sinn hat, nur wenn er ein eigener und selbständiger Gedanke ist, so gilt das auch von der Religion. Jedes Individuum steht nicht bloß unmittelbar in Geist und Gedanken seinem Gott gegenüber, sondern es steht auch auf eigene Weise und in eigenem Sinne Gott gegenüber. Wenn der Prädestinationsgedanke hierbei betont wird, wie das die Calvinisten getan haben, so entsteht daraus ein radikaler religiöser Individualismus, der jedes Individuum auf innerlichste Weise von Gott mit dem Glauben erfüllt und mit einer unzerstörlichen Gewalt gefestigt weiß. Luther hat mehr als die Calvinisten die geschichtlichen Vermittelungen betont, innerhalb deren der Gläubige zu seinem Glauben kommt; ihm schien es geratener, sich auf die Zusage Gottes im Evangelium zu berufen, als auf das Geheimnis des prädestinierenden Gotteswillens, das er aber an sich theoretisch immer bis zuletzt festgehalten hat, auf dessen praktischen Gebrauch er nur verzichtet hat. Aber auch er hat doch in seiner eigenen Haltung die absolute Sicherheit des religiösen Individuums betätigt und durch sein Vorbild allen vor Augen gestellt. Dieser religiöse Individualismus ist nun aber das Gegenteil aller kirchlichen Autoritätsreligion. Er kennt nur eine Autorität, Gott und das eigene Gewissen, in dem Gott spricht. Im übrigen kennt er Pietät und Rücksicht, menschliche Schätzung aller kirchlichen Dinge, soweit sie der reinen Erkenntnis nicht geradezu hinderlich sind. Hier wiederum gehen Luthertum und Calvinismus auseinander; das erste ist in allen nicht direkt das Grunddogma angehenden Dingen tolerant und konservativ, der letztere auch nach den peripherischen Beziehungen radikal und puristisch. Aber beide behaupten darin nur den Individualismus der Glaubenserkenntnis. Ein mit dem Opfer eigener Ueberzeugung und Meinung zu befolgendes

und die Demut im Gehorsam erprobendes Glaubensgesetz ist diesem Individualismus unbekannt. Wie der Glaube der Gegensatz gegen das Sakrament und die priesterliche Erlösungskraft ist, so ist der religiöse Individualismus der Gegensatz gegen das Kirchendogma und die priesterliche Lehrautorität. Er ist auch seinerseits eine Emanzipation von der Gewalt der Kirche und des Priestertums, wenn auch nicht von der Macht der Ueberlieferung und dem Einfluß des Gemeinlebens. Aber diesem steht der Glaube frei gegenüber und nimmt aus ihm heraus, was dem Gewissen und der ernsten religiösen Arbeit als bezwingend und befreiend sich darstellt. Es ist derjenige Gegensatz gegen das Dogma, den Luther überhaupt erreicht hat und der auch in der Tat das Wesentliche ist. Nicht Unterwerfung unter ein Kirchengesetz der Lehre ist die religiöse Erkenntnis, sondern freie vertrauensvolle Bejahung der religiösen Idee, die aus Ueberlieferung und Leben uns entgegentritt und die an ihrer erlösenden Kraft und gewissenstillenden Wirkung erkennbar ist [1]).

Daraus folgt dann unmittelbar auch das Dritte. Der religiöse Gedanke ist ein praktisch wirkender Gedanke, er allein ist die Quelle und der Träger aller religiösen und ethischen Wirkungen, nicht ein unverständliches sakramentales Stoffwunder, das seine geistlichen Wirkungen nur durch mühsame Vorbereitung und durch dunklen Zauber ausüben kann. Er ist vielmehr ein Gedanke, aus dessen innerem Wesen logisch und psychologisch sich die religiösen und ethischen Wirkungen ableiten und verstehen lassen. Ein völlig durchsichtiger Zusammenhang tritt an Stelle der vereinzelten und zerstückelten Akte, der Vorbereitungen, der Sakramentsempfänge und der damit bewirkten guten Werke. Die durchsichtige Gedankennatur des Glaubens teilt sich allem mit, und so kann er psychologisch durchsichtig zeigen, wie aus diesem Gedanken die neue religiöse Lebensstellung, das Vertrauen, die Seligkeit, die Liebe, die Hingebung und der Gehorsam gegen Gott hervorquillt, wie sich der Glaube umsetzen muß in ein Handeln aus der mit Gott geeinigten und seinem Willen hingegebenen Seele heraus. Der Glaube ist, wie ein Gedanke, so auch

---

[1]) Siehe Harnack, »Dogmengeschichte III«, 4. Kapitel. Um deswillen bezeichnet Harnack die Lehre Luthers als Ausgang und Ende des »Dogmas«. Es ist aber doch nur der Ausgang des spezifisch-katholischen Dogmas, an dessen Stelle dann Bibellehre und Symbol tritt. Der religiöse Individualismus liegt mehr in Luthers eigenem Verhalten als in seiner religiösen Anweisung an andere.

eine Gesinnung, die aus der Gotteserkenntnis entspringt und zum Handeln treibt. Und dabei ist das Große, daß nicht bloß dies Hervorgehen des Ethischen aus dem Religiösen durchsichtig wird, sondern daß auch das Ethische selber als aus e i n e m Punkte quellend einheitlich und durchsichtig wird. Die Ethik wird zur G e s i n n u n g s e t h i k. Das einzelne Handeln hat seinen Wert nur in der prinzipiellen Gesinnung, aus der es quillt, und das Handeln ist nicht eine Summe zersplitterter einzelner »Werke«, sondern die Auswirkung einer einheitlichen Gesinnung in einer einheitlichen Lebenshaltung und einem einheitlichen Lebenswerk. Das ist der Gegensatz gegen die Gesetzesethik und die Lohnethik in jedem Sinne. Der Fromme empfängt das Gesetz durch sich selbst aus seiner auf den Gottesgedanken gerichteten Gesinnung, er wendet es an in freier, eigener Ueberlegung auf den einzelnen Fall, er wirkt nur eine von Gott ihm geschenkte Grundhaltung aus und haftet nicht am einzelnen Werke, damit auch nicht an dessen Lohn- oder Straffolgen. Das Ganze aber ist eine Stiftung und Wirkung des Glaubens und außerhalb jedes Gedankens an Lohn und Gesetz. Das ist der schärfste Gegensatz gegen die Gesetzesethik des katholischen Beichtstuhls mit ihrem autoritativen Moralgesetze, ihrer priesterlichen Anwendung, ihrer beständigen Beziehung auf Fegfeuer, Himmel und Hölle; es ist eine neue Richtung des ethischen Gedankens. Und damit ist dann im Grunde auch dasjenige abgetan, was vor allem die katholische Ethik zersplitterte und veräußerlichte, die ganze ethische Bedeutung der Eschatologie mit ihren Belohnungen und Bestrafungen. Die Seligkeit ist eine dem guten Handeln innerlich immanente, aus der Glaubensgewißheit jetzt schon quellende, ebenso wie die Unseligkeit aus dem bösen Handeln und der Gottesferne hervorgeht. Die ganze Umwandelung der Eschatologie in eine Lehre vom charakterologisch und innerlich notwendigen Hervorgehen des Endschicksals aus der religiösen und ethischen Beschaffenheit der Seele selbst ist damit in Bewegung gesetzt, auch wenn Himmel und Hölle ihren Platz im Dogma behalten und nur das Fegfeuer ausgeschaltet wird, bei dem ja die Beziehungen der guten Werke auf Lohn und Strafe am bedeutsamsten und praktisch wirksamsten waren.

Ist aber derart überall der Gegensatz zwischen Natur und sakramentaler Uebernatur, individueller Eigenart und übernatürlicher Autorität, gutem Willen und göttlichem Gesetze beseitigt,

ist der Gedanke Gottes etwas aus dem inneren Wesen des Menschen Aufquellendes und die neue Gesinnung ein Gesamtprinzip des Lebens, so muß auch im Inhalte der Ethik der Gegensatz zwischen dem Weltleben und dem weltflüchtigen Mönchsideale verschwinden. Eine Religion, die ein Glaube und Gedanke zu sein vermag und kein dunkles Sakramentswunder zu sein braucht, die kann auch das Handeln der Gläubigen nicht aus der Welt hinausführen, sondern muß diesen Gedanken die Welt durchdringen und gestalten lassen. Es würde wie eine Flucht in besondere und selbstgemachte Lebensbedingungen sein, statt sich den natürlichen von Gott gesetzten zu unterziehen. Wie das Wunder des Glaubens nur der Mut zu einem an sich völlig durchsichtigen und klaren Gedanken ist, so kann das Wunder des Handelns nur die Kraft und Freudigkeit der Arbeit in den gegebenen Verhältnissen sein. Wie die ethische Gesinnung eine einheitliche Durchwirkung der gesamten Persönlichkeit ist, so muß sie auch allen den gleichen Lebensstoff zur Durcharbeitung anweisen. Die einheitliche Gesinnungsethik, die keine besonderen guten Werke kennt, macht den Sonderbezirk guter Werke in der Askese überflüssig und unmöglich; sie fordert wie die gleiche Einstellung auf das Leben so das gleiche Motiv der Gottesliebe bei allen und macht damit einen aus besonderen asketischen Motiven entspringenden Kreis der Askese undenkbar. Von allen diesen Seiten her ergibt sich die Folgerung des Gegensatzes gegen die besonderen und überverdienstlichen, weltabgewandten und Sonderkreise stiftenden Werke des Mönchtums. Damit ergibt sich dann aber der prinzipielle Gegensatz gegen alle asketische Verwerfung der Welt und Natur und das völlige Eingehen auf die natürlichen Lebensverhältnisse und die geschichtlichen Kulturbildungen. Es ist auch an diesem Punkte die Durchbrechung des katholischen Wunderprinzips, wie beim Glauben selbst. So schroff Luther an sich den Wundergedanken festgehalten hat und ihn geradezu durch seine verschärfte Erbsündenlehre gesteigert hat, so ist doch das beibehaltene Wunder selbst in seinem inneren Wesen verändert. Es ist nicht Uebernatur oder Einwirkung eines göttlichen Zaubers auf die Natur, sondern das Zurückgeführtwerden des Menschen auf sein eigentliches echtes Wesen selbst durch die uns ergreifende und in Christus sich verbürgende Offenbarung des wahren Grundwesens, der gnädigen Liebe. Daher ist auch sein Tätigkeitskreis nicht mehr

ein der Uebernatur entsprechender Kreis übernatürlicher Leistungen, sondern die schlichte Ausfüllung des natürlichen Tätigkeitskreises mit dem bloßen Wunder der gottvertrauenden und gotteinigen Gesinnung. Insofern hatte Goethe ein Recht, Luther als den zu feiern, der »dem Menschen wieder den Mut gegeben hätte, fest auf der gottgegebenen Erde zu stehen«. . .

[Freilich muß man nun ebenso stark betonen: Diese vier Grundprinzipien sind zunächst] nicht rein entwickelt, sondern in ihrer Konsequenz erst unter dem Einflusse des modernen Lebens herausgestaltet worden.

Die Glaubensreligion als Reduktion der Religion auf Gedanken war nicht bloß durch Rückfälle Luthers in die katholische Sakramentslehre getrübt, sondern vor allem dadurch in ihrem Wesen verdeckt, daß sie dabei stets streng an die biblische Norm gebunden blieb und nie in ein, wenn auch nur relativ, freies und spontanes religiöses Denken überging. Allein Luther setzte eben voraus, daß Gottes Wirken den Glauben oder der heilige Geist die Erkenntnis stets auf die Bibel oder auf die apostolische Lehre festlegen werde. Das letztere war für Luther selbstverständlich. Ebenso selbstverständlich war ihm die allgemeine Geltung des Gottesgedankens überhaupt, und die Frage war nicht, wie man Gottes gewiß, sondern wie man seines Heiles bei Gott gewiß werden könne. Sein neuer Gottesgedanke steckt ganz in der Lehre von der Gewißwerdung über das Heil und über deren ethische Folgen, und er weiß noch nichts von den großen modernen Weltanschauungskämpfen. Es handelt sich für ihn nicht um den Gottesglauben überhaupt, sondern um die richtige Erhebung dieses Glaubens aus der Bibel. All die schweren heutigen Probleme und Nöte, die ganze Sorge um den Gottesgedanken überhaupt, der Kampf mit dem Atheismus und die Neigung zu einem alles Christliche auslöschenden Pantheismus waren ihm unbekannt. Erst die kritische Auflösung der Bibelautorität, die verfeinerte, intellektuelle und praktische Elemente analysierende Religionspsychologie und die Verknüpfung des religiösen Gedankens mit den Bewegungen der modernen Spekulation haben hier den Bann gebrochen. Damit ist dann freilich auch viel Unsicherheit und vielfache Verschmelzung mit rein spekulativen und theoretischen Interessen eingetreten, aber der Gedanke der Religion des Geistes, der im wahren Gedanken über Gott und Welt die praktisch-religiösen Kräfte hervorbringenden Glaubenserkennt-

nis, ist doch von da ab herrschend geworden über alle moderne Religiosität. Kant und Schleiermacher haben den Gedanken Luthers mit neuen Mitteln und ohne die ausschließliche Bindung an die Bibel in moderne Form übergeführt[1]).

Auch der religiöse Individualismus ist vom alten Protestantismus nur sehr eingeschränkt verwirklicht worden. Die Ueberzeugung, daß es nur e i n e religiöse Wahrheit geben könne, der absolutistische und uniforme Wahrheitsbegriff, hat auch hier zur Zwangsgleichheit des religiösen Bekenntnisses geführt, wobei es freilich wiederum auch hier Luthers Gedanke war, daß der Geist der Wahrheit von selbst alle zur gleichen Wahrheit führen werde und dann erst die Halsstarrigen und Widerstrebenden des Landes zu verweisen seien. Seinem Optimismus und seiner Glaubensgewißheit verbargen sich die Konsequenzen, die teilweise das Täufertum in seiner Geistlehre zog. Aber diese Konsequenzen erwuchsen dann später aus dem kämpfenden Calvinismus, der aus seinem Prädestinationsdogma und aus seiner Lehre vom Widerstandsrecht immer radikalere freikirchliche Konsequenzen zog und schließlich, vermutlich unter Mitwirkung des enthusiastischen Täufertums, ein Nebeneinanderbestehen verschiedener Gewissensüberzeugungen in independenten Gemeinden forderte, bis er heute bei prinzipiellem Freikirchentum und der staatlich zu gewährenden Gewissensfreiheit vielfach angekommen ist. Die von hier und von politischen Nützlichkeitserwägungen aus inspirierte Toleranzidee hat dann auch bei uns die Gleichberechtigung und die Gleichwertigkeit verschiedener Bekenntnisse nebeneinander durchgeführt. Und indem unter dem Schutze der Toleranzidee sowie unter dem Einflusse des wissenschaft-

---

[1]) Hier liegen die oft behaupteten Zusammenhänge Luthers mit dem »deutschen Idealismus«. Sie sind gewiß nicht zu leugnen, aber sehr gebrochen und kompliziert und sehr schwer nachzuweisen. Hier wäre vor allem bei Leibniz, Lessing und Goethe einzusetzen. Das Entscheidende ist meines Erachtens die Fähigkeit von Luthers Gedanken des »Geistes«, der »Freiheit« und der »inneren Triebkraft des Glaubens«, in den einer freien geistigen »Entwickelung« überzugehen. Es ist eine Fähigkeit, die dem Calvinismus fehlt, weshalb die auf seinem Boden entspringende moderne Ethik ihre Gedanken dem nüchternen empirischen Psychologismus und seiner Motivationskausalität entnimmt. Auf deutschem Boden rezipiert, erfuhren diese Gedanken eine Umwandlung, die man — mit der nötigen Umsicht — wohl mit den Fortwirkungen des lutherischen Geistes wird in Beziehung bringen dürfen.

lichen Geistes und Wahrheitssinnes die Gewissensfreiheit auch in die einzelnen Kirchen selbst einzog, ist für uns heute die individuelle Gewissensmäßigkeit und damit die unbegrenzte Variabilität des religiösen Gedankens selbstverständlich. Die gebildete Laienwelt weiß es nicht anders, und auch in der Kirchenlehre selbst hat vielfach eine Elastizität, ein Rückzug auf das Praktische und Wesentliche, eine Einschränkung der Lehre und der Lehreinheit Platz gegriffen, die den Gedanken einer gemeinsamen Lehre überhaupt in Frage stellen. Freilich sind auch hiervon große Schwierigkeiten die Folge, Lehrdifferenzen und Lehrkämpfe, Unsicherheiten des ganzen soziologischen Aufbaus der Kirche selbst. Aber die moderne Welt hat große Neigung, die Kirchen sich selbst zu überlassen und den religiösen Individualismus der Reformation mit dem großen modernen Prinzip des Individualismus überhaupt zu verschmelzen, wobei jedoch den geschichtlichen Mächten ihr Einfluß und ihre Wirkung in freier Aneignung bleibt. Es ist ein neuer Wahrheitsbegriff, der nichts mehr gemein hat mit dem übernatürlich geoffenbarten Wissen der Dogmatik und nichts mit den rationell beweisbaren Lehrsätzen der natürlichen Theologie. Es ist die Anerkennung des Lebens über der Wissenschaft und der die religiösen Ideen bildenden Phantasie über dem Dogma. Alles Streben nach allgemeingültiger religiöser Erkenntnis muß daher die Variabilität des individuellen religiösen Gedankens in sich aufnehmen und dem Anschluß an die geschichtlichen Grundlagen eine große Beweglichkeit lassen. Damit aber fällt das staatliche Zwangskirchentum dahin, das nur auf Grund des uniformen dogmatischen Wahrheitsbegriffes möglich und nötig ist, und werden die kirchlichen Gemeinschaften vor die Aufgabe gestellt, einen neuen Begriff der »Lehre« zu bilden.

Die Gesinnungsethik des Protestantismus ist nicht minder lange Zeit verhüllt geblieben; teils weil man aus Sorge um die Behauptung der alleinigen Rechtfertigungsgnade die Ethik überhaupt möglichst zurückschob, teils weil das Luthertum mit seiner Fortführung des Beichtinstitutes in die alte Kasuistik zurücklenkte und der Calvinismus in seinem strengen christlich-sozialen Gemeindeausbau das Sittengesetz der Bibel puritanisch zugrunde legen zu müssen glaubte, um nicht im Unbestimmten zu verfließen, teils weil die Ethik statt der Lehre von der Ganzheit des Charakters die Lehre von den guten Werken zu bleiben

fortfuhr, und schließlich weil Himmel und Hölle, Lohn und Strafe im Grunde ihre alte Stellung nicht aufgaben. Aber seit die Kantische Ethik den Gedanken des Luthertums in diesem Punkte in bewußtem Zusammenhange mit dem Sinne der Reformation klassisch und überwältigend formuliert hat, ist die Gesinnungsethik das Wesen aller idealistischen und religiösen Ethik der modernen Welt. Und wenn sie in dieser Formulierung den religiösen Zusammenhang mehrfach zu verlieren drohte, dann ist doch die Gegenwart Gottes im guten Willen und die Läuterung und Erneuerung der Gesinnung durch religiöse Hingebung stets von neuem geltend gemacht worden. Wir dürfen auch darin eine der großen Grundideen des heutigen Protestantismus sehen. Nur dürfen auch hier die neuen Elemente nicht übersehen werden, die in der neuen Form des Gedankens liegen. Die Gesinnungsethik als Entfaltung des im religiösen Gedanken aufgenommenen Lebensprinzips bedeutet eine zwar kämpfende, aber doch kontinuierliche Entwickelung des »guten Prinzips« im Kampfe mit dem »bösen Prinzip«. Erst vor dem Entwickelungsgedanken, der aus Naturwissenschaft und Mathematik herüberdringt, weichen die »guten Werke« zurück. Vor allem aber ist es die »Eschatologie«, die in diesem Zusammenhang eine grundlegende Wandelung erfährt. Auch sie tritt unter den Einfluß des Entwickelungsgedankens und verliert erst damit endgültig die die Gesinnungsethik stets wieder aufhebende Wirkung. In kontinuierlichem Wachstume des Guten und in innerer Verknüpfung der Seligkeit mit dem Maße der Verwirklichung des Guten eröffnet sie den Gedanken an Entwickelungen und Fortbildungen nach dem Leibestode, vor denen die Eschatologie des Himmelslohnes und der Höllenstrafen, der äußerlichen Verknüpfung von weltlichem Wert oder Unwert mit heterogenen Leiden oder Freuden verblaßt. Hier haben Leibniz und Lessing den Ton angegeben, und hiermit verbindet sich der Gedanke der Mehrheit der Welten, unter denen die menschliche Geisterwelt nur eine von vielen ist. Alles das aber bedeutet einen Bruch mit der jüdischen Eschatologie und Apokalyptik und mit dem alten anthropozentrischen Weltbilde, von dem Luthers Biblizismus weit entfernt war.

Am schwierigsten ist die Kontinuität da zu zeigen, wo sie am deutlichsten am Tage zu liegen scheint, bei der Weltoffenheit. Denn mit dieser Weltoffenheit hat es, wie schon angedeutet, im alten Protestantismus doch eine sehr eigentümliche Bewandtnis.

Sie ist nicht etwa eine Anerkennung von Selbstwerten und Selbstzwecken im Weltleben, von einem ethischen Eigenwerte des politischen Lebens, des wissenschaftlichen Wahrheitssinnes, der künstlerischen Schönheitsempfindung. Von alledem ist keine Rede. Die Welt ist ihm, so wie sie ist, eine Folge der Sünde; Staat und Eigentum sind, wie für die alte Kirche, mit ihrer Konsequenz der Macht, der Gewalt und des Rechtszwanges Folgen der Sünde. Die Wissenschaft dient der Theologie und dem praktischen Leben und ist eng gebunden an die Ueberlieferung. Die Kunst ist heilige Kunst in Bild, Gedicht und Musik, die Schönheit der Welt ein verdüsterter Nachglanz der Urvollkommenheit und ein Spiegelbild der göttlichen Vorsehung. Nur aus Gehorsam gegen die göttlichen Ordnungen und Berufe unterwirft sich ihr der Christ und aus Liebe zum Nächsten, mit dem eine irdische Gemeinschaft ohne Teilnahme an diesen Ordnungen nicht möglich ist. Dabei sind die Calvinisten tiefer eingegangen auf die Bewegungen des modernen Lebens in Politik und Wirtschaft, haben dafür aber auch um so strengere Vorsichtsmaßregeln in ihrer puritanischen Gesetzlichkeit gegen die Welt ergriffen. Das mehr dem reaktionären Teile Europas angehörende Luthertum blieb jenen Interessen fremd und predigte mehr Fügung und Ordnung in ein stabiles System von Ständen und Berufen und die Freiheit des religiösen Innenlebens, aber einen inneren Anteil an den Kulturwerten hat es auch seinerseits nicht genommen. Erst die Abschwächung der alles überragenden religiösen Interessen, die Wiedererhebung der natürlichen politischen und wirtschaftlichen Interessen des modernen Staates, das Hereinfluten der erneuerten Renaissancebildung und der wissenschaftlichen Aufklärung hat hier eine tiefgreifende Aenderung hervorgebracht, aber eben damit auch eine gründliche Verschiebung der Interessen. Der rein weltliche souveräne Staat, die rationelle merkantilistische und darum naturgemäße Wirtschaft, vor allem die freie kritische Wissenschaft und eine völlig neue Gestaltung des Lebensgefühls in der Kunst, all das bedeutet nicht bloß eine andere Akzentuierung, sondern überhaupt neue Werte, eine Betonung der weltlichen Interessen um ihrer selbst willen und eine Vergöttlichung und Verklärung der Welt in Kunst und Wissenschaft, die das Gegenteil der alten »innerweltlichen Askese« sind.

Der Protestantismus stand hiermit in der Tat vor der Aufgabe einer völligen Neubildung seiner Ethik. Er ist dabei auch vielfach

von einer völlig andersartigen modernen Kulturethik der Humanität verdrängt worden, die auch dann ihm entgegenstand, wenn sie aus Anschlußbedürfnis oder aus apologetischer Illusion sich protestantisch nannte und auf Luthers Weltfreundlichkeit sich berief. Immerhin besteht aber auch hier die Kontinuität insofern, als die protestantischen Länder von vornherein der Festsetzung dieser modernen Kultur viel geringeren Widerstand boten und auch in ihrer beschränkten Anerkennung des Weltlebens ihr die Anknüpfungspunkte boten, das innere Recht vor dem Gewissen verschafften. Das geschah langsam, Stück für Stück, ohne daß die neuen Konsequenzen gleich hervortraten; es geschah unter dem Rechtstitel, daß die auch vom Protestantismus anerkannten Elemente natürlicher Moral und Gotteserkenntnis nur weiterentwickelt und das von ihm geheiligte weltliche politisch-wirtschaftliche Leben nur zu seiner natürlichen Konsequenz entfaltet werde. Zwar hatte auch der Protestantismus seine große Revolution, die englische; aber diese Revolution war charakteristisch nicht eine solche zugunsten moderner Kulturwerte, sondern lediglich eine solche zur Durchführung des religiösen Individualismus in der Gewissensfreiheit. Mit ihrer Durchführung wurde England wie von selbst zum Herde der modernen Kultur, die von da nach dem protestantischen und katholischen Kontinent hinüberströmte und dem festländischen Protestantismus eine Revolution ersparte. Es ist ein fast unmerklicher Uebergang im Gegensatze zu den schweren inneren Katastrophen der katholischen Länder; und die Unmerklichkeit des Ueberganges ist in der Tat ein Zeichen dafür, daß eine innere Kontinuität aus der »innerweltlichen Askese« zu der Anerkennung des Innerweltlichen überhaupt hinüberleitet. Es bedarf nur des Bruches mit dem Erbsündengedanken und der Durchsetzung der Idee einer durch Sünde und Irrtum emporsteigenden Entwickelung oder Menschheitserziehung, um das Göttliche in Kunst und Wissenschaft, das Natürlich-Notwendige in Staat, Recht und Wirtschaft zu erkennen. Jene Gedanken setzten sich durch von der Wissenschaft und von der Empfindung des Göttlichen in der Welt her und gaben damit der religiösen Weltoffenheit einen neuen Sinn. Dieser neue Sinn ist dann nun freilich vielfach den altprotestantischen Ideen und den christlichen Grundgedanken überhaupt entgegengesetzt; aber er hat doch auch ebenso oft die alten Beziehungen und Zusammenhänge festgehalten, hat bei aller Anerkennung selbstän-

diger ethischer Weltwerte und bei aller Empfindung der Göttlichkeit der Welt doch den letzten und eigentlichen Wert in der aus Kampf und Tat geborenen gotteinigen Persönlichkeit und in der Liebe stets neu durchgesetzt. Gerade die Lehren unserer großen Denker von Lessing und Kant bis Fichte, Schelling und Hegel, die große, durch alle modernen Lebensstellungen hindurchgehende Lebensarbeit Goethes, zeigen uns den Willen solcher Vereinigung. Und so wenig durchgearbeitet gerade diese Aufgabe auch sein mag, so wenig hier gerade eine Einigung der modernen Menschen zu erwarten ist, so bleibt doch auch hier dem Protestantismus eine große Aufgabe in der modernen Welt, die seinem eigensten inneren Wesen entspricht: die Einverleibung der ethischen Selbstwerte des innerweltlichen Lebens in ein letztes Lebensziel, das uns in der Gemeinschaft mit Gott über die Welt und ihre doch nur vorläufigen und relativen Werte erhebt.

Die großen Grundprinzipien sind derart zu ihren modernen Gestaltungen erst in schwerem Kampfe und im Zusammenhange mit dem modernen Leben selbst erhoben worden und behalten unleugbar große Schwierigkeiten und Aufgaben in sich selbst. Aber diese Schwierigkeiten ändern daran nichts, daß in jenen die eigentliche historische Fortwirkung der Religion des Protestantismus liegt und daß in ihrer Fortbildung die Einigung mit den beiden entscheidenden Grundzügen der modernen Welt eingetreten ist, die Einigung mit dem Prinzip des Individualismus, der Autonomie, der Eigenüberzeugung einerseits und die Einigung mit dem Prinzipe der Immanenz des Göttlichen in der Welt, der Selbstwertigkeit der großen Kulturzwecke, des aufsteigenden Werdens durch die relativen Zwecke hindurch im Kampfe mit Sünde und Trägheit in der Richtung auf das vollendete religiöse Lebensziel andererseits. Das moderne religiöse Denken und Leben darf sich auf dieser Bahn angeschlossen fühlen an die Grundkräfte der Reformation . . .

All diese Entwicklungen sind indessen nicht ohne schwere Brüche und Kämpfe aus den Reformationskirchen hervorgegangen und bedeuten ebensoviele Leugnungen heiligster Ueberzeugungen, die von ihnen zu Anfang gelehrt worden sind. Die ganze Theologie des Protestantismus ist seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Verwirrung geraten, indem sie unter die Einwirkungen dieser von ihr selbst mitbewirkten Veränderungen trat. Sie hat einen neuen fremden Stoff in ihren Blutumlauf

aufgenommen und wechselt daher zwischen Stockungen und Fieberkrisen, mag auch der fremde Stoff [ihr im letzten Grunde] doch nicht fremd, sondern aus ihrem eigenen Blute in der Mischung mit neuen Nährmitteln entsprungen und bei der Rückkehr in ihren eigenen Blutumlauf halb als gleichartig eingesogen [und nur] halb als fremdartig ausgestoßen sein. All das aber bedeutet nichts anderes als die oben bezeichnete Ur- und Grundtatsache, daß der Protestantismus ein Uebergangsgebilde ist, ein großartiges und Ehrfurcht gebietendes, in Strömen von Blut bewährtes, aber eben ein Uebergangsgebilde . . .

Freilich, diese Charakterisierung als Uebergangsgebilde gilt nur vom protestantischen Kirchentum, genauer gesagt vom orthodoxen Altprotestantismus. Sie gilt nicht von dem Manne, der den Ausgangspunkt und Sammelpunkt aller dieser Kräfte bildet, von Luther selbst. Wenigstens kann sie von ihm nur sehr viel eingeschränkter gelten. Er ragt ⟨— und das ist sein Unterschied gegen die anderen großen Führer der Reformation, einen Zwingli, Calvin, Butzer oder Schwenckfeld —⟩ in die Region des Zeitlosen und Allgemein-Menschlichen hinein, allerdings nicht durch einen über alles bisher Geschilderte hinausgehenden philosophischen Hintergrund der Lehre oder durch unausgeführte, am Widerstand der Masse scheiternde Ideen, sondern durch die Ursprünglichkeit und Kraft seines religiösen Erlebnisses. Auch hier öffnet sich eine der Urgewalten der europäischen Menschheit oder, besser gesagt, gewinnt die alte Urgewalt der christlichen Lebenswelt eine Einfachheit, Größe und Tiefe des Sinnes, wie sie ihn vorher nicht besessen hat. Es ist, als ob das ganze Spätmittelalter in den Seelen gebohrt und gesucht habe, um in ihm seine Stimme zu erheben; als habe nicht die mittelalterliche Theologie, sondern die Verschmelzung nordisch-germanischer Phantasie und Irrationalität mit dem fernen galiläischen Evangelium und mit der Lebendigkeit paulinischer Heilsgewißheit sich in ihm den Weg an die freie Luft zu ganz persönlicher und hemmungsloser Darstellung gebahnt. Trotz seiner Verbindung mit der neuen Bibelphilologie so antihumanistisch und antiklassisch als möglich und zugleich doch nicht mönchisch kulturindifferent und weltflüchtig oder urchristlich eschatologisch hat er die herzlichste, kindlichste, gewaltigste Innerlichkeit des Gottvertrauens und Vollkommenheitsdranges mit der nüchternsten, klarsten und illu-

sionslosesten Welterfassung verbunden, ohne Sprung und Unwahrheit in beiden Welten wahrhaft gelebt und in religiösen Gedanken wie künstlerischer Sprach- und Phantasiegewalt eine in aller Doppelheit einheitliche Seelenwelt ausgesprochen, die keine lediglich christliche Theologie erschöpft und die keine glatte Logik rationalisiert.

Seine Größe ist wie bei allen ganz Großen die Macht, Tiefe, Einfachheit und Fruchtbarkeit des Erlebnisses und der rein sachlich sich aufopfernde Heroismus in der Vertretung und Fruchtbarmachung dieses Erlebnisses. Aber was nun dieses Urerlebnis selbst gewesen sei, das ist dem modernen Menschen nur sehr schwer klar zu machen, obwohl er durch Vermittlung seiner Dichter und Denker und durch die Erziehung und mittelbare Wirkung der Kirche zum guten Teil von den Kräften dieses Urerlebnisses zehrt. Luther hat es nicht bloß nach der Form, sondern nach dem innersten Kern der Sache in der Kategorie des Wunders erlebt, empfunden und ausgesprochen, und es bedarf für den modernen Menschen daher erst der Uebersetzung in die Sprache der Psychologie oder genauer gesagt aus der Sprache der Wunderpsychologie in die der modernen immanenten Psychologie. Das ist ja gerade die Eigentümlichkeit des Mittelalters, daß es die christliche Wunderwelt zusammengezogen und aufgegipfelt hat in dem inneren psychologischen Wunder der Rechtfertigung oder Heilserlangung. Die alte Kirche hatte in den bunten, Aeußerlichstes und Innerlichstes mischenden Wundern der Bibel, der Heiligen, der Weltschöpfung, Menschwerdung, Kirchenautorität und Wiederkunft gelebt und betrachtete in ihren edelsten Geistern diese Wunder als Beglaubigung, Bekräftigung und Festlegung eines an und für sich auch dem Denken — das heißt: den natürlich psychologischen Vorgängen — erreichbaren spiritualistischen Lebenszieles. Die mittelalterliche Kirche hat dagegen gerade den ethisch-religiösen Kern gegenwärtiger Frömmigkeit und Vollkommenheit zum eigentlichen und einfachen Hauptwunder gemacht und dies psychologische Wunder mit den äußeren und magischen Wundern der Sakramente und der Kirche aufs allerengste verbunden. So galt es für jeden Gläubigen, über die Schwelle dieses halb psychologischen, halb physischen Wunders mit Hilfe der Kirche in das Reich des Seelenheiles einzutreten und diesen Eintritt nach jedem Verlust wiederholen zu können. Von da aus ist es auch Luthers Anliegen gewesen, dieses einheit-

liche und zentrale innere Wunder voll zu erfassen und zu erleben und durch es zu einem absoluten unerschütterlichen Besitz des Heiles als eines Ganzen zu gelangen. Und zwar empfand er die katholische Heilserfassung immer noch als etwas Gebrochenes und Bedingtes, das zu der eigentlich ersehnten Ganzheit in seiner Vermischung mit vorbereitender Selbsttätigkeit sakramentaler Wundereingießung und mühsamer Bewährung nicht kommen konnte. Das ist seine eigentliche einfache Größe, daß er, mit Annäherungen und Relativitäten unzufrieden, in diesen stets nur die Heilsferne empfand und das Heil schlechthin und absolut in diesem Wunder haben wollte als Trost gegen die unüberwindliche Sündhaftigkeit und als Kraftquelle grundsätzlicher innerer Güte.

Wie er dazu in innerem Werden gekommen ist, kann man nur ahnen. Die üblichen polemischen, apologetischen und erbaulichen Legenden über seine Jugendgeschichte sind heute zerstört; die Entwickelung zu seinem entscheidenden Grunderlebnis biographisch erforschen zu wollen, hat man heute aufgegeben. Wir wissen, daß seine Jugend, wie die aller genialen Menschen, von schweren, dumpfen, inneren Krisen erfüllt war. Der moderne Mensch spielt in solchen Fällen mit dem Selbstmord, der mittelalterliche mit dem Kloster. Und Luther spielte nicht, sondern machte Ernst mit dem Kloster. Daraus dürfen wir schließen, daß jene Krisen mit dem großen psychologischen Wunder des Mittelalters vor allem beschäftigt waren und daß er vom Kloster deren Lösung erhoffte oder doch in ihm erstrebte. Hier stand er vor den Anweisungen seines Ordens und seiner Kirche, deren Lehre ihn in ihrer damaligen, spätmittelalterlichen occamistischen Fassung umgab und erfüllte: äußerste Anstrengung des guten Willens und Tun guter Werke als Vorbereitung auf das absolute irrationale Wunder der Sakramente, äußerste Anspannung der natürlichen Kräfte und völliges Verlassen auf das übernatürliche Wunder, wobei das begriffliche Verhältnis dieser beiden Welten völlig dunkel, ein unlösbares Problem, blieb. Ein an moderne Skepsis erinnernder Phänomenalismus stand hier neben einem massiven Wunder- und Autoritätsglauben, der bei solcher Philosophie zwar freie Luft, aber weder in ihr noch irgendwo sonst einen festen inneren Halt hatte. Tausende hat das nicht angefochten; aber dieser Mensch hat vermöge seiner ursprünglichen Wesensart in den Vorbereitungen und Selbstdispositionen des guten Willens nur die Fortdauer und Unüberwindlichkeit des

Bösen und der Selbstigkeit oder, wie man damals sagte, der Konkupiszenz empfunden, hat im bloßen Wunder des Sakramentes die wahre und dauernde Wirkung nicht verspürt und in dem unversöhnlichen Gegensatz der natürlichen und übernatürlichen Welt sich wund gerieben. Sein Radikalismus wollte die übernatürliche Welt absolut und sicher in sich hineinziehen und vertrug die Kompromisse, Uebergänge und Abstufungen nicht. In jenem Negativen, der fortdauernden Sündenempfindung, dem Nicht-Verfangen der sakramentalen Kräfte, dem Grauen vor solchem Zwiespalt, und in diesem Positiven, dem Radikalismus eines absoluten Heilsverlangens, lag seine Größe und sein eigentlichstes Urerlebnis, das innerste Wesen dieses Menschen, das darum thomistischen, die Gegensätze rational glättenden Theologen wie Denifle als Uebermaß der Begierlichkeit und als nie zu befriedigender Hochmut erscheint. Beides zusammen trug, da es echte und nicht problematische Empfindungen waren, seine Lösung in sich, und es kommt wenig auf die Versuche der Biographen und Exegeten an, die Stufen und Mittel dieser Lösung ausfindig zu machen. Eine Zeitlang tröstete er sich mit der reinen Tatsache der Zusicherung der Sündenvergebung in der Schrift, an die man sich ohne Grübeln halten solle, und von da aus gewann er sein wundervolles und einzigartiges Lebensverhältnis zu dem Buche, das er dann in sein heroisches Deutsch übertragen und zum Quellpunkt deutscher Sprache machen sollte. Dazu kam der Trost der spätmittelalterlichen, unspekulativen Mystik eines Tauler und verwandter Geister, die jenes psychologische Wunder bereits gegen Sakrament und Selbstdisposition zu einer erlebnishaften praktischen, allen zugänglichen Gewißheit psychologisiert hatten, ohne die ursprünglichen neuplatonischen Hintergründe einer solchen echten Psychologisierung dabei sichtbar werden zu lassen. Er hat die phänomenalistische Philosophie seiner Lehrer auf sich beruhen lassen, froh durch sie von allem spekulativen Rationalismus und von dessen unvermeidlichem Vernunftvertrauen befreit zu sein, und hat ihrem rohen und groben Wunder einen festen Halt in den Erlebnissen der Seele geschaffen, die er als das einzige und wahre Wunder deutete.

Man wird annehmen dürfen, daß aus alledem zusammen wie die reife Frucht sein endgültiges Haupterlebnis entsprungen ist, dem er die berühmte Formel »Gerechtigkeit aus Glauben« im Anschluß an ein Pauluswort gegeben hat.* Das heißt nichts anderes,

als daß die vertrauende Hingebung an Gottes sündenvergebende Gnadengesinnung den Ausgangspunkt, den Kern und Stern, bilden müsse, der eine bedingungslose absolute Gewißheit des Heils gewährt und zugrunde legt, trotz immer fortdauernder Sünde, und daß in dieser Gewißheit die fortschreitende Kraft zu allem Guten und Starken liege, ohne daß die Gewißheit selber wieder von diesen Leistungen abhängig würde. Das eigentliche Wunder ist nichts anderes als der Glaube, das heißt die Gewißwerdung über Gottes Gnade gegen den sündigen Menschen, und in dieser Gewißheit liegen alle Kräfte des Guten. Der Glaube schafft die Gesamtqualität eines neuen Menschen, einer grundsätzlich neuen Lebenseinstellung, die vom eigenen Selbst weg zu Gott hinführt, und in dieser Gesamtqualität ist sozusagen stellvertretend die Einheit eines neuen Wesens ausgegossen über die Fortdauer aller Unkraft und Ungöttlichkeit, damit die Quelle einer unversieglichen und stets sich erneuernden Kraft und Freudigkeit eröffnet. Der neue Mensch schafft gute Werke, nicht gute Werke machen den guten Menschen. Seligkeit und Gewißheit sind Ursprung, nicht Folge aller sittlichen Leistung, und Lust und Liebe sind die Fittiche zu guten Taten. Bleibt die Hauptfrage, wie man zu dieser Gewißwerdung komme. Sie muß so beantwortet werden, daß sie in keiner Weise als eigenes, durch Denken oder Tun erwirktes Werk des Menschen und daß auch ihre psychologische Voraussetzung, die vom eigen Selbst und seinem Selbstverlaß weg zu Gott hintreibende Sündenerkenntnis, nicht als eigenes Gemächte erscheine. Das ist nur möglich, wenn beides, Buße und Glaube, Sündenerkenntnis und Gnadengewißheit, ein absolutes Wunder, das eigene Werk Gottes an der Seele durch die Schrift in aller Ausschließlichkeit ist. Das ist nichts anderes als die Erwählung, ein völlig irrationales Wunder ohne Ansehen der Person und Würdigkeit. Das große radikale Wunder steht so am Anfang als die Quelle alles Tuns, steht nicht wie bei seinen Lehrern in der Hauptsache am Ende als die Krönung des vorausgehenden Tuns. Gott wirkt beides durch das Evangelium, die wahre auf den Glauben hintreibende Reue und die die Reue überwindende Gewißheit, und dieses ganze Wunder ist durch die religiöse zugleich ganz von selbst die ethische Erneuerung. Hatte das Mittelalter mit seinen Mitteln dieses Wunder psychologisch und erkenntnistheoretisch zu behandeln versucht und seine bunten Elemente, das Verhältnis von Gott und Mensch, Vernunft

und Offenbarung, sittlicher Verantwortung und übernatürlicher Gnadenhilfe, Selbstbereitung und Sakramentsempfang, Freiheit und Sakramentswunder, Zeit und Ewigkeit, kunstreich zu bestimmen versucht, so verschwindet hier alles wieder im Wunder selbst, das nichts anderes ist als das unmittelbare Erlebnis der erneuernden Gottesgnade am Schriftwort, und Luther selbst weiß zur Begründung nichts anderes zu nennen als immer wieder dieses Erlebnis und seinen reinen Wundercharakter. Das ist nun freilich ein völlig inneres, ein nun wirklich rein psychologisches Wunder, das nicht bloß Vorbereitung und Mitwirkung, sondern auch jede Sakramentsmagie und jede intellektualistische Apologetik ausgestoßen hat. Aus der Schrift, mittelbar oder unmittelbar, entspringt in Reue und Gnadengewißheit der gotterregte neue Geist, der mitten in Sünde und Endlichkeit ein göttliches Reich aufrichtet. Das Heil und die Vollkommenheit sind nicht Selbstdisposition, sakramentales Gnadenwunder und sündlose Vollkommenheit, sondern die Gottesgewißheit gerade des sündigen und in alle Gräuel einer sündhaften Welt der Leidenschaften und der Gewalt verflochtenen Menschen. Das Heil ist in der Welt und doch nicht von der Welt, die Seligkeit der Anfang und nicht das Ende, die sittliche Güte nicht eine möglichst zu steigernde Vielzahl der Werke, sondern die Einheit des gottgewirkten Charakters inmitten aller Spaltungen, Trübungen und Brechungen. Das ist allerdings nicht mehr katholisch, ist nicht mehr mittelalterliche Wunderpsychologie, sondern allgemein menschlich, rein innerlich und persönlich.

Aus diesem Kernpunkt ergeben sich die weiteren Ausstrahlungen Lutherischer Religiosität und Ethik. Er hat, ein unendlich konservativer Revolutionär, die Folgerungen zäh, langsam und gründlich, wenn auch nicht ohne erhebliche Schwankungen im einzelnen, gezogen. Die erste Folge ist die neue Idee der religiösen Gemeinschaft oder, wie man damals sagte, der Kirche. Luther ist nicht der radikale religiöse Individualist der persönlichen Gewissensüberzeugung, als den ihn die Modernen gern feiern, wenn sie etwas Gutes von ihm sagen wollen. Gewiß ist sein Erlebnis etwas rein Persönliches und soll es das auch bei allen anderen sein. Aber die persönliche innere Gewißwerdung geht aus von der Schrift, sei es unmittelbar aus der Lesung der Schrift oder indem die Schriftwahrheit in Wort oder Tat des Mitchristen uns begegnet. Dadurch aber hängt die subjektive Gewißwerdung

an einem objektiven Mittel, das die ganze Geschichte und die ganze christliche Gemeinschaft in sich trägt und sie wieder aus sich herauswirkt. Die Schrift ist die Zusammenziehung der Offenbarungsgeschichte in ein dauerndes Symbol, ist dadurch gerade im äußeren Wort der Geist oder Christus selbst. Sie ist als die Erzeugerin und Nährerin der christlichen Gemeinde durch ihre zeugende Kraft der Entstehungs- und Vereinigungspunkt aller Christen, in dem alle von ihr Wiedergeborenen sich treffen als in dem gemeinsamen Mittelpunkt und dem Bande der Gemeinschaft. Sie ist als die Bildnerin des religiösen Geistes in jedem Christen sein göttliches Geheimnis und vermittelt bei jedem Zusammentreffen von Christen die gemeinsame Sphäre, in der sie leben, so daß durch die aus ihr gewonnene Gewißheit einer dem anderen ein Christus werden kann und alle sich erkennen als Glieder des Einen, von der Schrift gezeugten Christusleibes. Sie ist die Stifterin eines unsichtbaren Reiches, das aus ihr geboren, von ihr vermittelt, von ihr zusammengehalten ist, und auch der Einsamste, der nur die Schrift hat, gehört durch sie diesem Reiche an. Auch im scheinbar völlig vereinzelten Bekenntnis gegenüber aller Welt steht nicht das einzelne Ich, sondern der überindividuelle historische Geistes- und Lebenszusammenhang, der gerade zufällig nur in ihm lebendig ist, der Welt gegenüber; und bei jeder Begegnung erkennen sich die Kinder der Schrift als die Kinder der gemeinsamen Mutter. Sie brauchen die Gemeinschaft gar nicht erst zu machen und zu organisieren, es sei denn für den äußeren Kultus und für die Erweckung der Stumpfen und Glaubenslosen; sie finden sich schon selber mit ihrem eigenen Wachwerden in ihr vor und glauben durch sie und in ihr. Die religiöse Gemeinschaft ist darum unsichtbar, und sichtbar nur im Schriftwort, mittelbar oder unmittelbar, und in dem Sakrament, das nur eine besonders intensive Form der Darbietung des Schriftwortes ist. Und auch an diesen sichtbaren Merkmalen erkennt sie nur der Glaube, der gewiß ist, daß Gottes Wort nicht leer zurückkommen kann, das heißt wirksam werden muß. Darum kann alle äußere Ordnung der Predigt menschlichem Ermessen überlassen und können Papst und Bischöfe ertragen werden, wenn sie nichts als menschliche, bestellte Prediger des Schriftwortes sein wollen. Deshalb kann in Wahrheit jeder des anderen Priester sein und gilt das Priestertum aller Gläubigen, weil jeder dem anderen ein Spiegel des Gotteswortes werden kann; und die Bestellung besonderer

amtlicher Spiegel des Schriftwortes ist nur durch das Bedürfnis der Ordnung und Pflege veranlaßt. An sich ist der stärkste Träger schriftgewirkter innerer Erlebnisse der beste Prediger und Leiter des Kultus, welcher letztere ja nichts anderes mehr sein kann als gemeinsames Gebet und gemeinsame Erbauung aus der Schrift. Dabei ist der Glaube Luthers gewiß, daß die innere Ueberzeugungskraft der Schrift überall einhellig dieselbe Gewißheit wirken wird, und denkt er bei der Schrift nicht an den Buchstaben und an die Lehre, sondern an ihren alleinigen Mittelpunkt, den seelischen Eindruck vom Leben und Tod Christi. Daher kann aller Glaube freigegeben und auf jede Gewalt verzichtet werden. Das Wort Gottes wird durch sich selber wirken und bedarf der Menschen nicht. Auch bedarf es keiner äußeren Macht und Herrlichkeit für die christliche Gemeinschaft. Leiden und innerlich Ueberwinden ist das Los des Christen in der Welt und so auch der Gemeinschaft der Christen, der Kirche.

Aus der Gleichartigkeit der Erlebnisse innerhalb eines vom selben Geist erfüllten Lebenskreises erklärt sich auch die Eigentümlichkeit von Luthers Ethik, die Ausschließung des Mönchtums, die Stellung der gleichen sittlichen Forderung an alle und die Verinnerlichung der christlichen Ueberweltlichkeit zu einer innerhalb des weltlichen Berufes zu vollziehenden Selbstverleugnung und Liebeshingabe. Es ist die naturgemäße Folge der Psychologisierung und Verinnerlichung des religiösen Grunderlebnisses und Grundwertes. Im Katholizismus hatte die Scheidung der wunderhaften Sphäre des Klerikers, der zum Wunder strebenden Sphäre des Mönchtums und des am Wunder nur mittelbar beteiligten Weltchristen eine verschiedene Art der Vollkommenheit für verschiedene Gruppen mit sich gebracht und insbesondere die radikale Christlichkeit des Mönches neben die nur relative und kompromißhafte des Weltchristen gesetzt. Das physische Wunder kann wie alles Physische zerteilt und in verschiedenen Graden zugemessen werden, und diese Zerteilung und Gradabstufung des physischen Wunders verband sich mit der aus der alten Kirche ererbten arglosen und selbstverständlichen Anerkennung verschiedener Stufen der Verdienste und sittlichen Leistungen. Ueberall, wo das physische Wunder psychologisiert und verinnerlicht wird wie bei den Mystikern und vor allem den Frommen der devotio moderna, den Brüdern vom gemeinsamen Leben und verwandten Geistern, ja schon beim heiligen Bernhard

und heiligen Franz, zerschmolzen diese Abstufungen und Gegensätze, sei es, daß das mönchische Ideal in die Laienwelt oder daß das Laienleben in das mönchische Ideal hineingetragen wird. War in Luthers Erlebnis die Psychologisierung auf die Spitze getrieben, so sind bei ihm auch die verschiedenen Verdienst- und Lebensstufen, die besondere Sittlichkeit des Mönches und des Klerikers endgültig verschwunden. Nicht die Gemeinsamkeit der sittlichen Vernunft wie später bei Kant, sondern die Unüberwindlichkeit der Sünde bei allen und die gleiche Gnadenbedürftigkeit aller bewirkt die Einheitlichkeit der Ethik, die eben dadurch nicht zum allgemeinen Vernunftgesetz wird, sondern Raum behält für die zarteste Individualisierung. Aus der gleichen Begründung folgt, daß der Inhalt dieser ethischen Forderung gerade nicht eine Ethik der Welt- und Lebensbejahung schlechthin ist, sondern den alten asketischen Geist des Leidens und Duldens, der Selbstverleugnung und des Liebesopfers, der Demut und der Hingebung zur Seele des Weltlebens und der Berufsarbeit macht. Nur um der Notdurft und der Liebe willen wirkt der Christ in der Welt und unterzieht er sich den bestehenden Formen eines Berufs- und Arbeitskosmos, aber innerlich scheidet er sich immer wieder von diesen Verflechtungen in die Welt. Als Person, das heißt als Christ leidet, duldet, liebt und vergibt er im Geist und Sinn der Bergpredigt; als Träger von Amt und Beruf erwirbt, verkauft, herrscht, kriegt, straft, züchtigt, dient und arbeitet er. Der Christ ist in Gott ein Herr aller Dinge, ihnen überlegen und von ihnen ungefesselt, durch die Liebe ist er ein Knecht aller Dinge und unterzieht er sich allen Pflichten und Mühen des Berufes in der Welt. Und in all dieser Trennung und Scheidung ist er keine problematische Natur, sondern ein fröhliches und getrostes Kind Gottes, das Welt und Leben in seiner Doppelheit hinnimmt, weil Gott es so geordnet hat und von der Welt der Sünde nichts anderes zu erwarten ist. Von hier aus konnte Luther, in den Tagen seiner Hoffnung über sich selbst hinausgehoben, die ethische Reform der gesamten deutschen Nation in unvergeßlichen Schriften fordern und feiern; und von da aus konnte er in den Tagen seiner Resignation, wie sie keinem Genie erspart bleiben, sich des lieben jüngsten Tages getrösten, der von allen groben Hansen und allem Unverstand des Herrn Omnes, von allem Elend einer Welt, die sich nicht helfen lassen und Gottes Gnade nicht leiden will, befreit. *

Damit stoßen wir auf eine letzte wichtige Eigentümlichkeit, die Doppelseitigkeit aller lutherischen Grundgedanken. Wie sein Erlebnis ein doppeltes ist, Buße und Glaubenstrost, und beides vom gleichen Gott innerlich gewirkt ist, so haben alle seine Hauptbegriffe vom Heil, vom sittlichen Ideal, von der Erwählung und schließlich von Gott selbst ein Doppelgesicht, das überhaupt erst in seiner Doppelheit ein Ganzes ist. Das hat er selber später abgeschwächt und hat vor allem die spätere Theologie seiner Kirche unter den glättenden Einwirkungen eines zopfigen Humanismus und einer wieder scholastisch-rationalisierenden Theologie vollends verwischt. Aber beim jungen Luther zittert die Doppelheit des Erlebnisses noch nach in allen Begriffen. Das Heil selbst ist ja die Gnadengewißheit gerade bei fortdauernder und unüberwindlicher Sündhaftigkeit oder Selbstigkeit und Ichsucht. Das ist die bewußte Paradoxie seines Glaubens. Daher ist auch das Evangelium oder die Schrift beides zugleich, Predigt des Gesetzes und Predigt der Gnade. Daher ist die Bekehrung oder Heilsgewinnung täglich Buße und Glaube, Sündenschmerz und Gottestrost zugleich. Daher ist die sittliche Erneuerung eine neue fortschreitende Grundstellung des Herzens und eine verbleibende, schmerzenvolle Nichtigkeit und Sündhaftigkeit zugleich. Daher ist das Erlebnis der Gewißwerdung des Glaubens ein bestimmter und alles entscheidender seelischer Vorgang und haftet er doch an keinem aufweisbaren Zeitpunkt, sondern steckt in dem Ganzen der vielfach gebrochenen Lebensbewegung selbst. Daher ist die Sündenvergebung eine Befreiung vom Gerichts- und Schuldgefühl und doch zugleich eine reale Wiedergeburt, Neuschöpfung und immer höher strebende Vollendung. Daher ist schon das Suchen Gottes ein Haben Gottes und jedes Haben ein tieferes Suchen. Daher spielt das christliche Leben in zwei Sphären, in der der Person und des Berufes, in der ersteren selig, herrschend, frei auf Grund vollkommener Demut und Gottergebung, in der zweiten dienend, arbeitend, weltgebunden und in Nöte und Händel, Verworrenheiten und Klugheiten der Welt verhaftet, die niemals aufhören werden und die der Christ sowohl mitmachen als überwinden muß. Sowohl im Reich der Gnade und der Liebe als im Reiche des natürlichen Sittengesetzes, das in der sündigen Menschheit Recht und Gewalt und Disziplin bedeutet, ist er gleichzeitig Bürger, und beide Bürgerschaften vereinigt er in seiner Liebespflicht, die ihn im Reich des Geistes alle Gläubigen

als Brüder und im Reiche des Berufs alle Mitbürger als auf seine Berufsarbeit mit angewiesen zeigt. Der Christ kann Henker sein im Beruf und aus Liebe das Gericht vollstrecken. Er kann Soldat sein aus Beruf und Fürstenpflicht und aus Liebe morden. Vor solchen Paradoxien schreckt Luther nicht zurück. Vor allem aber trennen und einigen sich ihm im Gottesgedanken beide Seiten seines Empfindens. Gott ist in der Vernunft und Philosophie, im Gesetz und der Vorsehung der strenge, vernunftgemäße Richter, der das Allerschwerste, die volle Hingebung der Liebe verlangt und der an das Allerinnerste, die Verantwortlichkeit der Gesamtperson, sich wendet. Derselbe Gott aber ist im Evangelium der Spender der sündenvergebenden Gnade, der Erwecker des seligen und guten neuen Lebens, der alles von sich aus schafft und dem endlichen Willen mit jeder Eigenkraft auch jede Unsicherheit über die eigenen Kräfte nimmt. Daher ist auch die Erwählung schließlich eine doppelte, eine Erwählung der einen zur bloßen Vernichtung durch die göttliche Heiligkeit, der andern zur innern Beseligung durch die göttliche Güte. Die Welt außer Christo und die Welt in Christo ebenso wie Gott außer Christus und Gott in Christus sind vollkommene Gegensätze, die sich aufheben und die doch erst beide zusammen das Erlebnis der Gnadenseligkeit in allem Sündenschmerz ermöglichen. Dem Thomisten mit seiner spekulativen Stufenordnung des Verhältnisses von Natur und Uebernatur wäre eine solche Empfindung unmöglich gewesen, nur der Occamist konnte solche Worte aussprechen; aber sie stammen nicht aus dem Occamismus, sondern aus Luthers Wesen, das einen völlig illusionslosen Realismus mit dem Ueberschwang zartester Innerlichkeit, eine absolute Gottesgewißheit mit dem erst zu erreichenden Ziel der Gotteinigkeit, eine radikale sittliche Forderung mit der Gewißheit gottgeschenkten Lebens verbindet.*

Moderne Psychologisierung würde freilich dabei nicht stehen bleiben. Sie würde vielmehr — in diesem Falle freilich eine stark mit Metaphysik gesättigte Psychologie, wie denn eine andere für die tiefere Erfassung religiöser Dinge überhaupt nicht möglich ist — gerade diese Doppelheit auflösen in eine im Grunde einheitliche Bewegung des göttlichen Geistes im menschlichen, wo jener, vom lebendigen geschichtlichen Eindruck der Ueberlieferung oder Umgebung ausstrahlend, vermöge seiner inneren Dialektik sich zunächst in der Verzehrung der endlichen Selbstheit und Selbst-

gerechtigkeit offenbart, um dadurch die Seele sich selber anzueignen, sie mit seinen Kräften zu erfüllen und in der gottgewirkten Freiheit des Geistes der bloßen Natur und Endlichkeit zu Kampf und Sieg gegenüberzustellen. Man würde dadurch zu Gedanken kommen, wie sie Fichte in seiner »Anweisung zum seligen Leben« später ausgesprochen hat und wie ihnen der Meister Eckart schon vor Luther mit einer freilich stark neuplatonisch gebundenen Spekulation bereits präludiert hatte. Die noch immer recht mönchische Demut Luthers würde dann zur Kraft aus Gott und die noch immer recht patriarchalisch gebundene Nächstenliebe würde dann zum freien Dienst im Reich des Geistes.

[In der Tat läßt sich denn nun auch] leicht erkennen, daß jene vier großen neuen Prinzipien Luthers — die der Glaubens- und Erkenntnisreligion, des religiösen Individualismus, der Gesinnungsethik und der Weltoffenheit — [wirklich] ihre gemeinsame Wurzel finden in einem neuen eigentümlichen Gottesgedanken. Mußten aber schon diese vier Grundprinzipien sehr tief herausgeholt werden aus den unausgesprochenen Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten und sind sie bei Luther mit vielen andersartigen Gedanken verbunden, so ist diese gemeinsame Wurzel selbst noch tiefer und unter der Oberfläche seiner Gedanken und Formeln verborgen und von ihm selbst niemals auch nur soweit bestimmt und erkannt worden wie bei den genannten vier Prinzipien. . . Nur von Fall zu Fall arbeitet sich der neue Gottesgedanke durch, nur in einzelnen Blitzen entladet er sich, nur als die treibende geistige Grundkraft des Ganzen klärt er sich mit jedem Fortschreiten. Aber niemals erscheint er als ein bewußtes neues Prinzip.

Seinen Gottesgedanken glaubte Luther mit den Gegnern gemeinsam zu haben und nur über das »Wie?« des Kommens zu Gott glaubte er mit ihnen uneinig zu sein. In Wahrheit aber entsprach sein neues »Wie?« auch einem neuen »Was?«, geradeso wie der alte Weg auch einem ihm entsprechenden und gemäßen Ziele entsprach. Das Neue seines Gottesgedankens kommt daher immer nur indirekt als Voraussetzung seines neuen Weges zum Heile zum Vorschein. Wenn ein neuer Weg zur Vereinigung von Gott und Mensch gesucht und gefunden wird, so muß auch Gegensatz und Verhältnis von Gott und Mensch in neuer Weise empfunden sein. Wenn die Religion und die Erlösung in Gedanken von Gott gefunden wird, dann muß auch der Gedanke

von Gott ein neuer sein. Wie Veränderungen im Zentrum sich oft in Symptomen an ganz entlegenen Stellen zeigen, so kann man diese Veränderung an zwei Lehren peripherischer Art erkennen, in der Lehre vom Urstand und in der Lehre vom Gesetz.

Die katholische Urstandslehre hatte die natürliche Vollkommenheit der Ureltern behauptet und mit ihr eine Vollendung aller natürlichen und kreatürlichen Kräfte in Tugend und Gotteserkenntnis. Aber zu einer wirklichen Gnadenverbindung mit Gott genügte die natürliche Vollkommenheit auch damals nicht, sondern es mußte zu diesem Zwecke noch ein übernatürliches Gnadengeschenk der Erhebung der Kreatur über die »konnaturalen« Grenzen und Fähigkeiten hinzukommen. Auch schon im Ur- und Vollkommenheitsstande mußte die Uebernatur, die gnadenweise Eingießung der eigentlichen, über das Maß der Kreatur hinausgehenden Gottesgemeinschaft zur vollkommenen Natur, die *similitudo Dei* zur *imago Dei* hinzukommen, eine Art Sakramentswunder des Urstandes, nur von Gott unmittelbar ohne Priester zuerteilt. Der Sündenfall ist der Verlust jenes besonderen Gnadengeschenkes der Uebernatur und erst dadurch vermittelt die Zerstörung auch der natürlichen Vollkommenheit, deren sinnliche und geistige Bestandteile sich nun leichter voneinander trennen und in Gegensatz geraten. Darum muß dann die Erlösungsanstalt der Kirche das Doppelte bringen, die Heilung der Sündenschuld und die Wiedereingießung des Wunders der Uebernatur. Demgegenüber lehrt Luther, daß im Urstand ein solches besonderes Gnadengeschenk nicht nötig gewesen sei, daß zwischen *imago* und *similitudo* nicht zu unterscheiden sei, weil schon innerhalb der Grenzen der natürlichen Vollkommenheit die Gottesgemeinschaft gelegen habe. Deshalb ist auch die Erbsünde eine Verkehrung der inneren Natur des Menschen, das heißt eine Aufhebung der zu seinem Wesen gehörenden Gottesbeziehung, und ist die Erlösung nur die Wiedergewinnung der zu Wesen und Natur des Menschen gehörenden Gotteserkenntnis ohne Gnadeneinflößung der Uebernatur.

So scholastisch diese Lehren scheinen, so sehr enthalten sie einen tiefen Sinn. Sie bedeuten, daß für Luthers Gottesidee der Glaube an Gott zum Wesen des Menschen gehört und daß eine besondere Uebernatur zur überkreatürlichen Verbindung mit Gott gar nicht nötig ist. Die Gnade ist kein außerwesentliches

Geschenk, das an sich dem Menschen auch fehlen könnte, aber durch besondere Gnadenwillkür hinzugefügt wird, sondern die Gnade gehört zur natürlichen und normalen Beziehung des Menschen auf Gott. Das Wesensverhältnis von Gott und Kreatur ist von Hause aus eine innere Lebenseinheit der die endliche Kreatur zu sich erhebenden und für sich heiligenden göttlichen Gnade, keine Willkür, sondern Wesen, keine Uebernatur, sondern wesenhaft zur Verwirklichung bestimmte Natur des Menschen. Eine innere Lebenseinheit Gottes und der Kreatur und eine naturgemäße Werdebestimmtheit des Menschen zum Reifen für die Gottesgemeinschaft tut sich uns hier auf, die allen modernen Gedanken von der Immanenz der Kreatur in Gott verwandt ist und das Werden der Kreatur durch die Sünde hindurch zur ethischen Willens- und Lebenseinheit mit Gott andeutet. Die Beschreibung dieses Ideals als am Anfang fertig im Urstand verwirklicht und die Beschreibung des zu überwindenden Gegensatzes als Fall aus dem Urstand ist nur die mythische Form für den Begriff des Ideals und seines zu überwindenden Gegensatzes.

Aehnlich steht es mit der zweiten Lehre vom Gesetz. Hier lehrt Luther das Gesetz bald als die zerstörende und zermalmende Macht betrachten, die den Sünder in die Höllenangst jagt und ihn bei der Unmöglichkeit der Erfüllung zum Vertrauen auf die Gnade ohne des Gesetzes Werke hinweist. Das Gesetz in diesem Sinne scheint oft der Inbegriff der natürlichen Weltordnung und treibt eben damit den Menschen über die natürliche Ordnung hinaus in die Arme der Gnade. Allein das ist im Grunde nur die alte apologetische Lehre seit Paulus und den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, daß das außerchristliche natürliche Erkennen vom Gesetze beherrscht sei, von dem israelitischen des Dekalogs und von dem damit identischen des natürlichen Gewissens, und daß dann eben um der Unerfüllbarkeit dieses Gesetzes willen die Gnade eintrete. Diese alte Apologetik hat sich auch Luther angeeignet und damit die natürliche außerchristliche Gotteserkenntnis teils anerkannt, teils in ihre Grenzen der Wirkung der Reue und Verzweiflung eingeschränkt, wodurch sie zur Folie des Evangeliums wird. Allein im Grunde erkennt hier Luther, daß diese natürliche Gesetzeserkenntnis nur eine Fiktion und Selbsttäuschung des gottentfremdeten und mißtrauischen und rebellischen Menschen ist. Das wahre göttliche Gesetz ist im

Evangelium offenbar und geht nicht auf gesetzliche Forderungen mit Lohn und Strafe und hat auch nicht die Absicht der Bewirkung der Verzweiflung, sondern es gebietet freie Liebe, inneren Herzensdrang des Guten, wesensnotwendige Gottesliebe ohne Lohn und ohne Strafe; es gibt die Kraft, zu verwirklichen, was es gebietet durch die in seiner Erkenntnis enthaltene Gottesgemeinschaft. Das heißt nun aber wiederum in scholastischer Hülle nur, daß die Gesetzesordnung überhaupt nicht Gottes Wesen ist, daß sie nicht den Unterbau der Erlösung bildet und die natürliche Voraussetzung der Offenbarung, sondern daß sie vielmehr ein Werk menschlichen Wahns, menschlicher Selbstgerechtigkeit, menschlichen Trotzes und menschlicher Angst ist. Die wahre Ordnung zwischen Gott und Mensch ist von Hause aus die Gnadenordnung, die nur die Freiheit des von Gott erfüllten Menschen und die innere Notwendigkeit des Guten kennt und die nur durch die Sünde hindurch mit ihrer Erkenntnis der menschlichen Schranken und der kreatürlichen Selbstsucht im Menschen Platz greifen kann. Auch hier ist die Gnadenordnung das Normale, das was sein soll; und da diese Gnade nur in der von Gott bewirkten Erkenntnis Gottes mit allen Wirkungen der Freiheit und des Guten besteht, so ist die Erlösung ein Hindurchdringen der Erkenntnis zur Gnadenordnung als der eigentlichen Weltordnung Gottes.

Das ist auch der Sinn der bekannten Verwerfung der natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis bei Luther. Es ist nicht eine Vorausnahme neukantischer Apologetik und Antimetaphysik, sondern die Abneigung gegen die Gipfelung der natürlichen Theologie im Gesetzesbegriff; der Wahn der Vernunft ist der Gesetzeswahn, der Selbstgerechtigkeitswahn und die Verblendung der Verzweiflung. Der erste Wahn zerbricht an der Erkenntnis der wahren Forderung, die nicht vernünftige Eigenkraft, sondern gotteinige Liebesgesinnung will, und der zweite Wahn zergeht in der Gnadenerkenntnis, in der das die Lohnordnung aufstellende und den Sünder vernichtende Gesetz als »fremdes Werk« Gottes, d. h. als eine dem an Vernunftmaßstäben messenden Sünder sich notwendig ergebende subjektive Mißdeutung erscheint. Was auch sonst Luther in seinem genialen Drange zur Vereinheitlichung gegen die dogmatisierende und spintisierende Vernunft auf dem Herzen haben mag, sein eigentlicher Groll gilt der alten Apolo-

getik, die von der Vernunft her die Gesetzesordnung aufbaute, damit aber den religiösen Gedanken prinzipiell überhaupt unter den Vernunftmaßstab des Gesetzes beugte und der Gnade nur die Bedeutung einer Ergänzung und Aushilfe übrig ließ. Alles wahrhaft Gute ist überhaupt nur durch Gnade möglich. Er hat allerdings, wie seine Bußlehre zeigt, gerade hier stark geschwankt, und seine Abneigung dagegen, daß auch die Sünde von Gott geordnet sei, hat ihn hier nie zur vollen Konsequenz kommen lassen, aber an der instinktiven Grundempfindung kann kein Zweifel sein, daß die rationalistische Grundlehre vom Gesetz und der Gesetzesordnung das Widerspiel der wahren religiösen Gotteserkenntnis ist. Gott ist in Wahrheit nichts als Gnade, auch da, wo er richtet und verurteilt. Der Begriff vom Gesetz als »fremdem Werk« Gottes ist nur eine mythische Form hierfür. Mit alledem aber offenbart sich ein Gottesgedanke, der die innere Lebenseinheit der Welt, die Bestimmung der Kreatur zur Freiheit in Gott und zur vollen Gotteserkenntnis in sich enthält und damit dem alten Gegensatze von Natur und Uebernatur, von Gesetz und Gnade, von natürlicher Kraft und Wunderdurchbruch entgegengesetzt ist. Es wird die Bekehrung zu einer Selbstläuterung durch den Glauben, indem der voll erkannte Gnadengott nach seiner Heiligkeit die Sünde richtet und verurteilt und zugleich nach seiner Gnade und seinem eigentlichen Wesenwillen in dieser Erkenntnis das Vertrauen und die Gewißheit mitteilt, in der das Gute erstarkt und durch die Einigung mit Gott möglich wird.

An der Entwickelung dieser Gedanken war Luther [freilich] durch seine Erbsündenlehre verhindert, die die Sünde nur negativ als etwas rein Zerstörendes zu fassen nötigte und sie daher nicht in die Entwickelung der Gnadenerkenntnis aus der Selbstzerstörung der endlichen Selbstgerechtigkeit durch die Sünde positiv aufnehmen konnte. . . Man braucht jene Folgerungen nur [ernstlich] zu ziehen, um zu erkennen, daß man damit von Luther selbst sich bereits weit entfernt hat.* Er hat das psychologische Wunder des Mittelalters in der Tat durch die totale Verinnerlichung noch um vieles weiter psychologisiert. Aber er hat dabei die grundsätzliche Denkweise des Mittelalters nicht aufgehoben, die ganze Wunder-, Autoritäts- und Kirchenwelt im allgemeinen bestehen lassen und selbst in der Aussprache und Empfindung seines Grunderlebnisses die Wunderpsychologie nicht wirklich

verlassen. Er hat das Wunder inhaltlich vergeistigt und verpersönlicht, aber in seinem formalen Vollzug geradezu ungeheuer gesteigert. Die ganz besondere, ausschließliche, einzigartige und schlechthin autoritative Kausalität des christlichen Wunders blieb auch bei ihm erhalten. Daran änderte die Innerlichkeit und Geistigkeit des Wunders nichts. Durch seine enge Kettung an die Schrift und vermittelst der Schrift an die Schriftanstalt der Kirche blieb Luther [überhaupt] an das mittelalterliche Denken gebunden und aus der Schrift, die ihm immer mehr zum Inbegriff aller Autorität wurde, stand ein großer Teil des alten Denkens wieder auf. Eine Menge der alten Dogmen kehrte wieder, von der Intimität mit dem Teufel gar nicht zu reden. Das Weltbild ist völlig das des Mittelalters, alle modernen Geister, Copernicus, Sebastian Franck, Erasmus werden verflucht. Es ist selbstverständlich, man kann sich Luther gar nicht anders vorstellen. Aber in dem Maße als diese alten Bedürfnisse und Gedanken mit der Notwendigkeit der Schaffung neuer Kirchen wieder hervortraten, mindert sich auch das allgemein menschliche Interesse an dem gewaltigen Manne und tritt an dessen Stelle das biographische und kirchengeschichtliche. Es ist hier nicht zu zeigen, wie auf diese Art aus seinem Werke allmählich das oben geschilderte Kirchentum herauswuchs. Der Uebergang muß von der Forschung im Einzelnen überhaupt noch erst gezeigt werden. Die Hauptsache ist, daß dieser Uebergang von Hause aus in ihm angelegt war. Gerade aus dem Tiefsten und Originalsten, was er besaß, konnte eine neue Kirche überhaupt nicht begründet werden; eine solche konnte nur aus jener Mischung absoluter Autorität und persönlicher Innerlichkeit, strengen Wunderglaubens und schlichter Herzlichkeit sich begründen und hat, je mehr sie Kirche war, um so mehr stets die Betonung auf das erste, das Autoritative und Wunderhafte, gelegt.

All das kommt zum klarsten Ausdruck in dem Kampfe, den Luther mit dem größten Vertreter eines modern anmutenden universalen und relativ historisch und psychologisch denkenden Theismus führte, in seinem Kampfe mit Erasmus. Seine Schrift gegen diesen Fürsten des nordischen, von der Renaissance stark angeregten Humanismus, die Schrift *De servo arbitrio*, ist eine der wenigen eigentlich dogmatischen und prinzipiellen unter den meist seelsorgerlichen und praktischen, populären oder exegetischen

Erzeugnissen seiner ungeheuren Fruchtbarkeit, wenn freilich auch sie bei Luthers streng supranatural-autoritativem Standpunkte wesentlich aus Verhandlungen über Bibelstellen besteht und einen eigentlich einheitlichen konstruktiven Gedanken aus dem Erlebnis heraus zu kristallisieren darum nicht gestattet. Das ist die Grenze aller solcher rein supranatural empfindenden und an heilige Schriften gebundenen Glaubensmenschen, auch wenn, wie bei Luther, das Wunder in Wahrheit nur in der göttlichen Wirkung und Verbürgung eines Gedankens sowie in der Auswirkung seiner psychologischen Folgen besteht. Freilich steht nun auch Erasmus, der dispensierte ehemalige Mönch und Priester, der dereinstige Schüler der Brüder vom gemeinsamen Leben, Luther nicht frei gegenüber, sondern drückt, durch seine ganze Stellung und durch katholische Gönner zu einer Parteinahme genötigt, seinen eigentlichen Grundgedanken, die Autonomie der in Gott wurzelnden, in Form und Stil wie in sittlicher Lebensarbeit sich frei auswirkenden Vernunft, in engem Anschluß an die katholische Gnadenlehre aus, die zu der Freiheit der verantwortlichen sittlichen Vernunft noch die starken Hilfen der Gnade hinzu in Anspruch nimmt; und gegen die verwickelten theologischen Konsequenzen und Formulierungen dieser Gnadenlehre deckt er sich mit einer nur das Praktische und Förderliche betonenden Skepsis, die demjenigen leicht fällt, der seinen wirklichen Schwerpunkt ganz wo anders hat.

Luthers Scharfblick erkannte diese Gebrochenheit seines Gegners sofort. Er reißt ihm mit einer Grausamkeit die Maske ab, die um so schmerzender ist, als die Maske hier mit dem Gesicht einigermaßen verwachsen war. Er erkennt den eigentlichen Gegner in dem — gegen Katholizismus und Reformation im Grunde gleich fremdartigen — Autonomiegedanken, in dem Ideal einer Selbst und Leben bejahenden produktiven Kraft der Vernunft. Dem stellt er mit radikalster Schärfe den reinen und bedingungslosen Gedanken der Theonomie gegenüber, daß alles Endliche, darum auch die endliche Vernunft und die sittliche Güte, lediglich existiert in der Kraft und Wirkung Gottes und daß alle Spontaneität nur die Form ist, in der die Allwirksamkeit des einzigen produktiven und schaffenden Willens, nämlich des göttlichen, sich äußert. Es ist bedingungsloser Determinismus und allein von Gott ausgehende Prädestination, was er dem Ideal der Göttlichkeit und schaffen-

den Kraft des endlichen Willens gegenüberstellt. Dadurch wird er nun hier genötigt zu tun, was er [sonst] selten tut, nämlich das Gnadenerlebnis nicht bloß von der subjektiven menschlichen Erfahrungsseite und seiner einfachen Schriftgewirktheit her, sondern auch aus den Tiefen der Gottesidee und der metaphysisch-religiösen Gesamtanschauung heraus zu erläutern. Hier kommt endlich einmal der in allem enthaltene und als Voraussetzung mitgesetzte Gottesgedanke Luthers zum Ausspruch. Es ist der Begriff der ausschließlich Gott vorbehaltenen grundlosen Freiheit, die selbst erst der Grund aller Gründe und das Maß aller Maße ist und selber keines hat, das über ihr stünde, ein Gedanke wie bei Paulus und Augustin, aber auch wie bei Descartes und Jakob Böhme. Diese Freiheit Gottes hat dann zur Folge die völlige und ausschließliche Bewegtheit der Kreatur durch den göttlichen Willen, die ihr nur um der Form der Spontaneität willen als eigene erscheint und die darum den Schein der Selbstigkeit und Ichsucht zunächst anzunehmen gezwungen ist; genau so hat über diesen Punkt Spinoza gelehrt. Aber durch diesen endlichen Willen geht nun die wahre göttliche Willensbewegung hindurch, indem sie teils durch die Sittengebote der Vernunft, vor allem aber durch die des Evangeliums oder durch die Gesetzesseite des Evangeliums den endlichen Willen in seiner Ohnmacht und Unfähigkeit schmerzvoll enthüllt und ihn dadurch veranlaßt, sich der göttlichen Willensbewegung in Selbstverzicht, Demut und Vertrauen zu überlassen; Gott ist es, der dann aus seiner und lediglich aus seiner göttlich produktiven Kraft das Gute im menschlichen Willen in immer steigender Abtötung des Eigenselbst und Verlebendigung des gottgezeugten Selbst hervorbringt.

Damit ist durch eine Art Dialektik des schaffenden göttlichen Willens der Gegensatz der sittlichen Forderung und der religiösen Gnadenverheißung aufgehoben, indem der göttliche Wille zunächst das »fremde Werk« der Zertrümmerung und dann als daraus hervorwachsend sein »eigentliches Werk«, die Begnadigung, Erneuerung und Beseligung, wirkt. Diese letzte Einheit des Gottesgedankens ist freilich für Luther eine nur der gläubigen Schau und Erfahrung zugängliche, die die hinter Gesetz und Evangelium, Vernunft und Gnade stehende Einheit erlebt, aber nicht begrifflich definiert. Und es bleibt noch ein letzter Gegensatz, der Liebeswille Gottes und die ungleiche Wirksammachung

der Gnade, die bei den einen Sündenerkenntnis und Gnadenvertrauen und bei den andern vielleicht nur das erste oder gar keines von beiden wirkt und damit sie der Unseligkeit übergibt. Es ist der unausweichliche Gedanke der doppelten Prädestination, der als letzte und tiefste Polarität im Gottesbegriffe auftaucht. Allein auch hier hat Luther eine Lösung. In dem verborgenen »Gott der Majestät«, der im Schriftwort nur das praktisch Notwendige dargeboten hat und der in Wahrheit keinem Maße menschlicher Gerechtigkeit und Sentimentalität untersteht, ist die Koinzidenz der wesenhaften Güte und des wirklichen Weltlaufes begründet, die kein Verstand der Verständigen ergründet. Das letzte Geheimnis liegt jenseits der Schrift und soll daher unser Grübeln nicht beschäftigen. Luther verlangt daher noch nicht, wie später Calvin, vom einzelnen eine persönliche Erwählungsgewißheit, ist aber gewiß, daß der vollendete Gläubige dereinst in Klarheit die Geheimnisse der Erwählung und ihrer Gerechtigkeit schauen wird. Und, wenn einer in diesem Leben an seiner Erwählung zweifelnd, in grenzenlose Selbstvernichtung versinkt, so möge er in dieser Demut bereits wenigstens die Wirkung des die Selbstigkeit vernichtenden Gottes und damit trotz allem die Gegenwart Gottes empfinden, so daß sogar in der Hölle der Verzweiflung das Paradies der Gottesgegenwart seinen Balsam ausströmt: eine Lehre von der uninteressierten Gottesliebe, wie später bei Fénelon und Malebranche, in der die Koinzidenz bereits ahnend im Diesseits vorausgenommen ist.

Das sind tiefsinnige religiöse Gedanken von höchster Konzentration und Einfachheit, lebendiger und theistischer als die Hegels und von ihnen wesentlich nur durch die allzustarke Betonung der Demut an Stelle der heroischen Gotteskraft unterschieden, obwohl Luther an andern Stellen auch für diese letztere gewaltige Worte hat. Aber wie sind diese Gedanken zugleich durchsetzt und gebrochen mit autoritativen Bibellehren, Dogmen und mittelalterlichen Begriffen! Die letzte Einheit des Gottesbegriffes ist überall zerstört durch die Mitwirkung des Teufels, von dem die Verderbung der natürlichen Spontaneität zur Selbstigkeit und Ichsucht in der Erbsünde erst ausgeht. Das Motiv des Ganzen ist bald in den Gedanken der Allgewalt Gottes, bald in den der alleinigen Erlösungs- und Versöhnungswirkung des Gottmenschen verlegt, dem zu Ehren das endliche Selbst und seine Kraft vernichtet werden muß. Die Allwirksamkeit Gottes scheint manch-

mal auf das christlich-übersinnliche Gebiet beschränkt, während in natürlichen Dingen und in der bloßen sittlichen Vernunft Freiheit und Eigenkraft, nur aber dann ohne Wirkung der Erlösung, möglich ist. Vor allem beim Urstand und Fall des Menschen wie des Satans wird die göttliche Allwirksamkeit ausgesetzt, dem endlichen Willen die Schuld zugeschrieben und dann die absolute sittliche Unkraft nur von Fall und Erbsünde hergeleitet. Ja, sogar die Gerechtigkeit der doppelten Prädestination wird der erhabenen Grundanschauung vom Gott der Majestät zum Trotz damit begründet, daß die Teilnahme an der Erbsünde eines jeden persönliche Schuld sei und dem Nicht-Erwählten ja nur sein Recht geschehe; was will er scheel sehen, wenn Gott gegen andere gütig ist! Lauter Zerbrechungen des Gedankens, lauter gar nicht herauslösbare mythisch-dogmatische Verwachsungen oder Requisite aus der Rumpelkammer der scholastischen Theologie.

Luther hat dies sein bedeutendstes Buch immer besonders hoch geschätzt, aber er hat diese Gedanken nicht weiter ausgebaut, ja gar nicht weiter verfolgt. Melanchthon hat sie völlig verlassen, Calvin hat sie vergröbert und praktisch-religiös dadurch handlich gemacht, Luthers eigene Kirche hat sich an Luthers Darstellung vom subjektiven Heilsprozeß immer ausschließlicher gehalten und den Gottesbegriff, der dahinter stand oder der darinnen lag, immer mehr in die alten scholastischen Formeln zurücksinken lassen und hat schließlich bei dem gedankenlosen Begriff der Prädestination auf Grund der göttlichen Voraussehung geendet.

Damit sind wir wieder bei dem protestantischen Kirchentum angelangt, in dem sich Luthers Wesen nicht erschöpft und das vor allem jene paradoxe Doppelpoligkeit seines Erlebens nicht verstanden oder zu kümmerlichen Dogmenstreitigkeiten verkleinlicht hat, das aber doch die große historische Hauptwirkung seiner Taten und seines Lebens bildet. Und eben damit sind wir auch wieder bei dem Uebergangscharakter dieses protestantischen Kirchentums. Eine solche Charakterisierung soll und kann niemand kränken, der heute diesen Kirchen gläubig und zuversichtlich angehört; sie hindert ja auch nicht Zugehörigkeit der all das Erkennenden zu ihr, wenn sie die Erziehungs- und Bildungsbedeutung der Kirchen für die Völker verstehen und selber von der Gemeinschaft des Kultus und des Gebetes sich nicht lösen wollen, obwohl sie der Lehre entwachsen sind. Die heutigen Kirchen

sind ja, wie wir deutlich fühlen, alle nicht die Erfüllung des religiösen Gedankens, der in den heutigen Menschen lebt, und sind doch für die Erhaltung des Zusammenhangs mit den Grundquellen der europäischen Religiosität, ja des europäischen Geistes unentbehrlich. Aber das ist allerdings die Bedeutung einer solchen Auffassung, daß wir damit dem modernen Bedürfnis nach Vereinfachung und Konzentration eine Erleichterung gewinnen, daß wir damit die kirchlichen Formen, einerlei ob katholische oder protestantische, bei aller Hochschätzung doch aus der Lösung des eigentlichen religiösen Problems der Gegenwart ausscheiden können, ohne doch die Möglichkeit zu verlieren, aus ihren Schätzen und Tiefen zu schöpfen.

Mit einer solchen Einordnung des Protestantismus in die universalhistorische Auffassung gewinnen wir überdies ein Bild vom Werden und Wachsen der christlichen Ideenwelt insgesamt. Die alte Kirche war unendlich kompliziert und zugleich mißtrauisch gegen eine fremde Welt und Kultur. Die mittelalterliche Kirche wurde zu einer Triebkraft des Weltlebens und vereinfachte ihren Heilsgedanken. Der Protestantismus ist noch einen Schritt weiter in die Welt hineingegangen und hat die Religion in seelische Innerlichkeit verwandelt, indem er ihren Gedanken noch einfacher und zentraler faßte, ohne ihn zu verflachen. War die alte Kirche teils infolge der Vielfachheit schon der biblischen Religionsmotive und vor allem infolge ihrer Verschmelzung mit der ganzen religiösen Entwicklung der Spätantike eine Art von Synkretismus, eine complexio oppositorum, so hat das Christentum im Mittelalter sowohl in der Kirchenidee und Kirchenverfassung als in dem zentralen Begriff des psychologischen Heilswunders oder der Rechtfertigung sich gewaltig vereinfacht und konzentriert und dabei das große Hauptproblem der europäischen Religiosität herausgestellt: die Verbindung der vollkommen religiösen Selbsthingabe an Gott und der die lebendige Persönlichkeit steigernden und vollendenden Aktivität.

Dieses Grundproblem hat Luthers Genialität und Erlebenstiefe mit einer ungeheuren Kraft herausgefühlt und herausgehoben. Er hat es zugleich noch weiter vereinfacht und verinnerlicht und von dem Zusammenhang mit dem sakramental-klerikalen Wunderapparat eines hierarchischen Kirchentums gelöst. Hierbei wurde ihm, dem Frommen des Spätmittelalters, die *complexio oppositorum* zu einer Herausläuterung ihrer bleibenden Grundspannung,

die erst er von den rein historischen Vermischungen und Bedürfnissen alter Lagen und Zeiten löste und in ihrer tiefsten Bedeutung erfaßte. Aehnlich wie kurz vor ihm der große Denker des Spätmittelalters, Nikolaus von Cues, ⟨ dem reif gewordenen Drange des mittelalterlichen Menschen zur geistigen Erfassung und Versöhnung seiner inneren Gegensätze folgend, ⟩ diese Grundspannung von der philosophisch-metaphysischen Seite her erfaßt und mit einer gänzlich unantiken Logik der Einheit des bewegten Lebens die Spannung zwischen Gott und Individuum, zwischen Ewigkeit und Zeit, Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung aufgelöst hatte in dem Begriffe ⟨ der Monade und ⟩ der überlogischen *coincidentia oppositorum*, so hat Luther auf dem Gebiete des persönlich-religiösen Lebens, ⟨ dem gleichen Drange des germanischen Menschen folgend, in dem Begriffe der religiös wiedergeborenen Persönlichkeit Gott und den Menschen, das Aller-Objektivste und Aller-Subjektivste, die überindividuelle Gemeinschaft und die punktuelle Individualität, den ewig sich erneuernden und heiligenden Gnadenwillen und die fortdauernde endliche Sündhaftigkeit, die göttliche Prädestination und den an Gott sich hingebenden Willen zusammengefaßt und so ⟩ die antik-christliche *complexio oppositorum* in die *coincidentia oppositorum* verwandelt. ⟨ Es sind, gemessen an der Logik des Widerspruches und der Identität, überlogische Begriffe, und Luther war sich wie der Cusaner dieses überlogisch-paradoxen Charakters voll bewußt; hierin und nicht im bloßen Autoritäts- und Wunderglauben lag das letzte Motiv für seinen Widerspruch gegen die Philosophie. ⟩ Damit aber hat er den wichtigsten Schritt zur Vereinfachung und Zusammenfassung getan.

Es ist die Aufgabe der modernen Philosophie und des religiös-ethischen Denkens von heute, diese Begriffe weiter zu klären und zu festigen. Keines wird dabei der Hilfe des andern entbehren können. Die religionslose Philosophie und die unphilosophische Religion müssen schwinden, wenn es wieder Gesundung und geistigen Zusammenhang geben soll, und wer die Dinge in diesem Lichte sieht, der beobachtet auch in dem Werden des modernen Geistes überall die Arbeit an jenem Gedanken der *coincidentia oppositorum*, dem weder Theologie noch Philosophie der alten Zeit gewachsen waren. Hegel hat das Problem des Cusaners wieder aufgenommen, und das moderne Denken sucht im Grunde neue Mittel zur Lösung der Hegelschen Probleme. Nur gilt es

dann dabei nicht bloß die metaphysischen Gegensätze von Naturgesetz und Zweckwelt, Vielheit und Einheit, Gott und Welt, sondern auch die praktischen von Sünde und Gnade, von Eigenkraft und Gotteskraft ineinander aufzulösen.

---

6. Calvinismus, und Luthertum.

Ueberblick.

(1909.)

Die beiden Konfessionen, in die der werdende Protestantismus sich gespalten hat, sind im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung trotz der Verwischung ihrer dogmatischen Differenzen praktisch und tatsächlich immer weiter auseinandergegangen. Zunächst fällt jedem der Unterschied in der numerischen und geographischen Ausbreitung auf. Das Luthertum ist wesentlich auf seine deutschen Stammlande und Skandinavien beschränkt geblieben. Der Calvinismus hat mit der holländischen und schottischen Kirche, dann mit den englischen Dissenterkirchen, schließlich mit der Mehrzahl der amerikanischen Denominationen eine fortwährend sich ausbreitende Weltstellung erlangt, und auch die mit der englischen Weltherrschaft überall hingetragene anglikanische Kirche hat von ihrer calvinistischen Umgebung her sehr wesentliche Einflüsse seiner praktischen Ideenwelt erfahren, wenn sie auch in Kirchenrecht und Kultus so ziemlich das Gegenteil des Calvinismus ist.

Der nächste Grund hiervon ist selbstverständlich die einfache Tatsache, daß der Calvinismus denjenigen Völkern angehörte und angehört, die mit der Gunst der atlantischen Lage und der großen weltgeschichtlichen Zusammenhänge zu mächtiger politischer Entfaltung berufen waren. Allein dieser Zufallsgrund ist keineswegs das Entscheidende. Die Frage ist vielmehr, warum der Calvinismus diese Länder und Völker gewonnen hat und nicht das Luthertum, das ja auch in den Niederlanden und in England am Anfang der Bewegung stark vertreten war, überall aber von dem Calvinismus oder — in freilich sehr viel bescheidenerem Maße — von dem Täufertum und seinen Ablegern verdrängt wurde. Erst von hier aus kommt man auf den eigent-

lichen Grund der außerordentlichen Weltstellung des Calvinismus. Der Grund muß jedenfalls mit in der calvinistischen Idee liegen. In der Tat hatte er von seinen Ideen aus die Möglichkeit, auf die großen politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen der westlichen Welt einzugehen, die demokratischen, modern-staatsrechtlich-politischen und die modernen wirtschaftlich-fortschrittlichen Prinzipien sich anzueignen. Sein wesentlichster Unterschied gegen das Luthertum mit seiner antidemokratisch-absolutistischen Staatsgesinnung, seiner Nichtresistenz und Gehorsamsverklärung, seiner wirtschaftlich-traditionalistischen Haltung und seiner Verherrlichung des gegebenen Systems ständischer Berufsgliederungen liegt an diesem Punkte. Er ist im Bunde mit den modernen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen; das Luthertum bejaht an diesen nur die Herausbildung der absolutistischen Staatsallmacht, ist in allen übrigen Dingen passiv und konservativ. Der Calvinismus entfaltet, wie der holländische Exminister Kuyper es in einer interessanten Programmschrift [1]) ausgeführt hat, das Ideal einer christlichen modernen Gesellschaft, in welcher politischer Liberalismus, freie wirtschaftliche Erwerbsentwicklung, relative Selbständigkeit der rein politischen Machtinteressen zugleich doch mit dem Aufbau einer strengen christlich-ethischen Gemeinschaft auf den Prinzipien der Glaubensfreiheit der Kirchen, mit der strengsten Einigung der Gemeinde in christlicher Sittenzucht und mit der agitatorischen Einwirkung auf die öffentliche politische und soziale Meinung zusammengehen. So stellt sich der heutige Calvinismus dar, von dem alten darin nicht unerheblich verschieden, aber doch dessen wesentlichen Grundcharakter fortsetzend.

Woher aber kommt der calvinistischen Idee diese Fähigkeit, auf die modernen politisch-sozialen Bewegungen einzugehen? Ist es lediglich die Rückwirkung des Bodens, auf dem sie ihre genauere Ausbildung erfahren hat? Ist die Geschichte des Calvinismus lediglich ein Beweisfall für die ökonomische Geschichtstheorie, die alle geistigen und religiösen Bewegungen als Reflexe und Spiegelbilder von ökonomischen Bewegungen und der durch sie bedingten politischen und sozialen Verhältnisse

---

[1]) »Reformation wider Revolution. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus«, 1904 (deutsche Ausgabe von: Het Calvinisme).

ansieht? An diesem Punkte liegt der eigentliche Reiz des historischen Problems des Calvinismus.

Aber es liegt hier zugleich auch der wichtigste Punkt des ethisch-religiösen Interesses, das er darbietet. Wie ist bei ihm das Christentum zu dieser modern-sozialen Wendung gekommen, das im Katholizismus zwar den Gedanken einer christlichen Kultur, aber doch den einer rein kirchlichen und zugleich ständisch gebundenen Kultur, hervorgebracht hat und das im Luthertum alle politisch-soziale Tätigkeit dem Staate übergeben hat, sich selbst nur die Innerlichkeit der Glaubensmystik, die religiöse Weihung des ständischen Berufssystemes und die Erhaltung der Obrigkeit bei der reinen Lehre vorbehaltend? Der Calvinismus betritt hier neue Wege in der Geschichte der christlichen Ethik. Wie ist er dazu gekommen? Von seiner eigenen religiös-ethischen Tendenz oder genötigt durch die tatsächliche Lage der Länder und Völker, unter denen er sich bewegte? Oder ist beides zusammengetroffen, um sich dann gegenseitig zu bestimmen?

Das Letztere ist der Fall, und das weist auf eine entscheidende Doppelheit in den Ursprüngen des Calvinismus hin, während das Luthertum zunächst nur durch die biblisch-religiöse Idee bestimmt und in deren weltfremder Haltung durch die allgemeine politisch-soziale Entwicklung seit dem Bauernkriege befestigt worden ist.

Es sind in Wahrheit zwei Grundtatsachen, die diese Entwicklung des Calvinismus bestimmt haben. Einmal ist es die kleine Genfer Republik, die gegen ihren vertriebenen Bischof und gegen den begehrlichen Nachbar, den Herzog von Savoyen, ihre Selbständigkeit zu behaupten hatte und die, unter den Kultureinflüssen Italiens und Frankreichs, der beiden fortgeschrittenen Kulturländer, stehend, ihr Gemeinwesen auf die modernen politischen und wirtschaftlichen Grundlagen einer Machtpolitik im Sinne der Renaissance-Diplomatie und einer wirtschaftlichen Entwicklung im Sinne des Handels und Geldwesens stellen mußte. In seiner nach außen gefährdeten und nach innen zerklüfteten Lage bedurfte diese Republik eines Leiters, der sie einigte, festigte und ihren politischen Weltkurs steuerte. Dieser Diktator wurde Calvin, und das ist der zweite entscheidende Umstand. Auf der Durchreise wurde der junge, von dem Ruhm seiner dogmatischen Gelehrsamkeit umstrahlte Theologe fast zufällig festgehalten, und aus diesem Zufall entwickelte sich Calvins Herrscherstellung,

die allerdings in jahrelangen, schweren und gelegentlich blutigen Kämpfen erst eine endgültige wurde. Calvin aber brachte außer seiner Herrschernatur, seinem gewaltigen Willen und seiner juristischen Veranlagung und Bildung auch noch Gedanken mit, die, an sich rein religiöser Art, doch in dieser Umgebung und gegenüber dieser Aufgabe jene oben charakterisierte Entwicklung nahmen.

Es war einerseits die Prädestinationslehre als der Angelpunkt seines dogmatischen Systems, des einzigen wirklichen Systems, das die Reformation hervorgebracht hat. Calvin ist Luthers Schüler, und die Prädestinationslehre ist zunächst nur die logisch-systematische Heraushebung des Grundelements der lutherischen Lehre, zugleich eines Hauptpunktes der paulinischen Lehre, den sein strenger Bibelgehorsam als ein schlechthin verbindliches Gesetz betrachtete. Es ist dasjenige Element der lutherischen Lehre, durch das der reine Glaubenscharakter der reformatorischen Religion vor der Vermischung mit menschlichem Meinen und Denken geschützt wurde. Der Glaube ist keine menschliche, sondern eine durch absolutes Wunder von Gott gewirkte Erkenntnis. Zugleich war damit das Menschliche auch in der Gestalt aller menschlichen Verdienste und alles menschlichen Eigenwirkens ausgeschlossen und der Gnadencharakter der Glaubensreligion voll gewahrt. So scheint Calvins Prädestinationslehre zunächst nur dem epigonenhaften Scharfsinn des Schülers ihre Bedeutung zu verdanken, der die Lehre des Meisters systematisiert und dabei den treibenden systematischen Nerv des Ganzen herausarbeitet. Aber Calvin war mehr als Schüler und Epigone. Hinter seiner Prädestinationslehre verbarg sich zugleich und überdies der seiner persönlichen Religiosität eignende Gottesbegriff. Es ist nicht nur das absolute Wunder, die Uebermenschlichkeit und Gnadenmäßigkeit des Heils, was Calvin im Prädestinationsgedanken sucht und formuliert. Es ist zugleich der absolute souveräne Willenscharakter Gottes. Die Idee der Gnade ist reine verdienstlose Gnade und hat schlechthin nichts zu tun mit einer Gerechtigkeit, welche die elende Kreatur vom Herrn der Welt fordern könnte. Es ist Gottes Wesen, den Einen das Heil ohne alles Verdienst frei willkürlich zu schenken und den Anderen ihrer Sündhaftigkeit gemäß das Verderben zu bereiten. Niemand darf sich rühmen und Niemand beklagen. Wie Niemand einen Anspruch hat, ein Mensch zu sein statt ein Tier, so hat Niemand Anspruch darauf, ein Erwählter zu sein statt eines Ver-

dammten. Gottes majestätischer Herrenwille ist der Grund aller Gründe, die Norm aller Normen. Es gibt nur Gründe und Normen, die durch Gott gelten, aber keine, die über ihn und für ihn gelten. Er gibt sich selbst in völlig freier Willkür sein Gesetz; und dieses Gesetz ist das Gesetz seiner Selbstverherrlichung im Danke der verdienstlos Beseligten und im Jammer der verdienstmäßig Verdammten.

Damit ist die Religion von allen Problemen der Theodizee entlastet, die auf das Luthertum so schwer drücken und die es schließlich die Erlangung des Heils doch vom Verhalten der Kreatur abhängig machen ließen, um Gottes Gerechtigkeit und Liebe zu retten. Es ist bei aller strengen Logik des Gedankens die doktrinäre Lehrhaftigkeit von der Theologie ferngehalten; der Wille Gottes, nicht die reine Lehre ist das Entscheidende. Das calvinistische Christentum ist ebenso orthodox, aber weniger an der Lehre um der Lehre willen interessiert und hat die Hände frei für höhere Aufgaben. Es ist weiter damit ein grundlegender Individualismus der innerlichsten und schroffsten Art bewirkt. Zwar durch Vermittlung der Kirche und Schrift, aber in letzter Linie rein im inneren Wunder der Bekehrung, in der unmittelbaren Gottestat am Einzelnen, ist das Heil begründet. Das verankert die Persönlichkeit in der unverlierbaren Gnade mit einer Festigkeit, die das den Verlust der Gnade stets wieder in Rechnung ziehende Luthertum nicht kennt. Schließlich aber ist in dieser Fassung der Prädestination als der Auswirkung des Majestätswillens Gottes überhaupt der ganze Willenscharakter der Religion enthalten, die, aus Wille und Tat Gottes hervorgehend, Wille und Tat auch ihrerseits schafft und in Wille und Tat erst als echt erkannt wird. Daher ist nicht das stille Leiden und Dulden und nicht die bloße Seligkeit des getrösteten Sündenschmerzes, sondern die bekennende und handelnde Tat die eigentliche Probe des Glaubens.

Aber noch eine andere religiöse Idee brachte Calvin nach Genf mit. Es ist die Idee der heiligen Gemeinde, die Gottes Willen und Erlösungstat entspricht, die seine Majestät verherrlicht und deren Schaffung der eigentliche Zweck der Heilstat Christi war. Mit dieser Idee war ein Ideal der Gemeindeverfassung gegeben, das jeden aktiv in der Gemeinde beteiligte und von der Gemeindeversammlung aus jeden in strenger christlicher Zucht hielt. Die Selbständigkeit der Gemeinde, die Betätigung an

Vertreterwahlen, die Regierung durch ordnungsmäßige Vertreter aus dem Laienstande, die Gleichstellung der geistlichen Aemter mit den Laien, die Revision der Gemeinde vor jedem Abendmahl, das sind Grundzüge nicht bloß des calvinistischen Kirchenrechts, sondern vor allem der calvinistischen Ethik und Dogmatik, die die Erlösung abzwecken läßt auf die Herstellung des Königreichs Christi oder der heiligen Gemeinde und die christliche Sittlichkeit zu aktivster Entfaltung, gegenseitiger Kontrolle und sozialem Zusammenwirken nötigt. Diese Ideen stehen von denen der lutherischen Ethik und des lutherischen Kirchenbegriffs weit ab. Man sieht neuerdings in ihnen gerne täuferische und Butzerische Einflüsse, die den Gedanken einer aktiv heiligen Gemeinde Calvin nahegelegt hätten. Calvin selbst beruft sich auf die Bibel und auf den sittlichen Ernst, und es ist leicht einzusehen, wie eng dieser Gedanke mit dem des Willenswesens Gottes und dem ganzen Willenscharakter der Religion zusammenhängt. Woher er auch stammen mag, jedenfalls ist er im engsten Zusammenhang mit dem Prädestinationsgedanken das eigentliche Merkmal calvinistischer Christlichkeit und aus dem Wesen der religiösen Persönlichkeit Calvins geboren.

Indem nun diese religiös-ethischen Gedanken auf die Aufgabe der Ordnung und Festigung des neuen Genfer Gemeinwesens stießen, schuf Calvin Genf um zu dem Gottesstaate der heiligen Gemeinde, in der Gottes Majestät verherrlicht wird durch den tätigen Gehorsam gegen sein biblisches Sittengesetz und von der aus Gottes Sache in der ganzen Welt gefördert wird. Damit übernahm der Gedanke des christlichen Gemeinwesens zugleich die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Aufgaben der Republik. Staat und Kirche wirken in gegenseitiger Eintracht zur Verwirklichung des biblischen Ideals, und wenn alle politisch-sozialen Dinge zunächst dem Staate angehören, so werden sie doch zugleich für eine Kirche unmittelbar bedeutsam, die den Staat über seine christlich-ethischen Pflichten zu belehren hat und diese Pflichten im Falle, daß der Staat versagt, in eigene Hand nehmen muß. So ergibt sich eine Verschmelzung der Aufgaben, in denen das christliche Ethos zugleich die politisch-sozialen Ideale in sich selber aufnimmt und von sich aus ausstrahlt. Der Individualismus der Gemeindebildung wurde auch auf die Auffassung vom Staate übertragen, freilich in aristokratischem, aber doch im individualistischen Sinne der Selbstregierung der politischen

Gemeinde. Das mit der städtischen Kultur von selbst gegebene Geld- und Handelswesen wurde als dem Gemeinwesen dienlich anerkannt und die Erwerbsberufe wurden geradezu gesteigert, indem ihr Ertrag nicht dem Genuß des Erwerbenden, sondern der Liebestätigkeit und öffentlichen Zwecken zugute kam. Gegenüber den ringsum drohenden Feinden war Krieg und Widerstand christlich erlaubt, und in den fremden Ländern, wo überall die Staatsregierung den Calvinisten feindlich war, war der bewaffnete Widerstand und die Ersetzung der gottlosen Obrigkeit durch andere, die die nächstberechtigten Instanzen dann zu wählen hatten, erlaubt und geboten.

So kam es zu einem christlichen Gemeinwesen, das im Ideal politische und kirchliche Gemeinden als die in freier Einigkeit und gemeinsamem Gehorsam gegen die Bibel zusammenwirkenden Seiten der Gesellschaft ansah, die Gottlosen und Nichterwählten beugte unter das Gesetz Gottes zu wenigstens äußerlicher Unterwerfung, im übrigen die politische wie religiöse Gemeinde individualisierte und demokratisierte, Krieg und Gewalt zu Ehren der Wahrheit als gottgewollt anerkannte, Kapitalismus und Manufaktur wegen ihrer außerordentlichen Produktionskraft in den Dienst nicht des Genusses, sondern der der Gemeinde zugute kommenden Gesamtförderung stellte und alle modernen Errungenschaften in Recht und Kultur, soweit sie der Ehre Gottes dienen, sich aneignete.

So hat Calvin lediglich durch pastorales Wirken und christliche Belehrung einer willigen Obrigkeit den geistlichen Musterstaat in Genf geschaffen. Noch ist er in seinem Zusammenfallen von Staat und Kirche, in seiner christlichen Zwangskultur, in dem Ueberwiegen der aristokratischen und patriarchalischen Züge der mittelalterlichen Idee sehr nahe. Allein auf dem Boden nicht-calvinistischer Staaten oder konfessionell gemischter Bevölkerungen entwickelt er all die anfangs genannten Züge: Freiheit und Selbständigkeit der Kirche, Freiheit und Demokratie im Staate, Freigebung des rein politischen Elementes, Anerkennung von Krieg und Gewalt im Notwendigkeitsfalle, Beförderung der Berufsarbeit in allen modernen Berufen, Verwertung des Ertrags für die Allgemeinheit, geistigen und agitatorischen Einfluß auf das Gesamtleben, Züge eines christlichen Sozialismus. Das ist sein gewaltiger Unterschied vom Luthertum. Bei uns bleibt die Kirche an der Schürze des Staates, steht überall in der

Defensive, stärkt den Ordnungssinn und die Ergebung, und so haben bei uns Verständnis für religiöse und kirchliche Dinge im Grunde nur die Konservativen, die auch den Nutzen davon haben. An diesem Punkte scheidet sich heute noch Genf und Wittenberg, Calvin und Luther: bei allem Großem, das wir Luthers freier, allen Zwang und alles Aeußere verschmähenden Innerlichkeit danken, und trotz der entsetzlichen Härte, mit der Calvin in Genf den Sieg des Gesetzes Christi durchsetzte, ist doch unleugbar, daß der Calvinismus gerade vermöge dieser Geschlossenheit und Härte in den großen weltgeschichtlichen Krisen den Protestantismus gerettet hat, und daß ihm heute noch ein lebendigerer Fortschritt und ein engerer Zusammenhang mit den modernen politisch-sozialen Entwicklungen der führenden Völker beschieden ist als dem Luthertum.

---

7. Renaissance und Reformation.

(1913.)

Renaissance und Reformation bilden die Ausgänge der katholisch-kirchlichen Kultur des Abendlandes, die man Mittelalter zu nennen pflegt. Diese universalhistorische Stellung beider Bewegungen und ihre Gleichzeitigkeit hat viele Darsteller veranlaßt, sie für zwei verschiedene, aber innerlich zusammenhängende und sich ergänzende Momente ein und derselben großen Gesamtbewegung zu halten. Hatte man einmal mit Jakob Burckhardt die Renaissance als die Entdeckung des Individuums überhaupt erkannt und von ihr den modernen Individualismus wesentlich nach der ästhetischen und philosophischen Seite entwickelt gefunden, so lag es nahe, in der Reformation den Durchbruch eben dieses selben individualistischen Prinzips nach der religiösen Seite zu sehen. Dem mochte man noch hinzufügen, daß die Zerbrechung der alten Bindungen zugleich die Freiwerdung für die konkrete Fülle des Lebens bedeutete, und so in beiden Bewegungen eine Zuwendung zur Welt und zum Diesseits erkennen, in der Renaissance mit der vollen Emanzipation der weltlichen Kultur, in der Reformation mit neuer religiöser Weihung und Heiligung des Weltlebens. So mochten beide

Bewegungen zusammen als die Erzeuger des modernen Geistes betrachtet und je nach der persönlichen Kulturauffassung des Darstellers als die dauernd für einander bestimmten oder doch als die vorübergehend einander fördernden Bildkräfte der modernen Kultur bezeichnet werden. Schon F. Chr. Baur, der Bahnbrecher einer wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte des Christentums, sagte in diesem Sinne: »Die Reformation kann nur als Produkt einer im größten Fortschritt begriffenen Zeit betrachtet werden. Es ist nichts begründeter als die Behauptung: auf dem Standpunkt einer Zeit, in welcher die allgemeine Aufklärung und Bildung so weit fortgeschritten und in das Leben der Völker so tief eingedrungen war, konnte auch der Zustand einer Kirche, welche noch das ganze Gepräge des Mittelalters an sich trug, nicht bleiben, wie er bisher war; es mußte auch hier der von dem Geist der Zeit geforderte Umschwung erfolgen, und je größere Bedeutung alles hat, was sich auf Religion und Christentum bezieht, um so durchgreifender und folgenreicher mußte auch die einmal geschehene Veränderung werden«[1]. Aber nicht bloß die Schüler Hegels urteilten in diesem von der Hegelschen Geschichtsphilosophie aus sehr begreiflichen Sinne. Auch eine moderne Darstellung der Geschichte der Philosophie, die von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht, aber gleichfalls durch feines Verständnis für die allgemeinen kulturgeschichtlichen Zusammenhänge sich auszeichnet, Windelbands Geschichte der neueren Philosophie, meint: »Was man als religiöse Reformation oder als Reformation schlechthin zu bezeichnen pflegt, ist eine Teilerscheinung der allgemeinen Renaissance, welche darin zwar einen wichtigen Raum einnimmt, aber durchaus nicht, wie es wohl hin und wieder dargestellt worden ist, ihr wichtigstes und treibendes Motiv bildet. Sie hat diesen Anschein nur dadurch gewonnen, daß die allen Bewegungen des neuen Denkens gemeinsame Auflehnung gegen die Kirche in ihr am einfachsten und klarsten sich aussprechen mußte . . . So kam man . . . auf den Gedanken, ob nicht das Individuum in sich selbst den Trost und die Seligkeit der Religion finden könne, und der Wunsch

[1]) Kirchengeschichte der neueren Zeit, 1863, S. 4. Im übrigen zeigt auch hier die Formulierung — ähnlich wie bei den gleich anzuführenden Worten Goethes —, daß das heutige Wort und der heute so scharf geprägte Begriff der Renaissance noch fehlen. Es ist nur erst von Aufklärung, Wiederherstellung der Wissenschaften, Hebung der Bildung u. ä. die Rede.

nach einer unvermittelten, selbständigen Religiosität brach sich kräftiger Bahn. Genährt wurde dieser Wunsch durch die ununterbrochene Tradition der mystischen Lehren, . . . sie eigentlich enthalten den geistigen Kern der religiösen Renaissance« [1]. Beiden Aeußerungen kann man etwa die Formel entnehmen: Renaissance und Reformation verhalten sich in der aus dem Mittelalter heraus und zum modernen Geiste hinführenden Bewegung als weltliche und religiöse Renaissance. Die Formel wäre nichts Gleichgültiges und den exakten Historiker nicht Berührendes. Denn in ihr wäre, wenn sie im großen und ganzen richtig ist, eine sehr wichtige Auffassung vom Entwicklungsgange der europäischen Kultur und von dem Wesen der modernen Welt niedergelegt, die auch dem exakten Historiker für die Auffassung der Tatsachen vielfach Richtung geben müßte. Es ist daher sehr der Mühe wert, zu fragen, wie weit und in welchem Sinne eine solche Formel berechtigt ist.

Nun ist nicht zu verkennen, daß mancherlei Erwägungen und Beobachtungen für die Richtigkeit der Formel zu sprechen scheinen [2]. Es ist vor allem völlig klar, daß in der Tat die Auflösung der mittelalterlichen Welt das Gefühl großer allgemeiner Gesamtwandlungen mit sich brachte, daß religiöse, politische und kulturelle Reformbestrebungen im ganzen Europa des 14. und 15. Jahrhunderts ununterscheidbar durcheinanderflossen, daß in diesem Allgemeingefühl die Durchsetzungsmöglichkeit für beide Bewegungen begründet war und daß hierbei das Individuum hier wie dort sehr wesentlich in den Vordergrund trat. Es ist weiterhin unbestreitbar und durch die historische Gesamtwirkung bestätigt, daß infolge beider Bewegungen die Stellung des Menschen zur Welt und zum Diesseits eine prinzipiell andere wurde, als die der mittelalterlichen Kultur gewesen ist. Der Protestantismus ist in seiner Gesamtwirkung der Verselbständigung des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens zugute gekommen und hat nach der Zerbrechung seiner ersten dogmatischen Verhärtung auch der modernen Wissenschaft ein fruchtbares Feld eröffnet. Die Renaissance ihrerseits hat wenigstens den modernen absoluten und weltlichen Staat sowie die künstlerische und intellektuelle Bildung vollkommen auf sich

[1] Geschichte der neueren Philosophie, 1907, I, S. 25—27.

[2] Hierüber siehe P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, 1904.

selbst gestellt und hier die ersten Anstöße zur Entwicklung der modernen Ideenwelt gegeben. Ueber diese allgemeine Gesamtrichtung hinaus scheinen nun aber auch noch die besonderen Mittel und Begründungen beider Bewegungen nahe verwandt und in engem Zusammenhang. In beiden Fällen ging man auf die alten Grundlagen der europäischen Kultur zurück, reinigte sie von scholastischen Entstellungen und suchte von diesen echten, erneuerten Autoritäten aus das Leben zu erneuern. Der Ruf »*ad fontes*« und das Gefühl der Wiedergeburt, der *renascens pietas* und der *renascentes litterae*, ist beiden gemein. Sie fühlen sich als Verjüngung des europäischen Geistes aus seinen Quellen und sind es auch in der Tat, wenn sie auch freilich aus diesen Quellen etwas Neues, bisher nicht Dagewesenes hervorbrachten. Und man kann noch weiter gehen. Die beiden Bewegungen sind nicht bloß inhaltlich und formell nahe verwandte Größen innerhalb der Gesamtbewegung, sie berühren und durchdringen sich vielfach gegenseitig. Sie verteilen sich nicht etwa auf Nord- und Südeuropa, so daß sie den Volkscharakteren und allgemeinen Verhältnissen des Nordens und Südens entsprächen und somit etwa als die national verschiedenartigen, aber doch gegeneinander gleichgültigen Abwandlungen der Gesamtbewegung erscheinen könnten. Vielmehr bringt die italienische Renaissance einen mystischen, platonisierenden Paulinismus hervor, dessen Ergebnisse in die nordische Reformation einmünden und dessen einzelne Vertreter wohl als Parallelen zur religiösen Bewegung des Nordens gelten können, wie sie dann ja auch die Lehren der nordischen Reformatoren sich mehrfach aneigneten. Umgekehrt war im Norden der von Italien importierte Humanismus der Wegbereiter der Reformation und verschmolz durch die Wirkungen Lefèvres, Erasmus' und Melanchthons häufig geradezu mit ihr. Ja, die humanistische Theologie der Sozzinis, Servedes und des Hugo Grotius bedeutete geradezu eine Zusammenfassung beider Bewegungen. Vollends als nach der Beendigung des Zeitalters der konfessionellen Kämpfe der Protestantismus unter der Führung von Locke und Leibniz sich die ganze wissenschaftliche Bildung der Neuzeit aneignete und der neue, mit der modernen Philosophie und Naturwissenschaft verbündete Protestantismus der Aufklärung sich erhob, da erschienen Reformation und Renaissance als die großen modernen Errungenschaften, die sich endlich gefunden und vereinigt hatten zur Begründung

einer neuen ethisch-religiösen und zugleich wissenschaftlich und humanistisch gesinnten Christlichkeit. Aus dieser Gesamtlage gehen die Aeußerungen des alten Goethe hervor, die oft für die Begründung einer solchen Anschauung angeführt werden: »Es ist nicht zu leugnen, daß der Geist sich durch die Reformation zu befreien suchte. Die Aufklärung über griechisches und römisches Altertum brachte den Wunsch, die Sehnsucht nach einem freieren, anständigeren und geschmackvolleren Leben hervor. Sie wurde aber nicht wenig dadurch begünstigt, daß das Herz (mit der Reformation) in einen gewissen einfachen Naturzustand zurückzukehren und die Einbildungskraft sich zu konzentrieren trachtete.« Bekannter ist die andere Aeußerung, die gleichfalls eine Deutung der Reformation mit Hilfe des humanistischen Geistes der Renaissance ist: »Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen«[1]).

Diese Beobachtungen und Erwägungen zeigen uns sicherlich, daß eine gewisse Wahlverwandtschaft und Berührungsmöglichkeit allerdings besteht. Aber die Frage ist, ob es gerade diese Seite der Sache ist, von der aus das Wesen beider Erscheinungen und ihre universalhistorische Stellung und Wirkung vor allem zu begreifen ist oder ob diese Bedeutung nicht vielmehr umgekehrt gerade den in solchen Urteilen zurückgedrängten und verwischten Unterschieden und Gegensätzen zukommt. Die Stimmung, aus der heraus Goethe seine Urteile fällte, ist uns heute, nachdem wir Schopenhauer und Nietzsche erlebt haben, nicht mehr so selbstverständlich. Im Gefühl der Spannungen und Gegensätze unserer Zeitlage kommt uns mehr der Gegensatz zwischen Renaissance und Reformation zu Bewußtsein als ihre

[1]) S. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion[3] 1903, S. 254 f. ⟨Eine ähnliche Aeußerung in »Italienische Reise« am 26. Mai 1787.⟩ Auf die oben angeführte Stelle Goethes hat sich dementsprechend auch Brieger (Zeitschr. f. Kirchengesch. 27, S. 349) berufen gegen meine Auffassung der Reformation. Uebrigens zeigt die berühmte Winckelmann-Biographie, daß Goethe auch anders zu urteilen wußte.

gegenseitige Ergänzung. Vor allem haben wir aber für beide Erscheinungen und für das Mittelalter, aus dem sie herausgewachsen sind, heute viel tiefer eindringende Forschungen zur Verfügung, die uns den Zusammenhang der Tatsachen doch in einem recht viel anderen Lichte zeigen. Den Stand der heutigen Forschung hat Dilthey in seiner berühmten Abhandlung über »Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert« ⟨sowie in einigen weiteren großen Abhandlungen über das 17. Jahrhundert⟩ zusammengefaßt und fortgeführt [1]). Aber auch hier sind Renaissance und Reformation einander zu sehr genähert, zu sehr als gemeinsame Voraussetzungen des »natürlichen Systems der Aufklärung« betrachtet, in welchem das von beiden gemeinsam aufgelöste System der theologisch-transzendenten Metaphysik durch ein neues rationalistisch-immanentes System ersetzt worden sei. Das Mittelalter ist ihm der Lebensausdruck der theologischen Metaphysik, Reformation und Renaissance sind ihm deren Auflösung durch einen individualistischen Subjektivismus und autonomen Rückzug auf das eigene Selbst.

---

[1]) Archiv f. Gesch. der Philosophie IV 1891 und V 1892, jetzt abgedr. in Ges. Schrift. II. — Neuerdings P. Wernle, Renaissance und Reformation, 1912. — ⟨Sehr wichtig ist auch Burdach: »Reformation, Renaissance, Humanismus«, 1918, »Deutsche Renaissance«, 2. Aufl. 1918, sowie die bisher erschienenen Teile seines großen Werkes »Vom Mittelalter zur Reformation«, das wesentlich mit der Zeit Rienzos, Dantes und Petrarcas beschäftigt ist.⟩ Burdach behandelt freilich nur die Zeit, wo religiöse, kulturelle und politische Verjüngung noch ineinanderliegen. ⟨Seiner These von der gemeinsamen Wurzel des Reformations- und Renaissancegedankens in der geistlich-weltlichen Wiedergeburtsidee des Trecento wird zuzustimmen sein. Das eigentliche Problem liegt dann aber bei der Spaltung dieser Idee in ihren nordisch-religiös-kirchlichen und ihren italienisch-weltlich-künstlerisch-gelehrten Strom. Die »Säkularisierung« innerhalb des letzteren ist das eigentliche Problem der Renaissance, worüber Burdach seine Forschungen und Erkenntnisse nur erst angedeutet hat. Die »Säkularisation« ist auch das Problem, das Thodes schönes Franziskus-Buch hervortreten läßt, doch nicht scharf genug erfaßt. Im übrigen kämpft Burdach m. E. allzusehr gegen die historischen Allgemeinbegriffe vom Standpunkte eines historischen Nominalismus aus, der mit der philologischen Wortforschung und deren Uebergewicht zusammenzuhängen scheint.⟩ — Vielerlei findet sich auch bei Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, 1911 und bei Voßler, Die göttliche Komödie, 1907—1910. — Für die das Christentum und die Reformation betreffenden Ausführungen muß ich auf meine »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, 1912, verweisen.

Daraus geht ihm das natürliche System als die letzte große europäische Aeußerung und Lebensbeherrschung der Metaphysik hervor, das <, von einer Vertiefung ins Subjekt ausgehend, in seiner Autonomie einen unmetaphysischen transzendentalen Gedanken verkörpere, aber darauf dann doch — wesentlich unter Einfluß der Stoa — wieder zur Metaphysik geworden wäre und> heute von einem metaphysikfreien Relativismus und Psychologismus historischer Anempfindung überwunden sei. Allein auch diese Konstruktion steht zu sehr unter überwiegend philosophischen <, ja sogar unter erkenntnistheoretischen, die Theorie der Geschichts- und Geisteswissenschaften suchenden> Gesichtspunkten. Wir müssen die beiden Bewegungen mehr für sich selber reden lassen und vor allem suchen, bei jeder einzelnen ihren Geist und Sinn nach Möglichkeit einheitlich zu erfassen. Erst daran können sich die weiteren Fragen über die hieraus entspringende Auffassung der europäischen Gesamtentwicklung anschließen.

Der Geist der Renaissance [1]) ist jedenfalls mit dem Ausdruck »Entdeckung des modernen Individualismus« für den Gesamtumfang der Bewegung nicht richtig und für den hierbei gemeinten Höhepunkt, die Hochrenaissance, nicht erschöpfend. Denn einerseits ist dieser Individualismus bereits von der Spätantike und dem Christentum her dem europäischen Leben eingeflößt und ist er gerade in den Vorstufen der Renaissance, den mystisch-reformatorischen Bewegungen und Umwälzungen des Spätmittelalters, in einer Mischung augustinischer, neuplatonischer, sektenhafter und politisch-sozialer Motive bereits außerordentlich stark ausgeprägt. Anderseits hat der spezifisch moderne Individualismus mit seiner rationalistischen und ethischen Autonomie, seinem Naturrecht und Konkurrenzprinzip ganz andere Voraussetzungen und Ziele der Schaffung eines geschlossenen rationellen und organisierten Kulturganzen. Das

---

[1]) Ueber die verschiedenen Auffassungen im Bereiche der Historiographie siehe Brandi, Das Werden der Renaissance, 1908, und Walter Goetz, Mittelalter und Renaissance, H. Z. 98. Beide weisen darauf hin, daß der heutige Begriff des Humanismus und der Renaissance und ihre heutige Bedeutung eines eigentümlichen Geistes- und Kulturganzen erst Georg Voigt und Jakob Burckhardt verdankt werden, welchem letzteren Michelet vorangegangen war. Erst unter der Bedingung dieser Werke konnte es zu der genaueren, hier behandelten Fragestellung kommen.

Eigentümliche der Renaissance liegt nicht im fessellosen Individualismus an sich, sondern in der Veränderung der Interessenrichtung, womit die zunehmende Lösung vom Jenseits und der Gnadenanstalt der Kirche und dem mönchischen Ideal überhaupt erst sich ergibt. Und zwar ist das in einer sehr mannigfaltigen und spannungsreichen Entwicklung vollzogen worden. Auch sind die die Interessenrichtung verändernden Motive sehr verschiedenartig. Erst in den Endergebnissen der Hochrenaissance ist der Gegensatz gegen die mittelalterliche und gegen die kirchlich-christliche Welt herausgearbeitet, der von da ab für die Renaissance überhaupt als charakteristisch angesehen wird und der auch in der Tat ihre universalhistorische Wirkung bedeutet. Worin besteht nun aber diese Veränderung der Interessenrichtung, die den Unterschied gegenüber dem mittelalterlichen Geiste begründet und die schließlich den Bruch mit den alten Autoritäten, Gebundenheiten und Kollektiveinheiten, die Verselbständigung der wissenschaftlich-ästhetischen Humanität, bewirkt hat?

Im ganzen genommen ist die Renaissance der Eintritt Italiens in die allgemeine Geschichte, der Gegensatz einer italienischen Kultur gegen die bisher das Mittelalter beherrschende französisch-theologisch-ritterliche Ideenwelt. Im Zusammenwirken der politischen und wirtschaftlichen Erhebung der italienischen Staaten und Städte und der wiedererwachenden antiken Ueberlieferungen Italiens bildete sich dieser italienische Geist, der sich als die Verjüngung seiner selbst empfand und sich in zunehmender Säkularisation seiner Kulturideen von dem großen spätmittelalterlichen Programm der Reform von Kirche und Imperium ausschied. Die veränderte Interessenrichtung bezieht sich also zunächst und in erster Linie auf das politische und wirtschaftliche Gebiet. Das Kunstwerk des weltlichen Staates, der Diplomatie und der Verwaltung, die Entfaltung militärischer Kraft und neuer Kriegsmittel, die Gewinnung von Reichtum und Macht <, die Anfänge einer großen Kolonisation, die im Verhältnis zur Kleinheit der Mutterstaaten alle späteren übertrifft, > und die Organisation eines entwickelten Geschäftslebens: das zeigt uns vor allem die neue Interessenrichtung, in der das von der kirchlichen Ethik ungebundene oder mit ihr sich abfindende Individuum nach Macht, Reichtum und Lebensfülle strebt. Sie bedeutet aber dabei nirgends die Schaffung eines neuen

Prinzips, einer neuen Gesellschaft oder Staatsordnung, sondern nur die Ausnutzung aller gegebenen Gewalten und Verhältnisse durch das herrsch- und gewinnfähige Talent. Sie bringt daher eine Menge von Revolutionen, Gewalttaten und Abenteuern, aber nirgends eine prinzipielle Neuordnung der Gesellschaft. Sie schmiegt sich schließlich dem werdenden absoluten Staate an, dessen Theorie sie begründen hilft und dessen Königtum und Hof sie mit ihrem Glanz umgibt. Sie schmiegt sich ebenso der wiederhergestellten katholischen Kirche an und entfaltet als Kultur der Gegenreformation überhaupt erst ihre alles durchdringende welthistorische Wirkung. Auf diesem Untergrunde erst erheben sich ihre bekanntesten Interessen, die wissenschaftlichen und künstlerischen. Dabei liegt die für die Renaissance meist als so wesentlich erachtete Wiederbelebung des Altertums vorzüglich auf dem ersteren Gebiete. Durch die Kritik des scholastischen Stils und Lateins, die Auflösung des scholastischen Aristotelismus, die kritische Wiederbelebung fast aller antiken Systeme erwächst das Interesse an der eigenen freien, selbstgeprägten Form des Gedankens und an der freien kritischen Bildung des Gedankens selbst, bis die Autonomie des Gedankens in großen künstlerisch konzipierten Systemen, wie dem Giordano Brunos, und vor allem in der völlig neuen mechanisch-naturwissenschaftlichen Methode Galileis ihr selbständiges und eigenes Prinzip gefunden hat. Die große künstlerische Schöpfung der Renaissance dagegen erwuchs zunächst aus dem erneuerten und verstärkten Leben selbst und stellte in erster Linie gegenüber dem Mittelalter nur die immer sich steigernde Rehabilitation der Sinnlichkeit, des reichen, buntbewegten und triebhaften Lebens, dar. Erst als die Fülle sinnlichen Lebens alle Formen sprengte und von der zarten Spiritualität einer immer verbleibenden Christlichkeit sich löste, als die bürgerliche Kultur einer aristokratisch-höfischen wich und die letztere die große gemessene Form verlangte, griff man zu den typisierenden großen Formen der Antike und rang um ihre Erfüllung mit der unendlich gesteigerten Lebensfülle, ein übermenschliches Beginnen, das mit dem Barock und dem Akademismus in neue Konventionalitäten verlief, das aber allerdings mit seiner Verherrlichung der Sinnlichkeit und seinem Gefühl menschlicher Schöpfermacht einen völligen Gegensatz gegen die mittelalterliche Welt bedeutete. An die produktiven Leistungen der Kunst aber schloß sich das Kenner- und

Amateurwesen an, die ästhetische Theorie, die aus einer Kunsttheorie hier wie so oft zu einer Lebenstheorie wurde. Diese Theorie erst bedeutet mit ihrem Anschluß an die platonische Aesthetik oder an ein epikureisches Lebensideal die eigentliche Theorie der Renaissance, das neue Ideal der Bildung und des Weltmannes, das mit seinem völlig auf die geistige Kraft gestellten Individualismus alle bisherigen ständischen Gruppierungen und Gruppeneinheiten ignoriert und mit seinem rein innerweltlichen, wenn auch gelegentlich mystisch gedeuteten, Sinne die Weltlichkeit der Renaissance vor allem ausdrückt. Das, was man als das Heidentum der Renaissance bezeichnet, haftet gerade an diesen Theorien und Maximen der nicht schöpferischen Geister, oder an der Praxis derjenigen, die mit den großen Schöpfungen auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft nichts zu tun hatten. In den großen schaffenden Geistern bemerkt man zum weitaus überwiegenden Teil die Sehnsucht, christliche Seelentiefe mit der neu entdeckten Sinnlichkeit und Naturherrlichkeit durch ein höheres Drittes zu vereinigen, das freilich auch so scharf genug von der alten Welt sich abhebt [1]). Es ist daher der Geist der Renaissance überhaupt nicht allzu einheitlich zu formulieren und vor allem nicht ohne weiteres mit den modernen Gedanken zu vereinerleien, seien es die Goethes oder Nietzsches. Nur in den allgemeinsten, mehr formalen Grundrichtungen darf er formuliert werden: es ist der auf sich selbst gestellte Individualismus der universalen und autonomen Entfaltung des Selbst und die Befreiung des Bildes der Dinge von den aus der Ueberwelt hereingeworfenen Schatten und Entwertungen. Nur in diesem Sinne ist die Formel Burckhardts berechtigt, sie sei die Entdeckung des Menschen und der Welt.

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, wo die Eigentümlichkeit des Geistes der Renaissance gegenüber dem des Mittelalters formuliert werden kann. Es ist mit einem Worte der

---

[1]) Siehe hierüber den glänzenden Aufsatz von Simmel über Michelangelo im Logos 1910. Bemerkenswert ist auch die Aeußerung Rodins in »Auguste Rodin, Die Kunst« 1912, S. 206: »Michelangelo ist das äußerste Ende des gesamten gotischen Denkens. Man sagt allgemein, daß die Renaissance eine Auferstehung des heidnischen Rationalismus war, der dann über den Mystizismus des Mittelalters gesiegt hat. Das ist nur zur Hälfte richtig. Der christliche Geist hat auch fernerhin sehr viele Künstler der Renaissance inspiriert, unter anderen Donatello, den Maler Ghirlandajo, der M.s Lehrer war, und Buonarotti selbst«.

Gegensatz gegen die christliche Askese [1]). Freilich ist das Wort »Askese« sehr vieldeutig und auf das Christentum nicht ohne genaue Begrenzung seines Sinnes anwendbar. Das Christentum ist an sich, als aus dem Judentum und seinem Schöpfungsglauben entsprungen, keine Sinnenfeindschaft und nicht der Glaube an die Trübung und Fesselung des Geistes durch die Materie, die nur durch eine entsinnlichende Erlösung wieder überwunden werden könne. Das ist spätantike Denkweise, die vielfach ihm sich beigemischt hat, die es aber — jedenfalls im Abendlande — nicht beherrscht hat. Es ist auch in seinen Grundgedanken keine Technik der Disziplinierung und Enthaltung zum Zweck kultischer Reinheit oder zur Erlangung heroischer, übergewöhnlicher Verdienste. Auch das hat nicht gefehlt, blieb aber immer auf bestimmte Grenzen eingeengt. Vielmehr ist es der Radikalismus der theistischen Frömmigkeit, die alles auf die Heiligung der Seele für Gott und auf die Gemeinschaft der Brüder in Gott abstellt. Darüber trat ihm Welt und Weltleben, die überdies im Lichte einer Entstellung durch radikale Sündhaftigkeit immer fremder und gefahrvoller erschienen, völlig zurück und schien ihm beides lediglich auf der Stufe der eben notwendigen und unentbehrlichen Lebensbefriedigung gehalten werden zu müssen, von wo aus dann wieder freilich allerhand Zugeständnisse und Annäherungen möglich waren. Der alleinige Wert der Gottesliebe und der Bruderliebe macht die Welt lediglich zum Durchgangspunkt auf ein ewiges Ziel und zum Stoff der nötigen Arbeit und des sittlichen Gehorsams. Es leugnet überall den Eigenwert und die Göttlichkeit des Weltlich-Sinnlichen, richtet den Intellekt auf die ewigen Wahrheiten und weist die künstlerische Phantasie auf den Ausdruck einer übersinnlichen Welt und Seelentiefe, der alle Darstellung nur Symbol und Allegorie eines Uebersinnlichen, jedenfalls nur Hinweis auf etwas sinnlich überhaupt nicht voll Ausdrückbares ist. Dieser Radikalismus ist die Seele des Christentums, im katholischen System verbunden mit der Askese der Antimaterialität und der überverdienstlichen Werke und kunstreich vermittelt mit einer die Welt relativ anerkennenden natürlichen Ethik. Die Regulierung eines so komplizierten Systems

[1]) ⟨So auch Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus, Ges. Schr. II, 322—326, und Die Anthropologie i. d. Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts, Schr. II, 416. — Ueber die Doppelseitigkeit der plotinischen Mystik nach asketischer und antiasketischer Seite s. ebd. 421.⟩

erforderte die strenge Autorität, die kasuistische Gesetzgebung und die ausgleichende Kontrolle der Kirche, was sich mit dem aus anderen Gründen folgenden hierarchisch-sakramentalen Charakter des kirchlichen Weltinstitutes wohl vereinigte. Dem allen gegenüber ist nun die Renaissance nicht sowohl die Freigebung des Individuums gegenüber Autoritäten und Gebundenheiten, sondern die langsame innere Lösung der Seele von dem asketischen Gedanken in jeder der ihm zukommenden Bedeutungen. Macht, Besitz und Reichtum, Sinnlichkeit und Schönheit, Denken und Kunst erscheinen in neuem Lichte als die großen Vorbedingungen und die hohen freien Ziele menschlichen Daseins. Das Diesseits, seine Aufgaben und seine Kräfte, seine Rätsel und seine Schönheiten, empfängt eine lockende Macht und schließlich eine völlige Selbstverständlichkeit. Die Erbsünde und die Erlösung, das Jenseits und die Gnadenhilfen treten zurück, verschwinden, verwandeln sich in bloße Nebengedanken und Unterstützungen oder werden zu immanenten Ingredienzien des einen unermeßlichen Allebens. Daß damit die kirchlichen Autoritäten und Bindungen zum mindesten innerlich und sachlich aufgelöst wurden und dadurch wiederum das Gefühl der Freiheit, Kraft und Selbstmacht des Individuums außerordentlich gesteigert wurde, ist nur selbstverständlich. Freilich haben eben wegen des wesentlich wissenschaftlich und künstlerisch interessierten Bildungsindividualismus diese Menschen äußerlich die Kirche bestehen lassen und sich ihr ehrlich oder unehrlich akkommodiert. Dem Volke und der gesellschaftlichen Ordnung sollte die Religion erhalten bleiben. Auch hat es an wirklich religiösem Sinne durchaus nicht gefehlt, aber er haftete dann nicht sowohl am christlichen Dualismus als an stoischen und platonischen Immanenzgedanken und suchte von hier aus die Anlehnung an die Philosophie Christi oder an die Geistlehre des Paulus. Daß mit alledem dann auch die ethischen Maßstäbe der bisherigen Kultur und mit ihnen der ethische Ernst überhaupt häufig zerbrochen und praktisch oder theoretisch verleugnet wurde, ist bekannt. Dafür aber hat dann die immanente Ethik der Stoa oder die Mystik des Neuplatonismus oft sehr großartigen Ersatz geleistet und die neue Verbindung des Sinnlichen und Uebersinnlichen finden helfen, deren man zu bedürfen meinte [1]).

---

[1]) Ueber das Verhältnis zum Christentum und zur Volksreligion siehe gute

Das gedankliche Endergebnis, der Geist der Renaissance, kommt daher erst zum Ausdruck in der eigentlichen Renaissance-Philosophie, jener Gruppe von Philosophen, die zwischen der aristotelischen Kirchenphilosophie und dem mittelalterlichen Nominalismus einerseits und der modernen naturwissenschaftlich-mechanistisch orientierten Philosophie anderseits stehen. Ihre Häupter sind Giordano Bruno und Michel Montaigne. Hier treffen wir den Sinn der Renaissance philosophisch erfaßt, und alle Welt ist darüber einig, daß eben damit hier die großen Vorausnahmen des modernen Denkens überhaupt vollzogen sind. Was wir hier finden, sind die uns wohlbekannten, in der ganzen neueren Philosophie nur umgeformten und strenger wissenschaftlich gefaßten Konzeptionen: der Zweifel der Voraussetzungslosigkeit, den dann Descartes zum Grundprinzip einer autonomen Philosophie ausbaute; der Ausgang vom Bewußtsein oder vom Mikrokosmus als dem Spiegel des Makrokosmus, woraus die Leibnizische Monadenlehre einen Zentralbegriff der modernen Spekulation schuf; die optimistisch-ästhetische Gesamtansicht des Universums, die bei Shaftesbury und Herder zur Formel des Universums wurde; die Kopernikanische Weltweite und Unendlichkeit, aus der sich die Unendlichkeit der Geisterreiche und die Auflösung des Anthropozentrismus und Anthropomorphismus ergab; der Fortschritts- und Entwicklungsgedanke, der die im Mikrokosmus intensiv zusammengefaßte Gottheit sich ausdehnen läßt im Werden und Wachsen der Seelen; der vergleichende psychologische Relativismus, der überall die Konventionalitäten auflöst und das Absolute zum Problem macht; die Zurückschlingung des Absoluten in die Tiefen des Subjektes, wodurch sein Glanz wieder über alles Sinnliche und Reale sich ausbreitet; der illusionsfreie Realismus, der die Gesetze der Seele und der Geschichte sucht und dann wieder in diesen die Allvernunft verehrt; das Alleinheitsgefühl, das die prinzipielle Gleichartigkeit des Universums und seines Geschehens in allen Weltweiten behauptet und mit der Irrationalität des Individuums ringt. Kurz: Makrokosmus und Mikrokosmus erscheinen in

---

Zusammenstellung bei Wernle S. 62—80, ähnlich F. v. Bezold in dem schönen Aufsatz über »Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters« in Kultur der Gegenwart V, II, 1, S. 118—121. — ⟨ Jetzt vor allem P. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus, 1917; über Humanismus und devotio moderna S. 18—174. Ferner: A. v. Martin, Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal, 1916. ⟩

neuem Lichte, und aus dem freien Selbstverständnis des letzteren steigt alle Erkenntnis, aus seiner reinen Selbstdarstellung alle Kunst auf.

Von hier aus ist die Frage nach dem Verhältnis zum Geiste der Reformation zu stellen. Die moralischen Schwächen der Renaissance können hier außer Betracht bleiben. Es ist ja nicht zu leugnen, daß eine solche Denkweise psychologisch der moralischen Kraft geringeren Halt bietet und verworrenere Antriebe gibt als die gerade an diesem Punkte so überaus wirksam konzentrierte und befestigte christliche Ideenwelt; es bedarf gar nicht erst auch noch des Hinweises auf die zahlreichen Ursachen italienischer Korruption, die mit diesem Geiste selbst nicht gegeben waren. In der bloßen Theorie ist auch die Renaissance nicht ohne hohen moralischen Schwung, soweit ihre stoischen und platonischen Ideale in Betracht kommen. Anderseits ist auch in der Reformation die ethische Idee nur sehr bedingt verwirklicht worden und hat sie manche Schattenseiten in der Praxis gezeigt, die bekanntlich Luther und die Reformatoren tief beklagt haben. Aber auf die moralische Beurteilung [1]) kommt es bei solcher rein historischen Betrachtung überhaupt nicht an, sondern auf die Erkenntnis von den Verhältnissen der Tatsachen. Nicht Unmoral hier und Moralität dort macht den historisch wirksamen Unterschied aus, sondern der innere Gegensatz des beiderseitigen Geistes.

---

[1]) Das ist vor allem das Interesse, dem Wernles Darstellung folgt. Auch die wundervollen dramatischen Szenen des Grafen Gobineau stehen vor allem unter diesem Eindruck. Für Wernle ergibt sich daraus eine Nebeneinanderstellung der Renaissance als Kulturleistung und der Reformation als des ethischen Prinzips. Aber das erweckt ein ganz falsches Bild. Die Reformation ist nicht ein ethisches Prinzip an und für sich, sondern ein in der Weise des Christentums radikal religiös bestimmtes ethisches Prinzip; sie vertritt das theistisch-religiöse Ethos. Die Renaissance als Geist und Lehre ist gleichfalls Ethos, aber wie das Ethos der Griechen wesentlich von Kunst und Wissenschaft und praktischem Leben her bestimmt. Es ist beidemale ein verschieden orientiertes Ethos. Darin liegt der Gegensatz, und darum können sie nicht zusammengefaßt werden wie höchste Kulturleistung und ihr einzuflößende ethische Gesinnung. Aus dieser ethischen Gesinnung könnte niemals jene Kulturleistung hervorgehen, und umgekehrt diese läßt sich nicht aus jener geistig begründen und stützen. Trotzdem ist es nicht selten, daß die nordische Reform als ethische, die südliche Renaissance als kulturelle Bewegung bezeichnet wird.

Nun ist freilich auch der Geist der Reformation nicht so einfach zu formulieren [1]) und ist er in den üblichen theologisch-dogmatischen Formeln nicht entfernt ausreichend erfaßt. Die Formel von dem Formalprinzip der alleinigen Bibelautorität und dem Materialprinzip der Rechtfertigungslehre ist eine ganz dogmatische und noch dazu sehr späte Schematisierung. Aber auch die Formel vom religiösen Individualismus und der Heiligung des Weltlebens durch die individuelle im Beruf sich auslebende Heilsgewißheit ist ganz undeutlich und unbrauchbar. Denn der Protestantismus ist nur vergleichsweise im Verhältnis zur katholischen Autorität individualistisch. Er läßt die religiöse Gewißheit freilich nur in individuell persönlicher Erfahrung zustande kommen und unterscheidet sich insofern gründlichst von der katholischen Gewißheit, die am hierarchischen Institut, der übernatürlichen Autorität von Dogma und Kirchenrecht, schließlich an dem Wunder der heilenden und vergebenden Sakramente hängt und alle Schwankungen des subjektiven Gefühls durch die es hegende und leitende göttliche Anstalt überwindet. Aber die Gewißwerdung des Protestanten ist individuell doch nur, soferne sie eine innere, gedankliche, geistige Gewißwerdung ist und daher nur individuell und persönlich vollzogen werden kann. Aber das Objekt, an dem sie gewonnen wird, die Bibel, die Heilsverkündigung vom sühnenden Werke des Gottmenschen und die sakramentale Sonderversicherung dieses Heils, ist doch etwas auch bei ihm völlig Uebernatürliches, Gegebenes, Autoritatives. Es ist der geistigen Gewißwerdung entsprechend nur eben auch das Objekt ein gedankliches, nur im Glauben aufzunehmendes. Daher ist dieser religiöse Individualismus nirgends unmittelbar auf Gott und seine Gegenwart in der Seele, sondern stets auf die Bibel und auf das Wort von der Sündenvergebung in Christo gerichtet. Der Verkehr mit Gott ist stets ein objektiv vermittelter, nur daß die Vermittlung nicht in einem hierarchisch-sakramentalen Heilsapparat, sondern in der Bibel und ihrer Zentrallehre besteht. Daher hat der eigentliche Protestantismus auch die Vertreter einer unmittelbaren Gegenwartsoffenbarung Gottes im Geiste als Schwärmer leidenschaftlich abgestoßen. Daher hat er auch von diesem objektiven Vergewisserungsmittel, der Schrift

---

[1]) Hierüber siehe meine Darstellung in der »Kultur der Gegenwart« Band IV, 1.

und dem Worte aus, die Heilsanstalt der Kirche als auf das objektive Wort und Sakrament erbaute und an ihnen erkennbare Institution rekonstruiert oder vielmehr den katholischen Kirchenbegriff von Priestertum, göttlichem Priesterrecht und magischem Sakramentszauber gereinigt und an dessen Stelle eine auf die reine Lehre erbaute und durch deren Sicherstellung zu festigende Kirche gesetzt. Und diese Kirche ist durch die innere Konsequenz des Gedankens wie durch praktische Notwendigkeit zu einer ebenso autoritativen, mit den Staatsgewalten verbündeten Zwangskirche geworden wie die katholische auch.

Gerade hier aber liegen die großen Unterschiede gegenüber dem Individualismus der Renaissance. Dieser ist wirklich autoritätslose, völlige Autonomie des Subjekts, völlig frei beweglich in der künstlerischen Anschauung und lediglich an die Regeln der Logik gebunden in der intellektuellen Arbeit. Die Bindung an die Autorität der Antike ist ein Rest des Mittelalters und ein Zeichen der Kindheit des modernen Gedankens, aber sie war doch zugleich eine neue Deutung der Antike, eine radikale Kritik der Scheinantike des Mittelalters und wich schließlich völlig, als die neue naturwissenschaftliche Methode den Denkern ein selbständiges und fruchtbares neues Prinzip gegeben hatte. Aus eben diesem Grunde aber ist die Renaissance soziologisch völlig unproduktiv. Sie ist anarchistisch und aristokratisch in ihren engsten Kreisen und lehnt sich im übrigen an die bestehenden Mächte in Staat und Kirche völlig unselbständig an. Sie schafft soziologisch die Bildungsaristokratie und den Salon und huldigt im übrigen der Macht und der Gewalt. Demgegenüber ist der Individualismus der Reformation nur eine Verinnerlichung und Vergeistigung von rein objektiven, übernatürlich bindenden Realitäten, aber in keiner Weise eine bedingungslose religiöse Autonomie. Aus eben diesem Grunde ist dann aber auch die soziologische Energie der Reformation ganz außerordentlich. Sie schafft die Landeskirchen des Luthertums und des Calvinismus, die dem werdenden Absolutismus eine religiöse Weihe gaben; sie steigert die religiöse Kohäsion der Massen, indem jedes einzelne Glied interessiert und verantwortlich gemacht wird; und sie erkämpft gegenüber fremdgläubigen Staatsregierungen Volksrechte und Glaubensfreiheit. Das sind ganz außerordentliche Unterschiede, die bis in die innerste Struktur des beiderseitigen Geistes gehen.

Noch stärker aber ist der Gegensatz, wenn wir uns zu der Ethik der Weltbejahung wenden, die für den Protestantismus aus der Beseitigung des Mönchtums und der überverdienstlichen Werke sich ergibt und insofern aus der für alle Gläubigen geltenden Geistigkeit und Innerlichkeit des Glaubens folgt. Besteht die religiöse Leistung lediglich in der vertrauensvollen persönlichen Gesinnungshingabe an Gottes Wort und ist diese Forderung für alle völlig gleich, so kann es keine überverdienstlichen Werke und keine religiösen Sonderstellungen geben. Gibt es aber diese nicht, so sind alle gleicherweise auf die Bewährung im Weltleben angewiesen und muß dieses als der naturgemäße und gottverordnete Spielraum der Betätigung des Christen betrachtet werden. Damit kommt gewiß Welt und Weltleben zu Ehren als Stoff und Form der Betätigung des Glaubens, und von hier aus konnte das protestantische Pathos sich wohl verbinden mit der neuen Weltstimmung des Spätmittelalters, mit der nationalen Abwendung von Rom, mit den politischen und sozialen Emanzipationsbedürfnissen gegenüber der kirchlichen und mönchischen Lebensordnung, mit allerhand wirtschaftlichen und bürgerlichen Bedürfnissen der Massen. Allein diese protestantische Weltbejahung ist nun doch in ihrem inneren Wesen etwas völlig anderes als die Auflösung der christlichen Askese und Jenseitigkeit durch die Renaissance. Sie bleibt auf dem Untergrund des strengsten Sündengedankens und der überzeugtesten Jenseitigkeit. Die Erbsünde oder die völlige Verlorenheit und Verdammtheit aller Nichtchristen und Nichtgläubigen ist für sie noch bedeutsamer als für den Katholizismus, und die Auffassung des Lebens als Prüfungs-, Leidens- und Bewährungsort für das himmlische Jenseits ist womöglich noch nachdrücklicher. Der Teufels- und Dämonenglaube ist schärfer akzentuiert als bisher. Unter diesen Umständen konnte die protestantische Weltbejahung nur gelegentlich die Anerkennung der göttlichen Herrlichkeit der Schöpfung bedeuten, wie das etwa in Paul Gerhards Liedern innig und fromm zum Ausdruck kommt, aber auch im Katholizismus nie gefehlt hatte. Der christliche Sündenpessimismus, die christliche Jenseitigkeit und der christliche Teufelsglaube sind in der Reformation gesteigert, und diese Stücke gehören ganz insbesondere zu den Punkten, wo die Reformation das alte Christentum gegenüber der mittelalterlich-katholischen Verweltlichung erneuert hat. Es ist nur ein Durchleuchten des grund-

legenden christlichen Schöpfungsoptimismus durch diese finsteren Wolken, wenn in edlen Künsten und guten Gottesgaben dann auch einmal an der Natur ihr göttlicher Charakter anerkannt wird. Insbesondere alle weltlich-sozialen Ordnungen, die Familie, der Staat, das Privateigentum, der Handel, die ständisch gegliederte Gesellschaft sind ihm zwar Ausdruck der Vernunft und Natur, aber, genau wie im Katholizismus, Ausdruck der sündig gewordenen Natur, in welcher der Vernunftgehalt gegen die erbsündige Selbstsucht durch Stiftung weltlicher Ordnungen und Disziplin unter Gottes Zulassung und Fügung reagiert. Alle diese Dinge sind wie für Augustin so auch für die Reformation Stiftungen der Sünde, d. h. der Vernunft unter Bedingung der Sünde, Strafe und Heilmittel gegen die Sünde. Diese Betrachtungsweise ist hier sogar eher gesteigert als abgeblaßt. Unter diesen Umständen ist es ein eigenes Ding um die reformatorische Weltbejahung und Weltheiligung. Sie beschränkt sich im Grunde auf die Befreiung des Weltlebens von priesterlich-hierarchischer Regierung und Kontrolle, indem sie es sich selbst und seinem relativen Vernunftgehalte sowie dem in Gottes Wort gebundenen Gewissen überließ. Damit war ihm aber nur eine freiere und ungebundenere Entwicklung, die schließlich die reformatorischen Eingrenzungen gesprengt hat, aber kein neuer Sinn erteilt.

Soweit ihm hier überhaupt ein neuer Sinn erteilt ist, liegt er im Begriffe des Berufes. Die Berufe bedeuteten schon für das Mittelalter das arbeitsteilige System, in welchem in verschiedenen Formen und Zweckverbänden die Kulturleistungen der Kinderzeugung und Erziehung, der Regierung und Verwaltung, der Nahrungsgewinnung, der gewerblichen Arbeit und des Güteraustausches vollzogen werden; eine ständisch-zünftlerisch-traditionalistische Anschauung von der Gesellschaft liegt hinter diesem Begriff des Berufes als sein Untergrund. Für das Mittelalter aber war dieses System der Berufe lediglich die vernünftig-natürliche Ordnung der profan-natürlichen Lebensverhältnisse, über denen sich das Priestertum und der asketische Stand als die höhere und eigentliche christliche Ordnung erhob. Indem das letztere für den Protestantismus wegfiel, wurden die Berufe oder das natürliche ständische System der Arbeitsteilung der natürliche Stoff und Spielraum des christlichen Handelns, das nun nicht mehr über diese in die Region des Ueberweltlich-Uebersinnlichen aufsteigen, sondern seine weltfreie, gottversöhnte

Liebesgesinnung in diese natürlichen Lebensformen ergießen sollte. Sie hingen zwar mit der sündigen Welt eng zusammen, bedeuteten aber innerhalb ihrer Voraussetzungen die Mittel zu einer gesunden Selbstdisziplin und zur Förderung der menschlichen Gemeinschaft und damit des Nächsten. So sind die weltlichen Berufe überall nur die Formen und Mittel zur Betätigung einer weltfreien Liebesgesinnung und gesunder Lebensdisziplin. Sie selbst und das in ihnen steckende Weltleben sind nie Zweck für sich und enthalten nichts von einer unmittelbaren Göttlichkeit der Welt und der schöpferischen menschlichen Kraft. Sie sind lediglich die gottgegebenen traditionellen Formen, in welche die Weltüberwindung eines starken und selbstmächtigen Herzens sowie die Liebesglut einer religiösen Bruderliebe investiert werden soll. Die sublimste überweltliche Gesinnung in den alltäglichsten weltlichen Formen, die Hineinziehung des Berufssystems aus der bloß natürlichen Ordnung in die Selbstbetätigung der religiösen Ethik selbst: das ist das Wesen dieser reformatorischen Weltbejahung. Dabei soll und muß dann natürlich das Berufssystem auf einem Niveau gehalten werden, wo es bloß Form und Mittel und nirgends weltlicher Selbstzweck wird, auf dem Niveau einer die bescheidene Bedürfnisbefriedigung sichernden ständisch-zünftigen Ordnung. Es ist in der Tat eine neue Versöhnung von Welt und Ueberwelt, eine innerliche Zusammenziehung von christlicher Askese und weltlicher Arbeit, wie sie der Katholizismus nur als Konzession an die Welt, aber nicht als unmittelbare und wesentliche Grundwahrheit und Kraft des christlichen Ethos gekannt hatte. Es ist kein Wunder, daß auf diesem Wege der Protestantismus die weltliche Arbeit und die weltlichen Interessen gefördert hat. Aber diese Weltbearbeitung war in Wahrheit und in ihrem eigenen Sinne doch ein schroffer christlicher Idealismus und eine christliche Utopie, die erfahren mußte, daß die Heiligung der Welt eine gefährliche und doppelseitige Sache ist und der Welt leicht günstiger ist als der Heiligung. Und insbesondere nicht Kunst und Wissenschaft sind auf diesem Wege gefördert worden, die sich als christliche Berufsangelegenheiten überhaupt nicht erfassen lassen und die der Protestantismus immer nur zum Nutzen oder zum Schmucke von Staat und Kirche zugelassen hat. Sein christlicher Purismus hat einen Selbstzweck von beiden noch viel weniger gekannt als der Katholizismus. Humanismus und Renaissance hat er nur im Sinne der Nützlichkeit oder in dem des

erlaubten Schmuckes der Rede, der Gebäude, der Feste, der Lebensführung, der Kirche und des Hofes sich angeeignet. Die mächtigen Kulturwirkungen des alten und echten Protestantismus liegen daher nur auf den Gebieten, wo die Berufstreue, der Ernst, die Strenge, die Arbeitsamkeit, das amtliche Pflichtgefühl und die Gewissensfreiheit des Glaubens wirken konnten. So hat er das absolute Fürstentum und die Bureaukratie gestärkt, die Volksfreiheit mit der Glaubensfreiheit zusammen erwirkt, die moderne Wirtschafts- und Arbeitsgesinnung hervorgebracht und die halbe Welt durch Romfreiheit zu einem neuen politischen System organisiert. Das alles sind außerordentliche Kulturleistungen und Weltbejahungen, bei denen freilich eine zarte Grenzlinie läuft zwischen der noch protestantischen christlichen Beseelung dieser Weltarbeit und der nicht mehr protestantischen Säkularisation von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Freilich hat es eine protestantische Kunst gegeben, eine Kunst auf seinem Boden und mit deutlichen Anzeichen vom Einfluß seines Geistes. Jedermann wird dabei sofort an Johann Sebastian Bach und an die Niederländer denken. Allein, daß der künstlerische Geist auch auf diesem Gebiete sich regt und dann die Spuren des hier herrschenden Geistes trägt, ist nur selbstverständlich. Aber der »Geist des Protestantismus«, seine Ethik und seine Theorie hatte für diese Dinge nur die Berufskategorie und hat heut noch nichts anderes dafür. Das aber ist ein Zeichen dafür, daß er für den metaphysischen und ethischen Gehalt der Kunst keinen Raum hat. Sie ist gute Gottesgabe wie die Schönheit der Natur, gibt Gelegenheit zu nützlichen Berufen und fügt sich zu Gottes Ehre und des Menschen Erfreuung und Erholung in das System des christlichen Weltlebens ein [1]).

---

[1]) Man kann hier jede beliebige protestantische Ethik aufschlagen, z. B. W. Herrmann, Ethik, 1901. Hier heißt es S. 167: »Als Christen können wir also an der Kulturgesellschaft nur teilnehmen, wenn wir in ihr einen Beruf finden, der uns als zu sittlicher Freiheit bestimmte Wesen befriedigt und in dem wir regelmäßig in bestimmter Richtung arbeiten.« S. 148: »Die Freude an der Welt ist die Gabe Gottes, die wir ihm opfern sollen, wenn wir einsehen, daß wir dadurch ihm als seine Werkzeuge dienen . . . Von dem Standpunkt dieses Bewußtseins aus erhält die Freude an dem natürlichen Leben den Charakter des Erlaubten . . Es ist demütigend für uns, daß es für uns Erlaubtes und nicht bloß von uns selbst Gesetztes oder Notwendiges gibt.« Daher die Kulturidee des Protestantismus S. 160: »Die wachsende Klärung des Bewußtseins in den einzelnen und die

Wie ganz anders ist nun aber demgegenüber die Weltbejahung der Renaissance? Sie ist in keiner Weise an den Berufsbegriff gebunden, der für den Protestantismus die Synthese von Welt und Askese geworden ist; ja sie kennt den Berufsbegriff überhaupt gar nicht und bedeutet gerade umgekehrt die Emanzipation der künstlerisch-freien Bildung, der freien Forschung, der persönlichen Selbstdarstellung und Selbstkultur von allen Fesseln eines bürgerlichen Berufs-Schematismus. Ihr Ideal ist der berufslose Mensch, der durch den Anschluß an herrschende Gewalten, durch Jahrgelder oder durch eigene Ausbeutung der Herrschaft die Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstdurchsetzung in der Universalität seiner Kraft und Anlagen empfängt. Ihr Ziel ist der uomo universale, der galantuomo, der Mensch der Geistesfreiheit und der Bildung, das gerade Gegenteil des Berufs- und Fachmenschen [1]). Und auch den religiösen Idealismus nimmt der Renaissance-Mensch nur als Bestandteil der reichen vollen Menschennatur auf in die Harmonie seines Wesens, nicht daß er umgekehrt eine wesentlich religiöse Lebenshaltung ergänzt durch die Kultivierung feiner Sitte auch auf dem Gebiete des Natürlichen. In diesem Unterschiede steckt nun aber nicht ein vereinzeltes Unterscheidungsmoment, sondern der ganze prinzipielle Gegensatz der Stellung zur Welt. Die Weltbejahung ist beide Male eine grundverschiedene. Bei der Reformation ist es die Ergebung und Fügung des dem Jenseits zugewandten Menschen in die nun einmal gottgesetzten Lebens- und Erwerbsordnungen mit größter Arbeitstreue, aber innerer Unabhängig-

---

wachsende Ordnung der Umgebung des Menschen zu seinem Dienst bilden die beiden Zweige der Kultur. Das Gedeihen des einen ist schließlich immer durch das des anderen bedingt«. Ein jeder soll hier in einem Beruf arbeiten; auf der »Stufe des unmündigen Kindes« stehen daher »die Vagabunden und berufslosen Rentiers«, S. 168. »Das sittliche Ziel, das sich die Nächstenliebe stellen muß, ist, daß die Kulturgesellschaft Arbeitsgemeinschaft werde«, S. 175. Es ist so nicht zu verwundern, daß in diesem ganzen Kapitel von »dem Dienst Gottes in der Kulturgemeinschaft« von Wissenschaft und Kunst überhaupt nicht die Rede ist. Die Kunst fällt in den protestantischen Ethiken in der Regel unter den Gesichtspunkt des Erlaubten, die Wissenschaft unter den der Theologie und der sozialen Nützlichkeit.

[1]) S. die interessante Studie von W. Andreas, Graf B. Castiglione und die Renaissance, Archiv f. Kulturgesch. X, 3, 1912. (Wieder abgedruckt in: Geist und Staat, Historische Portraits, 1922).

keit. Bei der Renaissance ist es die Auswirkung des Mikrokosmus innerhalb des göttlichen Makrokosmus, mit dem er im Grunde identisch ist und dessen Göttlichkeit gerade in der Fülle seiner natürlichen Wesenstriebe lebt. Gewiß steckt auch in jener Berufslehre der Reformation und in der durch sie ausgesprochenen relativen Weltbejahung eine veränderte Stellung des Gesamtlebens zur Welt. Aber sie ist hier doch wieder in neuem Sinne unter die christliche Askese gebeugt. Dagegen ist die Weltbejahung der Renaissance im Zeichen des universalen Bildungsmenschen und des optimistischen Naturbeherrschers erfolgt, der den göttlichen Kern des Menschen, wo ihm überhaupt etwas an diesem Kerne liegt, in der immanenten Selbstauswirkung sich verwirklichen sieht.

Hebt man nun aber diese Gegensätze ihrem eigentlichen Sinne gemäß hervor, dann zeigt sich zwischen beiden Bewegungen ein grundsätzlicher Gegensatz trotz aller Berührungsmöglichkeiten. Die einmütige Verurteilung des Kopernikus bei allen Reformatoren, das Bild des einsam und fremd durch die Gassen von Wittenberg, Marburg und Genf wandernden Giordano Bruno, der Scheiterhaufen Servedes: all das beleuchtet grell den inneren Wesensunterschied. Das eine ist verjüngtes Christentum, das den katholischen Gedanken der Kirche, der christlichen Weltkultur und der mystischen Innerlichkeit sowie einen großen Teil der spätmittelalterlichen weltlich-bürgerlichen Interessen in sich aufgenommen hat. Das andere ist verjüngte Antike, die kopernikanische Weltweite, christliche Seelentiefe, praktische Naturbeherrschung, Universalität der Bildung und allerhand spezifisch moderne Interessen sich einverleibt hat und dadurch zu einem neuen umfassenden, modernen Lebensprinzip geworden ist.

Diese Auffassung von der Sache wird bestätigt, wenn wir beide Bewegungen rückwärts verfolgen in ihren gemeinsamen Mutterschoß, die mittelalterliche Kultur.

Diese war außer durch die konkreten politisch-wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse des europäischen Binnenlandes nach der geistigen Seite hin von Hause aus durch eine komplizierte Verbindung des antik-heidnischen und des christlichen Elementes charakterisiert. In der Verkettung von natürlicher und geoffenbarter Theologie, natürlich-vernünftiger und übernatürlich-sakramentaler Ethik, natürlichem Sittengesetz und Gesetz

Christi und der Kirche, Weltleben und Mönchtum, Imperium und Kirche war es ein doppelstufiges System, dessen Theologen und Philosophen diese Doppelstufigkeit sorgfältig und sinnreich konstruierten und dessen weltliche und priesterliche Herrscher beide Seiten praktisch zu verbinden wußten. Nie hat es aber auch an Reibungen und Bewegungen auf beiden Seiten gefehlt. Je nach dem Standpunkt kann man das Mittelalter eine fortgesetzte Renaissance der Antike nennen [1]), indem es sich geistig durch immer stärkere Zufuhr und immer stärkere Ausnutzung antiker Literatur entwickelte. Oder man kann es eine fortgesetzte Reformation nennen, indem in immer neuen Ordensgründungen und Kirchenreinigungen der strenge christliche Geist erneuert, verschärft und praktisch wirksam gemacht wurde. Solange sich das politisch-soziale Gesamtleben auf einer Stufe befand, auf welcher die Herrschaft eines solchen, sehr einfache Verhältnisse voraussetzenden Systems möglich war, so lange hielt sich auch der eigentliche Geist des Mittelalters. Es ist nicht aus der Askese und nicht aus der theologischen Metaphysik zu konstruieren, sondern aus der gemeinsamen Herrschaft einer in sich verschmolzenen Einheit von Antike und Kirche und aus einer realen Gesamtlage, die ein solches Herrschaftssystem ertragen konnte oder gar forderte. Aber von dem Momente ab, als sich herausstellte, daß die Kirche in dieser Aufgabe sich übernommen hatte und zum Rechts- und Finanzinstitut verweltlicht war, daß die weltlichen Staaten ihre Herrschaft nicht länger dulden wollten und daß das praktische Leben ihrer Ethik entwuchs, da regten sich tausend leidenschaftliche Gegensätze gegen das mittelalterliche System und verselbständigte sich zugleich das antike Erbe in steigendem Maße. Es kamen die Jahrhunderte der Sekten und ihrer politisch-sozialen christlichen Weltreform, der Mystik und ihrer Psychologisierung und Verinnerlichung der Kirchenlehre, der großen Kirchenreformen an Haupt und Gliedern, der Erhebung des weltlichen Fürstentums, der städtischen Laienkultur, der großen Kaufleute und Weltentdecker, der Humanisten und antischolastischen Gelehrten, der naturalistisch befreiten Kunst. Dem zur Seite ereignete sich die Erniedrigung des Papsttums in der Avignonensischen Gefangenschaft und seine Verweltlichung im Kampfe um den Kirchenstaat.

[1]) Wie sehr das auch nach der Seite der Kunst gilt, darüber siehe die Andeutungen bei H. Thiersch, An den Rändern des römischen Reichs, 1911.

In jenen Zeiten herrschte eine leidenschaftliche Hoffnung auf eine Gesamtverjüngung der ganzen europäischen Welt und war die Sehnsucht nach Wiedergeburt und Reform auf die Gesamtheit des Lebens in allen seinen Beziehungen gerichtet, insbesondere aber auf seinen religiösen Mittelpunkt. Das gilt auch von dem Sonderkreise europäischer Kultur, den das erwachende Italien seit dem 13. Jahrhundert bedeutet und an welchem heute der Name des Zeitalters der Verjüngung oder der Renaissance in einem ganz besonderen Sinne hängen geblieben ist. Auch hier liegen die Grundlagen in Entwicklungen aus der mittelalterlichen und christlichen Welt heraus und spürt man ihre Wirkung sowohl in der an Augustins Konfessionen genährten Analyse des Selbst bei Petrarca als in der christlichen Beseelung der neuen, mit naturalistischer Kraft einsetzenden Kunst.* Aber hier hat sich aus Gründen, die großenteils noch nicht aufgehellt sind, jene Säkularisation und antiasketische Verdiesseitigung vollzogen, die oben geschildert worden ist als das welthistorisch wirksame Ergebnis. Ob hieran mehr die materiellen Lebensgrundlagen oder mehr die Antike oder beide zusammen beteiligt sind, das ist hier nicht zu entscheiden, aber auch nicht notwendig zu entscheiden, da ja ohnedies niemand die Renaissance lediglich als wiedererwecktes antikes Heidentum betrachtet. Das wichtige aber ist, daß mit dieser Säkularisation sich die Lösung von den kirchlichen und religiösen Reformhoffnungen, von der ethischen und sozialen Reform vollzieht. Erst mit dieser Ablösung ist der Charakter dessen begründet, was man heute vorzugsweise Renaissance nennt und als das Prinzip der entschlossenen Innerweltlichkeit und der rein individuell-autonomen Lebensgestaltung zusammenfaßt. Es ist unter diesen Umständen begreiflich genug, daß von den älteren bürgerlichen, christlichen und naturalistischen Vorstufen dieser Hochrenaissance noch so manches auch in ihr selber nachwirkt.

Der andere Strom der spätmittelalterlichen Erneuerungshoffnungen aber grub sich ein viel tieferes Bett im Norden und schwoll hier an zur Reformation, in der das Christentum sich verjüngte und mit Hilfe der Bibel den verweltlichenden priesterlichen Apparat und die laxen Vermittlungen zwischen weltlicher und mönchischer Moral beseitigte. Denn darüber darf man sich nicht täuschen: die Reformation ist ihrer ursprünglichen Idee nach eine Verlebendigung und Verschärfung der christlichen

Maßstäbe. Ihr Christentum der Gnade und des Glaubens sollte ein strengeres, durchgreifenderes Christentum sein. Indem sie das Mönchtum und die Ueberverdienste, den magischen Heilszauber und die objektive Göttlichkeit des Priestertums beseitigte, wollte sie die volle Strenge des christlichen Ideals auf alle ausbreiten, an alle die gleiche Forderung stellen. Sie erkannte Welt und Weltleben nur an, um sie strenger und durchgreifender unter die christliche Sittlichkeit stellen zu können als es der Katholizismus getan hatte. Aeußerlich kommt das voll zur Erscheinung und Wirkung nur im Calvinismus, der realistisch genug war, auch die dafür notwendigen Kontrollinstanzen aufzurichten, während Luthers Idealismus alles der Freiheit des Gewissens befahl und dabei erntete, was überall eintritt, wo man die Menschen ohne Kontrolle läßt. In diesem Sinne ist die Reformation geradeso die Verjüngung und Verschärfung der christlichen Elemente, wie die Renaissance die der antiken Elemente ist.

Versteht man aber beide Bewegungen in dieser ihrer entwicklungsgeschichtlichen Herausarbeitung, dann erscheinen sie klar und deutlich als die Spaltung der europäischen Kultur in ihre Hauptbestandteile, die Scheidung des christlich-überweltlich-asketischen Elementes von dem antik-innerweltlich-humanen Element. Bei beiden ist die besondere Gestalt und Form, in der sich jedes dieser Elemente darstellt, natürlich durch den Zusammenhang der Lage eigentümlich und neu bestimmt. Die nordisch-germanische Reformation hängt mit dem spätmittelalterlichen Bürgertum und mit der Lage des Reiches, die italienische Renaissance mit den italienischen Republiken, Höfen und Finanzaristokratien zusammen. Es sind nicht nur Herauspräparierungen abstrakter Gegensätze, wie sie denn auch als solche sich in ihrer eigenen Gegenwart nicht beachtet und nicht erkannt haben. Aber in ihrer welthistorischen Wirkung tritt dieser Gegensatz zutage, — und einer kultur- und geistesgeschichtlichen Betrachtung enthüllt er sich allerdings in der Bedeutung einer solchen prinzipiellen Scheidung. Es ist in der gegenseitigen Bewegung der beiden sich beständig anziehenden und abstoßenden Gestirne der Moment der größten Distanz.

Freilich darf das nicht übertrieben und zu einem schlechthin ausschließlichen Gegensatze gemacht werden. Die Renaissance war keineswegs völlig der Religiosität und auch nicht der Christlichkeit bar. Sie hat im Platonismus und Stoizismus Ideen des

Uebersinnlichen besessen, die bei ihr ebenso, wie einst im Altertum, zum Uebergang in das Christliche vielfach bereit waren; sie war von hier aus insbesondere mystischen Gedanken wohl zugänglich. Anderseits hat auch der Protestantismus nur den theistischen Radikalismus erneuert, aber die Askese im metaphysischen und technischen Sinne, soweit sie der Katholizismus angeeignet hatte, geradezu als unchristlich ausgestoßen. So hat er die Folgerungen des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens ziehen können und dem Natürlichen seinen bescheidenen aber alles durchdringenden Spielraum eingeräumt. Soweit Humanismus und Renaissancekultur hierfür nützlich sein konnten, hat er sich ihnen keineswegs verschlossen, sondern vielmehr geradezu mit ihnen verbündet. Das Verhältnis ist das eines ganz überwiegenden tiefen Gegensatzes, aber keineswegs das der völligen Ausschließung [1]).

Daß dies das wahre Verhältnis ist, das zeigt uns schließlich der weitere Verlauf in der Entwicklung beider.

Zunächst war die religiöse Erneuerung oder die Reformation das weitaus stärkere Prinzip. Sie gewann die Interessen dem religiösen Lebensziele zurück, fachte die religiösen Leidenschaften wieder an, verknäuelte sie mit allen möglichen materiellen Interessen und verwandelte Europa, indem auch die alte Kirche dem Reformdrang auf ihre Weise folgte, auf zwei Jahrhunderte in ein waffenstarrendes Kräftespiel konfessioneller Kämpfe, wo auch die weltlichsten Interessen sich religiös motivieren lassen mußten. Das überall wieder aufgerichtete Zwangskirchentum, die Vereinerleiung politischer und kirchlicher Macht, die Wiederauferstehung der Scholastik und des scholastischen Aristotelismus in allen Kirchen, die Bindung des geistigen Lebens an Bekenntnisse und klerikale Gesichtspunkte: alles das schien die Wiederkehr des längst überwundenen Mittelalters in dreifacher Vervielfältigung zu bedeuten. Die Gründe für dieses Uebergewicht

---

[1]) Ueber diese Beziehungen s. auch v. Bezold, Kultur der Gegenwart V, II, 1 S. 87. Sie stellen sich insbesondere dar durch den stoischen Begriff der Lex naturae, der wie vom Katholizismus so auch vom gesamten Protestantismus — freilich in den oben charakterisierten christlichen Restriktionen — angeeignet war und der beständig eine Berührung mit den Humanisten, Renaissancejuristen und Staatstheoretikern ermöglichte; das Nähere in meinen »Soziallehren«. Auch an die — freilich bedingte — Uebernahme der humanistischen historischen Kritik ist zu denken.

liegen außer in der immer leicht entzündlichen elementaren Natur der religiösen Gefühle in den soziologischen Kräften der Reformation, die mit dem Kirchen- und Autoritätsbegriff große und ausschließliche Organisationen aufzurichten und innerlich zwingend zu begründen vermochte, worauf wieder ihrerseits die werdenden politischen Gewalten des Absolutismus sich stützen konnten und mußten. Das gleiche galt schließlich auch von der Selbstbesinnung und Aufrichtung der alten Kirche, die von Spanien her das Papsttum reinigte und sich gleichfalls als eine Art Erneuerung und Modernisierung des Mittelalters mit fruchtbarem Erfolge konstituierte. Auch sie bot sich als soziales Rettungsmittel und als organisierende Kraft der Gemeinschaft an und feierte hierin ihre größten Triumphe, indem sie in Spanien und Frankreich den Dynastien zu der festen einheitlichen Gestaltung der romanischen Kultur verhalf, die ohne sie und die jesuitische Schule nicht aufgerichtet worden wäre [1].

Demgegenüber war der Halt der Renaissance in menschlichen Elementarinstinkten viel geringer und war insbesondere der soziologische Bildungstrieb und die Formungskraft in dieser aristokratisch-individualistischen dünnen Bildungsschicht viel zu schwach. Sie bedurfte des Anschlusses an große, herrschende Gewalten, in denen die populären Instinkte geordnet und gebändigt waren und von denen den Virtuosen des intellektuellen und künstlerischen Lebens die Mittel der Existenz gereicht wurden. Staatliche Aemter, kirchliche Pfründen, Jahrgelder und Pensionen, die Leistungen großer Mäzenaten oder öffentlicher Gewalten waren die materielle Unterlage des ganzen Bildungsfrühlings. Daher hielten diese Menschen überall fest an der alten oder neuen Kirche und hingen sie an den politischen Gewalten.

---

[1]) S. die Mitteilungen von Arnold O. Meyer in der Einleitung zu »Nuntiaturberichte aus Deutschland, 17. Jahrhundert«, 1913, S. XLIX: »Es gibt wohl kaum eine zweite politische Briefsammlung aus dieser Zeit, in der das Grauen vor der Gewissensfreiheit so elementar zum Ausdruck kommt, wie in diesen Nuntiaturkorrespondenzen. Was der päpstliche Staatsmann zur Zeit der Gegenreformation bei dem Begriff der Religions- und Gewissensfreiheit empfand, entspricht ungefähr dem, was heute der staatserhaltende Politiker bei Begriffen wie Revolution, sozialistischer Zukunftsstaat, Kommunismus, Anarchie usw. empfindet. Gewissensfreiheit war der päpstlichen Staatskunst gleichbedeutend mit Aufhebung aller staatlichen und sittlichen Ordnung.« Ganz ebenso urteilten die Bischöfe der Elisabeth und Jakobs I.

Eine solche Bildungsaristokratie hat soziologisch notwendig etwas Parasitäres an sich. Soferne man sich überhaupt Gedanken über soziologische Dinge machte, war das Denken der Renaissance konservativ und begründete es die Theorie des Absolutismus in eigentümlichem Widerstreit mit den individualistischen Freiheitsregungen des Renaissancemenschen. Hier geht die Kette des Denkens von Macchiavelli zu Bodin und Hobbes. Die Utopie des Thomas Morus wird wohl als ein Versuch der Opposition gegen diese Verherrlichung des Absolutismus aufzufassen sein, verlegte aber eben darum ihre Ideale auf die außer allem Zusammenhang gestellte Insel Utopia. Der Sonnenstaat des Campanella aber versetzte seinen Sozialismus mit dem Absolutismus des Imperiums und der Kirche zugleich und war in seinen sozialistischen Bestandteilen nicht minder utopisch. Umgekehrt sind die Soziallehren eines Mannes wie Erasmus durch und durch von dem Standpunkt der Bildungsaristokratie entworfen und beschränken sich bei theoretischer Begeisterung für die republikanische Bürgertugend auf ethische Ermahnungen an die Träger der herrschenden Gewalten und eine Erziehungslehre vom Standpunkt der Bildungsaristokratie; die schmeichelnden Dedikationen an die Fürsten gehen dabei mit darein [1]).

Unter diesen Umständen blieb der Renaissance nichts anderes übrig, als sich an die großen Mächte der Zeit, an die Kirche und das absolutistische Fürstentum, anzuschließen. Und hier ist nun ihr Anschluß an den Katholizismus und die katholischen Mächte der unendlich viel stärkere, innerlichere und ertragreichere. Das ist gut zu verstehen aus dem Wesen des Katholizismus. Dieser hatte stets die natürliche Sphäre als relativ-selbständigen Unterbau des Gnadenreiches betrachtet und vorbehaltlich der Unterwerfungsbereitschaft dem natürlichen Leben eine reichliche Bewegungsfreiheit vergönnt. Es konnte ja über-

---

[1]) Die Soziallehren der Renaissance bedürften dringend der Untersuchung; einiges gibt Wernle S. 50—62, vor allem Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus, in »Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirtschaft« V, und F. v. Bezold in Kultur der Gegenwart II, V 1, sowie in dem Aufsatz »Republik und Monarchie in der italienischen Literatur des 15. Jahrhunderts«. H. Z. 81. (Wieder abgedr. in »Aus Mittelalter und Renaissance«, 1918). Manches findet sich auch in Fueters Darstellung der Renaissancehistoriker. ⟨ Für Frankreich gibt Voßler, Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung, 1913, ein Bild der soziologischen Zusammenhänge der Renaissance. ⟩

dies durch das Beicht- und Bußinstitut jederzeit geleitet, und seine Exzesse konnten hier stets wieder gesühnt werden. Anderseits hat doch auch der Stoizismus und Platonismus der Renaissance die alte Wahlverwandtschaft dieser Ideen zur katholischen Kirche in breitem Umfang behauptet. So ist es gar kein Wunder, daß die Renaissance gerade erst in dieser Amalgamierung mit dem Katholizismus der Gegenreformation ihre große welthistorische Durchsetzung und Ausbreitung gefunden hat [1]). Sie legte gewisse heidnische Allüren ab, verkirchlichte ihre Kunst und legte ihrer Wissenschaft den Zaum der Vorsicht oder der Skepsis an, entfaltete aber im übrigen jetzt die ganze großartige Renaissancekultur der Gegenreformation, in der Dichter wie Tasso, Cervantes, Corneille und Racine, Philosophen wie Gassendi, Charron, Sanchez, Campanella und Descartes, Naturforscher wie Galilei und Pascal, bildende Künstler wie Rubens und Bernini erwuchsen. Gerade diese katholische Kultur der Gegenreformation ist der Untergrund der modernen wissenschaftlich-philosophischen, juristischen und ästhetisch-künstlerischen Entwicklung, und nicht etwa der Protestantismus. Das muß immer wieder nachdrücklich betont werden, und es ist nicht schwer zu verstehen, wenn man im Auge behält, daß der Protestantismus das erneuerte, radikalere, schroffere, einseitigere Christentum ist, während der Katholizismus die *coincidentia oppositorum* fortführte, die er schon von Anfang an gewesen ist und die er auch im Mittelalter war. Freilich endete diese künstliche Zusammenschmelzung des Entgegengesetzten dann auch gewaltsam in der furchtbaren Explosion der radikalen französischen Aufklärung, in einem leidenschaftlichen

[1]) Das ist denn auch der Grundgedanke der Arbeiten Gotheins zur Renaissance, siehe seine Skizze der Renaissancekultur der Gegenreformation in Kultur der Gegenwart II, V 1, vor allem »Ignatius von Loyola und die Gegenreformation« 1905. Ein hübsches Beispiel bietet K. Voßler, »Die Ueberwindung der mundartlichen Aussprache in Frankreich« in der Internationalen Monatsschrift 1913. Er erklärt die akademische Sprachreinigung für ein Ergebnis autoritativer Organisation, wie es im Geiste des Katholizismus, und des Sprachideals, wie es im Geiste der Renaissance lag. S. 598: »Die germanischen Völker, bei denen der autoritative Geist der Gegenreformation mit dem künstlerischen der Renaissance sich gar nicht oder doch weniger innig verbunden hat, stehen denn auch hinter den romanischen Nationen und insbesondere hinter der französischen an sprachlicher Zucht noch heute zurück.«

theoretisch-literarischen Beitrag zur Revolution des dritten Standes.

Von hier aus wird es dann begreiflich, daß die nächststarke Aufnahme und Amalgamierung der Renaissance in demjenigen protestantischen Staats- und Kirchentum erfolgte, das dem Katholizismus am nächsten geblieben war, in dem anglikanischen Absolutismus der Tudors und Stuarts. Auch hier herrschte eine Kirche, die so sehr sakrale objektive Institution war, daß sie sich von der individuellen Gesinnungschristlichkeit ihrer Mitglieder völlig unabhängig fühlen und mit der Fortführung der vorpäpstlichen patristischen Tradition auch der Antike und dem Natürlichen ein sehr weitgehendes Recht einräumen konnte. Hier blühte patristische Gelehrsamkeit, ging die Theologie unversehens in humanistisch-rhetorische Eleganz und Weitherzigkeit über. Hier waren Denker wie Bacon und Dichter wie Marlowe und Shakespeare bei einem christlichen Publikum und einem sehr kirchlichen Hofe möglich [1]). Insbesondere Bacons Anerkennung der Zwangskirche neben seinem philosophisch-technischen Kulturenthusiasmus ist ganz im Geiste der Renaissance. Seine politisch-soziologischen Theorien erinnern an Macchiavelli und Guicciardini. Noch die Lehre des Hobbes ist von einem französischen Renaissancegeiste erfüllt, soweit sie das Verhältnis von Staat und Religion betrifft. Man muß erst bei Locke den puritanisch inspirierten Denker kennen lernen, um die völlig andere Atmosphäre des wirklich protestantischen Geistes zu verstehen. Die anglikanische Konformität der Elisabeth war mit der Renaissance verschwistert. Beziehungen auf Italien und Frankreich, die Musterländer der Kultur, wurden überall betont und gesucht, und die Bildungsreisen des jungen Gentleman führten ihn in diese Länder. Ein Milton ist zur Hälfte Renaissancemensch und noch ein Lorenz Sterne nährte sich vor allem aus Cervantes, Rabelais und Montaigne. Es ist kein Wunder, daß die strengere Christlichkeit des calvinistischen Puritanismus hier zu einem leidenschaftlichen Gegendruck und schließlich zur Katastrophe geführt hat, die dann freilich ganz andere Ergebnisse hatte als die spätere französische Revolution. Denn in

---

[1]) Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht Max J. Wolffs Shakespeare-Biographie. Man bedenke, daß vor diesen Schauspielen die Akteure zusammentreten zum Gebet für die Königin, und wie schroff kirchlich sowohl Elisabeth als Jakob II. gewesen sind.

ihr siegte ein durch die sektiererischen Einflüsse individualisierter und radikalisierter Protestantismus, der die Trennung von Staat und Kirche, die Freiheit der Glaubensüberzeugung und Gemeindebildung, den engen Zusammenhang politischer und religiöser Freiheit, die bürgerliche Arbeitsamkeit und Berufstreue auf seine Fahne schrieb und damit das Programm des modernen Europa geschrieben hat [1]).

Sehr viel zurückhaltender gegen die Renaissance ist der ganze übrige Protestantismus. Freilich muß hier alles Nähere erst durch die Einzelforschung festgestellt werden, die bisher an solche Gesichtspunkte nicht gewöhnt war. Man kann aus dem allgemeinen Eindruck sagen, daß der Calvinismus ihr immer noch mehr entgegenkam als das Luthertum. Gesichert in seiner puritanischen Askese gegen die Versuchungen der Welt, hat er nach der intellektuellen Seite bei seiner größeren Intellektualität und nach der kulturellen Seite bei seiner praktischen Natur manche Konzessionen gemacht. Die Niederlande freilich sind ein konfessionell gemischtes Land gewesen und hatten eine mächtige Tradition der Erasmischen Schule, aus der z. B. Männer wie Coornheert und Hugo Grotius zu verstehen sind. Sie sind eben deshalb umgekehrt auch der Ausgangspunkt des Puritanismus und Pietismus geworden. Das Luthertum dagegen ist gegen die Renaissance am sprödesten gewesen und hat sie im Grunde nur als verkirchlichten Humanismus aufgenommen und auch diesen Humanismus bald in Scholastik zurückverwandelt. Freilich hat hier dann der Dreißigjährige Krieg die Entwicklung überhaupt unterbunden und flutete nach dessen Ende die fremde ausländische Bildung herein, die überhaupt den Charakter des echten Luthertums langsam aufgehoben hat.

Auf allen Gebieten des echten Protestantismus aber ist jedenfalls ein Hauptelement der Renaissance, die Kunst der Renaissance, nie heimisch geworden. Sofern sich neue Ansätze des künstlerischen Lebens überhaupt erhoben haben, wobei wieder an die Niederlande und an Bach vor allem zu denken ist, da zeigt dann eben auch diese Kunst einen dem Renaissancegeist und Klassizismus entgegengesetzten Charakter. Nur ist es nie dazu gekommen, daß der eigentlich protestantische Geist auch nur

---

[1]) Dazu vgl. jetzt auch H. Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, 1912.

entfernt ähnlich innerliche Stellung genommen hatte zu dieser Kunst und ihrem Gehalt an Lebensanschauung, wie das die Renaissance mit der ihren getan hat und freilich auch sehr viel leichter konnte. Denn für den Standpunkt der christlich-religiösen Ethik ist überhaupt Kunst und Wissenschaft sehr viel schwerer zu assimilieren wie für den Panentheismus der Renaissance. So gehört diese antiklassische Kunst mehr der Kunstgeschichte als der des protestantischen Geistes an [1]).

Es erscheint also im ganzen das Christentum, die Kirche und insbesondere der Protestantismus zunächst für zwei Jahrhunderte gegenüber der Renaissance als die weitaus stärkere Kraft, und zwar ist diese Kraft keineswegs eine rein gegensätzliche und vernichtende, sondern bedeutet eine assimilierende Umwandlung, nur daß die letztere sehr viel zurückhaltender und abgeneigter ist im Protestantismus als im Katholizismus. Aber gerade in dieser Abschwächung, Brechung und Assimilierung wurde die Renaissance zur Weltkultur und durchdrang sie alle Poren der höheren Gesellschaft. So ist es kein Wunder, wenn sich mit dem 18. Jahrhundert das Blatt umgekehrt und die derartig erstarkte Renaissance sich nun ihrerseits verselbständigt und den alten Gegner überwindet, auf katholischem Boden durch die radikale Antichristlichkeit, auf protestantischem Boden durch die innere Ueberwindung und Durchdringung der protestantischen Christlichkeit selbst. Freilich ist das nun nicht mehr die alte Renaissance, sondern die Aufklärung. Die Aufklärung aber ist nicht einfach Fortsetzung, Kräftigung und Verselbständigung der Renaissance, sondern ein höchst kompliziertes neues Prinzip, dessen Wesen und Entstehung gleichfalls erst heute zum Gegenstand wirklich eindringender Erforschung wird [2]).

---

[1]) Hier ist auf Karl Neumanns Rembrandtbuch zu verweisen. Mit richtigem Instinkt hat Neumann herausgefühlt, daß Rembrandt nur sehr bedingt für den Protestantismus in Anspruch zu nehmen ist, wenn er auch der scharfe Gegensatz gegen die Renaissancekunst ist. Deshalb versuchte Neumann, das religiöse Element Rembrandts von der Mystik Jakob Böhmes herzuleiten. Ueber die Musik darf ich kein Urteil wagen, ich hebe nur hervor, daß die Musik überhaupt ein ganz anderes Verhältnis zum Religiösen hat als die mit viel stärkerer Sinnlichkeit arbeitende bildende Kunst.

[2]) Den Beitrag des Protestantismus zur Aufklärung habe ich zu formulieren versucht in dem Aufsatz »Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt« in Histor. Zeitschrift 1906, jetzt selbständig, in 3. Auflage 1924. Es ist

Jedenfalls ist sie mit der Renaissance eng verbunden durch den diesseitig-optimistischen Geist und das Ideal immanenter, aus der Vernunft quellender Humanität, überdies durch die Anknüpfung an die Renaissancephilosophie und vor allem an die von der Renaissance geschaffene neue Naturwissenschaft. Aber außerdem empfängt sie einen Teil ihrer Kräfte und Ziele aus dem in England durchgesetzten individualistischen Protestantismus und aus den Kämpfen des Calvinismus für Glaubensfreiheit und Volksfreiheit, schließlich aus dem nüchternen protestantischen Ernst und Utilitarismus der Berufsmoral. Ueberdies regen sich in ihr die politischen und wirtschaftlichen Gegensätze gegen den Absolutismus und Merkantilismus. Sie ist demokratisch und machtbildend, nicht aristokratisch und parasitär wie die Renaissance. Daher hat sie vor der Renaissance den einen großen Vorzug, eine soziologisch bildende und fordernde Kraft zu sein, die vom Individuum und dem Volke her die sozialen Gebilde neu konstruieren will und hierfür mit Hilfe einer naturwissenschaftlichen Philosophie und einer nüchtern-zweckbewußten Ethik feste Methoden und Grundsätze besitzt. Eben deshalb ist sie auch neu und produktiv und haftet sie nicht, wie die Renaissance, am Buch, an den antiken Autoritäten. In Gestalt dieser Aufklärung hat nun aber schließlich doch der Renaissancegeist der immanenten Humanität den Protestantismus überwunden, indem er ihn für sich gewann. Die Hölle, der Teufel, die Dämonen, der Glaubenszwang, die Askese, das absolute Erlösungswunder, die supranaturale Rettungsanstalt der Kirche: all das verschwindet im Protestantismus der Aufklärung und bleibt auch bei der Vertiefung der Aufklärung im deutschen Idealismus verschwunden. Bei Leibniz und Kant, Herder und Schleiermacher, Hegel und Schelling [1]) ist die immanente Humanität und der neue Natur-

---

dabei aber stets zu bedenken, daß diese Wirkung wesentlich dem Calvinismus und den Sekten zukommt und daß auch hier, wie oben erwähnt, das antike Element der Lex naturae mitspielt. Es ist also ein sehr komplizierter und nichts weniger als geradliniger Beitrag. Im ganzen aber ist jedenfalls der Beitrag des Protestantismus und der Renaissance zur Aufklärung ein grundverschiedener. Auch hier ist vor allem Dilthey hervorzuheben mit seiner bekannten Abhandlung über »Das natürliche System der Geisteswissenschaften«, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 1893 (jetzt Ges. Schr. II).

[1]) Beide haben freilich auch den Gegensatz sehr wohl gekannt; siehe Hegels höchst interessanten Aufsatz über »Das Schicksal des Christentums« bei Nohl,

und Weltbegriff stärker als das eigentlich christliche Element. Die Stoa, Platon und der Neuplatonismus stehen ihm sehr viel näher als die orthodoxe Theologie und Ethik. Das christliche Element ist humanisiert und, wenn man die Wortbildung wagen darf, immanenziert. Der Berufsbegriff ist verschwunden und durch den völlig andersartigen der individuellen Besonderungen der sittlichen Vernunft ersetzt. Die Wissenschaft mit der Verlegung aller Wahrheit in die autonome Erkenntnis und ihrer Projektion alles Historisch-Besonderen in die Gesamtentwicklung der Vernunft hat den Offenbarungsbegriff aufgesogen und verwandelt. Metaphysik und Ethos der Kunst sind in die christliche Humanität aufgenommen. Das bedeutet überhaupt einen neuen Protestantismus, der daher auch die Einsatzpunkte und Begründungen seiner selbst in neu herausgehobenen und erst jetzt akzentuierten Seiten der Reformation sucht [1]).

Freilich ist es nun bei dieser Verschmelzung von Reformation und Renaissance im humanitären Neuprotestantismus nicht geblieben. Die beiden in ihm gebundenen Grundrichtungen sind wiederum vielfach auseinandergetreten. Goethe-Verehrer, die in seiner italienisierenden Periode den Ausdruck höchsten Menschentums erblicken und seine Alterschristlichkeit ignorieren; Anhänger der Schopenhauerschen Aesthetik, die mit ihrer Hilfe die Askese des Meisters außer Betracht setzen; Nietzsche-Anhänger, die Nietzsches Drang nach dem Absoluten inmitten aller naturalistischen Entwicklung nicht ernst nehmen: sie alle haben die Kluft wieder aufgerissen. Und auch die gelehrten Jünger der Antike bemühen sich vielfach um die Erweiterung dieser Kluft, obwohl der Geist des Altertums nun doch wieder jedenfalls etwas erheblich anderes ist als der der Renaissance; ihm fehlt der Gegensatz und die Unterlage, gegen die die Renaissance sich kehrt, und er selbst ist fast unmerklich in die christliche Antike übergegangen. Auf der anderen Seite kämpfen Restaurationstheologen und Pietisten, wenn auch meist mit geringerer Einsicht in die innere Natur des Gegensatzes, gegen das moderne Heidentum und das Evangelium der Weltkinder. Freilich ist die Lage für

Hegels theologische Jugendschriften, 1907. Bei Schelling ist nur an seine »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« von 1802 zu denken.

[1]) Außer meiner Darstellung in Kultur und Gegenwart I, IV, 1 siehe das hochinteressante Buch von Eduard Spranger, dem Fortsetzer und Schüler Diltheys, »W. v. Humboldt und die Humanitätsidee«, 1909.

beide Gegner des Bündnisses von Humanismus und Christentum, wie es etwa noch Ernst Curtius vertrat, insofern verändert, als sie heute beide in ganz anderen Zeitverhältnissen stehen als früher und einen gemeinsamen, übermächtigen Gegner haben in der mechanistisch-kapitalistischen Lebensverfassung der modernen Welt. Von diesem gemeinsamen Gegensatze aus mögen sich schließlich wiederum neue Beziehungen zwischen ihnen in der Zukunft ergeben, die heute noch niemand voraussagen kann.

Was aber die Vergangenheit betrifft und die Wandlungen im Verhältnis beider Größen, die diese Untersuchung beleuchtet hat, so lehrt sie uns in diesem Einzelfalle des Gegensatzes zwischen deutscher Reformation und italienischer Renaissance allerdings etwas Typisches erkennen. Es ist der Urgegensatz des europäischen Lebens, der in immer neuen Formen wiederkehrt und durch alles Auftauchen großer neuer Lebensprobleme nicht beseitigt wird. Es ist der Urgegensatz des Doppelursprungs unserer europäischen Welt aus der prophetisch-christlichen Religionswelt und aus der antiken Geisteskultur. Der Gegensatz ist kein ausschließender. Es führten jederzeit von der ersten Verschmelzung her Verbindungsfäden vom einen zum anderen hinüber und herüber; aber die Gegensätzlichkeit ist das weitaus überwiegende. Beide Elemente bedingen in ihrer Spannung Größe und Reichtum, Wechsel und Umschwung unserer geistigen Entwicklung und werden samt der mit ihnen gesetzten Spannung unser Schicksal sein, solange unsere Kultur überhaupt noch einen lebendigen Geist besitzt. Die christliche Askese baut stets von neuem ihr Reich des Uebersinnlichen und ordnet damit alle Naturherrlichkeit und Eigenkraft einer höheren Welt des Ernstes und der Strenge unter, um deren Erlangung alles andere hingegeben werden muß wie um die der köstlichen Perle im Evangelium. Anderseits empören sich stets von neuem dagegen die Bedürfnisse und Triebe der Natur, das ästhetische Weltgefühl, das schaffende Kraftbewußtsein, die antike Tradition und das alles in Frage stellende universale Denken. Daraus quellen dann immer wieder die Ergebnisse einer mehr künstlerischen als moralischen Ethik und die metaphysischen Identitätssysteme verschiedensten Charakters. Aber indem auch hier die Seelen nirgends Ruhe finden, erhebt dann wieder die Askese ihr Haupt und richtet bald mehr in christlicher oder bald mehr in heute vornehmerer indischer Gestalt die Blicke auf das große Jenseits der Natur.

Ein Zeugnis dafür ist, daß derselbe Forscher, der das uns heute beherrschende Bild der Renaissance geschaffen und damit das Traumland eines künstlerisch veredelten Naturalismus vor die Phantasie Unzähliger gestellt hat, Jakob Burckhardt, bei einer umfassenderen, auf das Ganze der Geschichte gerichteten Betrachtung ein großartiges Kapitel über »Die geschichtlichen Krisen« mit den Worten schließt: »Der ganze Hauptentscheid kann nur aus dem Innern der Menschheit hervorgehen. Wird der als Erwerbssinn und Machtsinn ausgeprägte Optimismus weiter dauern und wie lange? Oder wird, worauf die pessimistische Philosophie der heutigen Zeit könnte hinzuweisen scheinen, eine allgemeine Veränderung der Denkweise wie etwa im dritten und vierten Jahrhundert eintreten?«[1]) Diese von Burckhardt genannten Jahrhunderte sind die Jahrhunderte der Askese.*

[1]) Weltgeschichtliche Betrachtungen 1905, S. 209. Das Buch ist ein Arsenal tiefster Gedanken. Burckhardt hat bekanntlich auch die Kultur der Antike dargestellt. Mir steht kein Urteil über den historischen Wert dieses Buches zu. Aber wichtig ist das jedenfalls, daß für Burckhardts Anschauung selbst die verwicklungsreiche Antike etwas ganz anderes ist als der von ihm gezeichnete Geist der Renaissance.

IV. Die moderne Welt.

1. Das Wesen des modernen Geistes.

(1907.)

Die Zergliederung und Zusammenschau des wesentlichen geistigen Gehaltes einer Epoche ist diejenige Aufgabe, in der die kritische Tatsachenforschung des Historikers und die konstruktive Phantasie des Philosophen zusammentreffen, wo der Historiker zum Philosophen und der Philosoph zum Historiker werden muß. Für den Historiker ist es der Abschluß und Höhepunkt seiner die großen geschichtlichen Gebilde ergründenden Forschung, für den Philosophen ist es die Grundlage und Voraussetzung seiner Bildung von Normen und Werturteilen, nach denen er das Handeln einer Epoche auf sich selbst normieren muß. Eine solche Aufgabe stellt jede komplizierte, aus verschiedenen historischen Schichtungen aufgebaute Gegenwart, und, wenn sie auch gegenüber ausgelebten, in ihren Perspektiven durchsichtig gewordenen Epochen vielfach leichter lösbar ist, so ist sie doch trotz aller Schwierigkeiten und Bedenken für eine Gegenwart wie die unsere um ebensovieles dringender. Nur so können wir den Standort für unser Handeln ihr gegenüber finden. In einfachen Verhältnissen kann die Selbstbesinnung ohne viel Umstände auf politische und ethische Ideale zurückgreifen, wie es die hebräischen Propheten getan haben, oder kann die Spekulation ohne alle Historie rein aus dem Begriff Kulturideale konstruieren, wie es Platon und die Stoiker, die großen weltgeschichtlichen Verwandten der Propheten, getan haben. Aber in dem verwickelten, die verschiedensten geschichtlichen Elemente verbindenden Leben der heutigen weißen Rasse genügt das nicht. Man hat bei dem Beginn der Durchsetzung der neuen Geisteswelt gegen die kirchlich-mittelalterliche, im 17. Jahr-

hundert auf die einfachen Ideen über Recht, Moral, Staat und Gesellschaft zurückgreifen wollen, die mit uns geboren sind; aber jede Durchführung dieses Versuches zeigte, daß dies »mit uns Geborene« eben größtenteils aus unserer Geschichte geboren war, und daß die Einschränkung auf diese wilkürliche Auswahl von Ideen eine gewaltsame Verengung und Verkürzung des Lebens war. So hat gerade das System der natürlichen Wahrheiten und Rechte in die historische entwicklungsgeschichtliche Forschung selbst hineingetrieben, und jeder heutige Versuch der Selbstbesinnung und Selbstorientierung ist darauf angewiesen, unsere Welt in erster Linie rein historisch zu begreifen als eine von bestimmten geschichtlichen Kräften hervorgebrachte Formation, als eine Zusammen- und Ineinanderschiebung verschiedener Schichten, bei der erst hinterher der Versuch einer möglichst zusammenfassenden Konstruktion aus leitenden Grundideen versucht werden kann, und wo erst ganz zuletzt ethisch und kulturpolitisch Stellung zu diesem Ganzen gesucht werden kann.

So haben denn auch seit dem Beginn der modernen Welt die leitenden Historiker und Philosophen sie stets von neuem analysiert und durchgedacht, und, wenn dabei fast jedesmal irgendein neues Moment hervortrat, so ist das nur ein Zeichen der außerordentlichen Verwickeltheit, und eine Aufforderung, das Richtige und Zutreffende dieser verschiedenen Analysen stets von neuem zusammenzufassen und auf Züge und Zusammenhänge zu achten, die vielleicht bisher dabei entgangen sein mögen. Es ist eine ganze Literatur geschichtsphilosophischer und soziologischer Art, die sich damit abgibt; aber auch die Rechts- und Kulturgeschichte, die Geschichte der Theologie und Philosophie, die Analyse des Problemstandes bei allen einschneidenden Denkern, die poetischen Lebensbilder eines Stendhal, Zola, Freytag, sie alle wirken an der Lösung der Aufgabe; ⟨nicht zu vergessen die Kulturkritik Schopenhauers und Nietzsches, von denen der eine die Selbstverständlichkeit des abendländischen Fortschrittsglaubens erschütterte und der andere eben diesen Fortschritt von allen intellektualistisch-rationalistischen Maßstäben löste und so das Problem des Maßstabes erschütternd aufwarf⟩. Dabei treibt der Fortgang des Lebens immer neue Symptome und Deutungsmittel empor, so daß die Arbeit niemals stille steht.

Im ganzen und großen sind wir uns dabei wohl klar über die Hauptelemente, aus denen unsere heutige Gesittung sich auf-

baut. Das erste ist die Antike, die eingewickelt in die christlich-kirchliche Ueberlieferung auf uns gekommen ist und aus ihr heraus sich in immer neuen Anläufen zu einer bestimmenden Macht unserer Sprache, unserer Kunst, unserer Institutionen, unserer Ethik und unserer Bildung entwickelt hat, die aber nunmehr offenkundig mit ihrem Einfluß vor der eigentlich modernen Welt und dem nordischen Geiste zurückweicht. Das zweite Grundelement ist das Christentum, das die spätantike Ethik und Erlösungsreligion untrennbar in sich eingeschmolzen hat und über sie mit einer neuen gewaltigen Sozialbildung, der Kirche, wie mit neuen Ideenmächten, mit der Metaphysik der Persönlichkeit, hinausgriff, das durch die Bekehrung der germanischen Völker deren Kontinuität mit dem Altertum vermittelte und durch anderthalb Jahrtausende hindurch alles Denken und Fühlen bis in die Wurzel hinein gefärbt hat; dabei war es sich stets bewußt, einer Ergänzung für die Leitung der Kultur zu bedürfen, und hat das antike Kulturerbe nicht nur faktisch, sondern mit prinzipieller Anerkennung einer Ergänzungsnotwendigkeit mit sich geführt, so daß an allen Hauptpunkten der europäischen Geschichte das Entscheidende eine neue Lagerung beider Bestandteile gegeneinander war. Sehr viel schwerer zu fassen ist das dritte Grundelement, weil es nirgends zu einer selbständigen Entwicklung gekommen ist, sondern an der Aneignung und Verarbeitung der fremden Elemente haftet: es sind die besonderen Eigenschaften und Kräfte des Germanentums, das ja freilich sein eigenes Altertum vergessen und sich das biblische und das griechisch-römische Altertum an Stelle seines eigenen unterschieben lassen mußte, das aber dann doch immer von neuem durchschlug, im Recht und den politisch-sozialen Formen seinen eigenen Geist zunehmend zur Geltung brachte, in dem doch wesentlich germanisch empfundenen Protestantismus das Christentum der bisherigen Kirche auf neue Grundlagen stellte und dem antiken Klassizismus eine nordische Empfindungs- und Formenwelt der Phantasie gegenüberstellte. ⟨Natürlich ist bei diesem Germanentum nicht allein an das Deutschtum zu denken, sondern an die ganze nordisch-germanische und amerikanische Welt, starke Rückwirkungen auf das Christentum mit eingerechnet, das sich davon in der Renaissance doch nur vorübergehend emanzipierte und zu seinen eigenen alten Traditionen nur sehr eingeschränkt zurückzukehren vermochte⟩. Zu alledem

kommt nun aber als viertes und wichtigstes Grundelement die eigentlich moderne Geisteswelt selbst, die aus der inneren Entwicklung des Mittelalters, aus der Renaissancebewegung und dem Protestantismus herausgewachsen ist, vorbereitet durch die spätmittelalterliche städtische, durch die protestantisch-landeskirchliche und durch die katholisch-romanische Kultur der Gegenreformation, zur vollen Selbständigkeit entbunden durch die Aufklärungsbewegung, durch die englische, amerikanische und französische Revolution. Hierin wurzeln alle entscheidenden Züge des heutigen Lebens, und die Verbindung oder Verfeindung dieser modernen Elemente mit den überkommenen macht nebst den inneren Spannungen und Gegensätzen der modernen Ideenwelt selbst den vielverschlungenen Inhalt unseres heutigen Lebens aus. In Staat und Recht, in Gesellschaft und Wirtschaft, in Wissenschaft, Kunst und Philosophie, in Moral und Religion liegen hier lauter neue Bildungen vor, die zwar alle aus den alten hervorgewachsen sind und die am letzten Ende nur Sonderformen derselben allgemein menschlichen Anlagen und Triebe sind, die die älteren Formen geschaffen haben, die aber doch eben Sonderformen von schärfster Eigenart und höchster Bedeutung sind. Die heutige Welt verstehen, heißt diese moderne Geisteswelt in ihrer Verfilzung mit den fortdauernden Mächten der vorangegangenen Welten und dem von ihr darein hineingegebenen neuen geistigen Gehalt verstehen.

Dazu muß sie aber vor allem selbst in ihrer Entstehung und ihrem allmählichen Zusammenrinnen verstanden werden. Sie ist ganz für sich schon ein durchaus kompliziertes Gebilde, so oft auch Fortschrittsbegeisterung oder konservative Polemik sie als eine Einheit schildern, so oft die einen sie wie ein Götterhaupt bekränzen und die andern wie einen Schlangenkopf zertreten wollen. In Wahrheit ist sie selbst reich an inneren Gegensätzen und Spannungen, und diese erklären sich daraus, daß sie von den verschiedensten Seiten und Anlässen her praktisch zusammengewachsen ist, und daß jeder Versuch, sie als eine geistige Einheit darzustellen, selbst erst ein Versuch der Einheitsstiftung und Zusammenschmelzung ist, der niemals ganz gelingt, der aber da, wo er populär wird, selbst einen neuen Faktor im modernen Geistesleben bildet und den Gang beeinflußt. Will man sie verstehen, so gilt es, sie in ihre Komponenten zu zerlegen, und an jeder dieser Komponenten die moderne Gestaltung mit ihrer

Wirkung auf das Gesamtleben, auf den Geist des Ganzen, zu zeigen. Erst aus dem Zusammenwirken und Wechselwirken dieser einzelnen Teile ergeben sich dann die relativ einheitlichen Synthesen zu Kulturstimmungen, Programmen, Parteien, Geistesströmungen. Daher sind auch gerade die weichsten und flüssigsten, beweglichsten und unbestimmtesten Bestandteile, die ethischen, religiösen und Weltanschauungsbestandteile, zugleich die buntesten und gemischtesten, in denen das Neue und Alte am meisten verbunden ist, an denen daher das Wesen des Neuen am wenigsten sicher erkannt werden kann. Die harten und festen Grundlinien liegen im Praktischen und Institutionellen, in den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bildungen; und die breiten Meinungs- und Gefühlsgrundlagen liegen im Instinktiven und Halbbewußten, in den Formen des täglichen Lebens und Verkehrs sowie in den Bildern der Kunst, in denen das instinktive Leben sich ausspricht und weiterwirkt auch bei einem hohen Grade von Bewußtheit. Gewiß sind in alledem Ideen enthalten, aber praktisch entstandene und ihrer Tendenz unbewußte, rasch in Formen und Institutionen verwandelte, die dann das Leben auf diesen Grundlagen festhalten. Dazu kommen dann die logischen Nötigungen der eigentlichen Fachwissenschaften, die zwar auch aus allgemeinen Strebungen entsprungen sind, die aber, bestimmten Methoden und Aufgaben verfallend, doch gleichfalls eine objektive Nötigung darstellen, eine Klammer, in der alles festgehalten ist. Wo dann aber die großen Denker seit Galilei, Hobbes, Descartes, Locke und Spinoza versuchen, die treibenden Kräfte ins Bewußtsein zu heben und von ihnen aus Bilder des Ganzen zu entwerfen, da beginnt auch das Reich des stark Subjektiven und Persönlichen. Es sind immer mehr oder minder gewaltsame Deutungen von einem einzelnen Bestandteil aus, der dem betreffenden Denker sich überwältigend aufdrängt und von dem aus er das Uebrige zu bewältigen strebt. Die Geschichte der neueren Philosophie ist nicht die Geschichte des modernen Geistes, sondern die Geschichte seiner Deutungs- und Systematisierungsversuche, die eben damit selbst eine neue Kausalität in die große Masse modernen Lebens hineinwerfen und mit den von ihnen entworfenen Bildern die Phantasie großer Gruppen beherrschen.

Suchen wir ein Verständnis der modernen Welt, so gilt es vor allem jene eigentlichsten und wesentlichsten sachlichen

Grundlagen zu fassen und dann erst das leicht bewegliche, der Oberschicht der Kultur angehörende und vielfachst mit dem Alten verschlungene Weltanschauungswesen zu beleuchten.

Hier fällt uns nun am stärksten sofort ins Auge das immer mächtigere Emporsteigen des Staates und der Staatsidee. Das Mittelalter kennt eine Unzahl von Obrigkeiten und eine oberste, diese Obrigkeiten bedingende, aber auch von ihnen selbst stark bedingte Gewalt und neben dem das allen übergeordnete geistliche Weltreich der Kirche, das mit seinen belehnten Würdenträgern selbst einen Teil der Obrigkeiten bildet und als Ganzes dann noch obendrein allen insgesamt übergeordnet ist; aber es kennt keinen Staat als einheitliche souveräne Willensorganisation der Gesamtheit, wobei es zunächst gleichgültig ist, durch wen diese Souveränität ausgeübt wird. Erst das Wiederaufleben der römischen Staatsidee, die Kämpfe der Kaiser und Könige gegen die Kirche, das Vorbild des normannisch-fridericianischen Reiches und seiner Nachfolger in den italienischen Tyranneien, die geschlossene Verwaltung der deutschen und italienischen Städte, schließlich die neubelebte antike Staatstheorie der Renaissance und die Emporkämpfung der großen europäischen Dynastien: erst all das vereint führt zu der Idee des souveränen Staates, der die höchste irdische Gewalt ist nach außen und nach innen. Als zentralisierte Macht organisiert und auf modernes Militär gestützt, entdeckt er die Logik des Machtgedankens, die eine durchgreifende Organisation nach innen und eine niemand verantwortliche Wehrfähigkeit nach außen mit sich bringt. Dabei ist aber dieser, aus dem Kampf mit der Kirche hervorgegangene, von der Religion unterschiedene und doch sie neben sich anerkennende Staat etwas völlig anderes als der antike Staat, dem die Herrschaft des Gesetzes mit seiner eigenen Existenz zusammenfiel, der sich als eine Stiftung der Götter oder als eine Wirkung des staatsbildenden Triebes empfand und die eigentliche Religion nur als Staatsreligion kannte. Es ist ein Staat, der im Kampf mit der Kirche eine besonders scharfe und helle Bewußtheit um seine weltliche Machtnatur empfing, und der dabei doch zugleich die Empfindung hat, daß er die Fülle des Lebens nicht bewältigen kann und darf. Er ist auf der einen Seite das Höchste und Letzte, und er ist es auf der anderen Seite doch wieder nicht.

Darin hat eine eigentümliche Doppelseitigkeit der Staatsidee in der modernen Welt ihren Grund, und von dieser Doppelseitigkeit gehen ganz verschiedene Strömungen des Denkens aus. Auf der einen Seite ist er in seiner Souveränität ein Prinzip der Diesseitigkeit. Er ist ein höchster ethischer Lebenswert gemeinsamer Ehre und anti-egoistischer Konzentration des Willens auf gemeinsame Lebenszwecke. Neben ihm hat ein überweltlicher Lebenszweck, da er seine Kreise kaum noch stören darf, im Grunde keinen Platz. Den Vertretern der christlichen Menschheitsbrüderschaft und Weltkirche erscheint ein solcher Staat darum begreiflicherweise als ein neues Heidentum, und ein streng christliches Volk wie die Engländer biegt diesen Staatsbegriff unwillkürlich um in den puritanisch-alttestamentlichen Gedanken des auserwählten Volkes, das allen andern erst Glaube und Sitte bringt. Und wie er mit seinen ethischen Elementen ein Prinzip der Diesseitigkeit ist, so ist er mit seinen rechtlichen und verwaltungstechnischen ein solches des Rationalismus. Er ist ein Geschöpf menschlicher Klugheit, eine Konstruktion der Gesetzgeber und Politiker, die seine Verfassungen und sein Recht, seine Technik und seine Organisation erdacht haben oder dem natürlichen vorstaatlichen Sozialgebilde aufgepfropft haben. Er wirkt wie eine große auf alle Fälle kalkulierte Versicherung, ein höchstes Kunstwerk menschlicher Intelligenz und Voraussicht, und entnimmt den Menschen dem elementaren Gefühl, ein Spielball der großen Naturgewalten und Naturtriebe zu sein, denen die kümmerlichen Gewalten des Mittelalters nicht begegnen konnten und deren Leiden die kirchliche Liebestätigkeit oder klösterliche Entsagung heilte. Der Staat ist die rationelle diesseitige Vorsehung an Stelle der irrationalen göttlichen.

Aber andererseits kann doch der moderne Staat seinen Ursprung in der Emanzipation von der Kirche und der geistlichen Obergewalt nicht vergessen, deren Oberherrschaft er sich entzogen hat, deren universale übersinnliche Werte und Wahrheiten aber von ihm bestehen gelassen werden mußten, die er nur ihrer eigenen Sphäre anheimgeben, aber die er nicht durch sein eigenes Wesen ersetzen konnte und wollte. Dadurch bleibt ihm ein tiefes Gefühl seiner Unzulänglichkeit für diese geistige Welt und seiner Beschränkung auf äußere und irdische Dinge. So hat der Staat die Sachlage in der angelsächsischen

Welt betrachten gelernt, wobei der altgermanische Assoziationsgeist und das Freikirchentum eines mit dem Staat in Kampf geratenen, täuferisch beeinflußten Calvinismus ihn noch weiter drängte. Und so hat es der alte Liberalismus auch auf den Kontinent getragen. Wo er aber dann hier empfand, daß er damit unberechenbaren Gewalten das Feld freigab oder selbst geistig verarmte, oder, wo er nur überhaupt die in diesem Nebeneinander höchster Zwecke liegende Spannung sich zu Bewußtsein brachte, da hat er dann den Versuch gemacht, das ganze Ethos und die ganze Religion in sich selbst hineinzunehmen und sich nicht bloß als souveräne Machtorganisation, sondern als die Totalität aller Kultur und Vernunft zu etablieren. Die Gewöhnung lutherischen Staatskirchentums und katholische Uebung, alle Weltanschauungsfragen als öffentliche Angelegenheiten zu behandeln, haben ihm das erleichtert. Er rationalisiert und säkularisiert sich samt Ethos und Religion zur objektiven »Vernunft«, zur Organisation aller Vernunftwerte überhaupt. Im vollen Umfang ist das bis jetzt nur in der Theorie geschehen, sei es in der Hegelschen, sei es in der sozialistischen, aber auch die Praxis strebt oft genug nach diesem Ziel, insbesondere in der Verstaatlichung des ganzen Erziehungs- und Unterrichtswesens. Damit aber ist der scheinbar erst zum klaren Verständnis seiner selbst gebrachte Staat wieder in alle Kämpfe und Spannungen der geistigen Welt hineingezogen, und, wenn zunächst lediglich Diesseitigkeit und Rationalität von ihm in breiten Strömen auszustrahlen schien, so trägt er in sich selbst nun die großen Probleme, von denen aus Diesseitigkeit und reiner Rationalismus immer wieder aufgelöst werden, oder er muß versuchen, alle diese Dinge auf das Niveau seiner eigenen Diesseitigkeit und Rationalität, d. h. auf das eines öden Utilitarismus, herabzuziehen. Der Kampf des Staates mit der freien, seinem uniformierenden Rationalismus sich nicht beugenden Kultur weckt in ihr immer wieder ein Gefühl ihrer irrationalen Mannigfaltigkeit und rein persönlicher Bedingtheit, und so geht gerade von der großen modernen Schöpfung des Staates diese zwiespältige Wirkung aus; durchgreifende Rationalisierung des Daseins bis zur Einverleibung der ganzen Vernunftkultur in den Staat und dagegen wieder ein gegensätzliches Gefühl für die Majestätsrechte des Individuell-Persönlichen, des Religiösen und Geistigen mit seinen zahllosen irrationalen Gewalten.

Dieser logisch durchgearbeitete Machtcharakter der modernen Staatsidee ist an und für sich gleichgültig gegen die Staatsform. Er hat sich ausgebildet im Absolutismus und seinen militärischen Ehrbegriffen, er ist aber auch erhalten geblieben in den darauf folgenden ganzen oder halben Demokratien.* Der Absolutismus mit seiner rationellen Staatsgestaltung, durch einen zentralisierenden Willen und mit seinem siegreichen Kampf gegen die Kirche war geradezu der Ausgangspunkt und die unentbehrliche Voraussetzung für die Bildung einer solchen Staatsidee; erst er hat die Bevölkerungen in diesem Sinne zusammengeschmolzen und ihnen dieses Staatsgefühl eingeimpft. Aber eben dieser Absolutismus endete durch seine Nivellierung der alten Ständegliederung und durch den von ihm ausstrahlenden Geist der Diesseitigkeit und des Rationalismus bei der Pulverisierung der Völker zu Individuen und gab damit selbst den Anlaß zur schließlichen Forderung einer rationell geordneten Beteiligung des Individuums an der Bildung des souveränen Staatswillens. In der gleichen Richtung wirkten dann freilich auch noch eine Reihe ganz andersartiger Mächte, vor allem der zunächst völlig staatsfromme und gehorsame, aber auf tiefster metaphysischer Basis beruhende Individualismus der protestantischen Gläubigkeit, die, auf calvinistischem Boden überall im Kampf mit den Staatsregierungen sich entwickelnd und dabei mit dem Täufertum sich berührend, das Prinzip der Volkssouveränität auf den Schild hob. Sehr viel schwächer, aber doch auch nicht unbeträchtlich erhoben sich die gleichen Ideen aus dem Luthertum, seit der verweltlichte Staat sich von ihm zurückgezogen hat, und sogar auch im Katholizismus schlägt die christliche Metaphysik der Persönlichkeit durch alle Legitimitäts- und Autoritätstheorie durch in Gestalt der christlichen Demokratie. Dazu kam dann aber weiter noch das von der Ethik und dem Staatsrecht aller Konfessionen konservierte und die offizielle Sozialwissenschaft bestimmende antike Naturrecht, das sich seiner Christianisierung und vor allem seiner Verschmelzung mit der Bibel entzog und, die alten Traditionen wieder aufnehmend, rationell aus den Grundelementen der Individuen die Sozialgebilde zu konstruieren unternahm. Und schließlich gewinnt in dieser Gärung der alte, von Kirche und Absolutismus mit römisch-rechtlichen Formeln erstickte, germanisch-rechtliche Geist freier Assoziation wieder Luft und Licht und erobert von

England her als Selbstverwaltung eine immer weitergehende Assoziationsfreiheit, in deren Konsequenz schließlich doch auch der Staat nur als eine freie, die anderen umschließende Assoziation erscheint. Aus diesen bunten, sich verschiedentlich verschmelzenden Einflüssen erwächst die moderne Demokratie, bald mehr von dieser, bald mehr von jener Seite stärker bestimmt. Sie wird neben der aus dem Souveränitätsbegriff folgenden Staatsraison die eigentlich beherrschende Macht des modernen Staates und damit eine Grundmacht der modernen Welt überhaupt. Sie hat ihr großes Musterbeispiel in den amerikanischen Kolonialstaaten, das Beispiel ihrer Versöhnung mit der Monarchie in der englischen Verfassung, ihre theoretisch-radikale Durchbildung in den Theorien der französischen Revolution und ihrer zahlreichen Tochterrevolutionen, ihren Kompromiß mit dem Absolutismus in den parlamentarischen militärischen Monarchien. Sie ist im Prinzip heute durchgesetzt und besiegt eben den letzten Widerstand, den geistlich-weltlichen Absolutismus des Zarenreiches.

Das bedeutet nun aber in der geistigen Gesamtwirkung eine ganz ungeheuere Individualisierung des ganzen Fühlens und Denkens der modernen Menschheit, ein Denken vom Individuum und nicht von der Gesamtheit aus, eine Lockerung alter Bande und Autoritäten, eine Rechtfertigungsnotwendigkeit aller Institutionen vor der Einsicht der Individuen. Und dieser politische Individualismus steht dann in Wechselwirkung mit allen weiteren Mächten des Individualismus. Wer aus irgendeinem Grunde der Ethik oder der wissenschaftlichen Freiheit des Individualismus zu bedürfen glaubt, wendet sich an den politischen, und es nisten sich bei diesem alle sonstigen individualistischen Neigungen fest; oder es wird umgekehrt vom politischen aus der Individualismus in alle anderen Lebensbeziehungen hineingetragen. Trotz alledem aber ist doch dieser Individualismus, wie er von verschiedenen Motiven her entsteht, durchaus nichts Einheitliches und entfaltet sehr verschiedenartige Wirkungen. Versucht man die Hauptgruppen zu scheiden, so gibt es einen rationalistischen Individualismus, der dem entchristlichten Naturrecht entstammt, und einen irrationalistischen, der dem Freiheitsbedürfnis von Glaube und Kultur gegenüber der Staatsallmacht entstammt. Im ersten Fall herrscht der allgemeine Begriff der natürlichen Gleichheit der Individuen und die Forderung einer rationellen Konstruktion

des Staatsganzen, die die Lebenszwecke des Individuums durch den Staat nach Möglichkeit für das Individuum und durch das Individuum verwirklicht. Im zweiten Fall herrscht die Voraussetzung einer irrationalen Freiheit und Beweglichkeit des Lebens, die geschützt werden muß gegen die Staatsallmacht und angeleitet werden muß zu ihrer Entfaltung, was nur möglich ist, wenn die Individuen die Staatsleitung stets im Sinne der Erhaltung dieser Freiheit kontrollieren und regulieren können.* Das erste ist die Rousseausche Demokratie, die eben daher auch kein Recht der Minderheiten kennt und die von der Sozialdemokratie auf die Spitze getrieben ist; das zweite ist die angelsächsische Demokratie und das Prinzip des Altliberalismus. Beides ist schlechthin unvereinbar, und darin liegt der Grund, weshalb die Sozialdemokratie auf angelsächsischem Boden so wenig Fuß fassen kann. Beide Arten von Demokratie halten dabei zugleich den ererbten Begriff vom Staate als der souveränen höchsten Macht fest und färben nun dieses ihnen gemeinsame Ideal sehr verschieden. Die Gleichheitsdemokratie macht den Staat zum Exekutor und Träger aller Lebenswerte überhaupt und verschlingt die ganze Kultur im Staat, weil er die gerechte Anteilnahme des Einzelnen an ihren Werten allein gewähren kann, und damit reißt sie den Staat in immer neue Krisen, da er die Kulturprogramme der Majoritäten verwirklichen soll. Durch diesen Rationalismus der Gleichheit und durch die Aufnahme des rationellen modernen Staatsapparates unterscheidet sich der moderne demokratische Sozialismus von seinen christlichen Vorläufern. Die Freiheitsdemokratie dagegen sorgt mit ängstlichem Konservatismus für die Unveränderlichkeit der die Freiheit garantierenden Staatsordnung, da nur die strengste formale Verfassungsmäßigkeit diese Freiheit sichert, und betätigt doch andererseits ihre Schätzung des Staates als eines höchsten Wertes, indem sie den Machtgedanken nach außen in einem immer weiter um sich greifenden Imperialismus sich ausleben läßt. Indem sie aber so verfährt, entwickelt sie nach innen die größten Differenzierungen und kommt sie der irrationalsten Mannigfaltigkeit zugute, die nur die äußerliche Gleichheit der demokratischen Umgangsformen verdeckt. So gewaltig und tiefgreifend die moderne demokratische Entwicklung ist, sie ist weder unbestritten noch in sich selber einheitlich. Sie kämpft überall mit den spezifischen Eigentümlichkeiten des modernen Staates, den sie doch selbst voraussetzt,

mit dem Beamtentum und mit dem militärischen Geiste, aus dem die großen modernen Staaten geboren sind und zu dem der Imperialismus auch die demokratischsten Völker verführt. Sie ist in sich selbst gespalten in zwei grundverschiedene Richtungen, in eine rationalistisch-gleichheitliche, die alles aus dem allgemeinen Begriff ableitet, und in eine irrationale, die den Kräften der Ungleichheit den Spielraum öffnet und auf den freien Ausgleich vertraut. Die Demokratie ist ein starkes Merkmal des modernen Geistes, aber kein allbeherrschendes und kein eindeutiges, sondern eine Fülle neuer Probleme, in denen vielfach die alten sich fortsetzen.

Gleich bedeutsam mit der politischen Entwicklung ist die wirtschaftliche, auch sie ein Fundament der modernen Welt. Um sie zu charakterisieren, bedarf es nur eines Wortes, sie ist der Kapitalismus, und zwar der Kapitalismus nicht bloß als Industrie und Geldgeschäft, sondern als die Handwerk und Landwirtschaft gleicherweise ergreifende kapitalistische Betriebsform überhaupt, die eine tiefgreifende neue Klassenbildung bewirkt hat und durch ihr Kredit- und Zinsenwesen in jeden kleinsten Haushalt mit Sparkassenbüchern und Bankguthaben hineinreicht. Und zu dieser Praxis des Kapitalismus kommt die volkswirtschaftliche Theorie, eine den einfacheren Verhältnissen des Altertums und Mittelalters unbekannte Wissenschaft, die den wirtschaftlichen Prozeß theoretisch ergründet und historisch veranschaulicht und darauf komplizierte Programme einer rationellen Gesamtwirtschaft für ganze Völker und Weltteile aufbaut. Die immer noch sehr strittige Frage nach der Entstehungsgeschichte des Kapitalismus mag hier auf sich beruhen, hier kommt es auf seine Bedeutung für den modernen Geist an. Der Kapitalismus besteht darin, daß die Produktionsmittel an Boden, Maschinen oder Geld eine möglichst große Produktion in möglichst oft wiederholbarem Umschlag für einen frei sich bildenden unbekannten Markt hervorbringen. Das unpersönliche Abstraktum »Kapital«, in dem tausend Darleiher und Sparer beteiligt sein können, wächst in der Hand des jeweiligen Unternehmers zu einem ungeheuren alles verschlingenden Riesen an, arbeitet mit dem Eigentum unbekannter Besitzer für unbekannte Abnehmer rein nach der Kalkulation technischer Ergiebigkeit und günstiger Absatzmöglichkeit. Dabei macht sich die Technik des Betriebes die technische Wissenschaft in immer

weiterem Maße dienstbar ⟨und gelangt zu Fortschritten wie vorher nicht in zwei Jahrtausenden, was sie teils der modernen Naturwissenschaft verdankt, teils dem System der freien Lohnarbeit⟩ und der endlosen Arbeitsteilung, die auch dem Arbeiter jeden persönlichen Zusammenhang mit seinem Produkte nehmen. Und zwischen diese Produktion und ihre unbekannten Abnehmer schiebt sich als Vermittler der eben deshalb möglichste Ungebundenheit, Freiheit und Anpassungsfähigkeit erstrebende Handel. Auf diesen Grundlagen beruht der ungeheuerliche kunstvolle Riesenbau der modernen Wirtschaft mit ihren fabelhaften Leistungen und ihrer Beteiligung aller Sparer und Darleiher an dem Goldregen, den sie über die Völker strömen läßt. Die geistigen und moralischen Folgen sind nun aber ebenso gewaltig und ungeheuer wie die materiellen. Die erste und allgemeine Wirkung ist eine ungeheure Steigerung des Erwerbssinnes und eine dem dienende unermeßliche Intensität und Hast der Arbeit, eine Verlegung aller Kraft und Energie in diesen beständig von Krisen bedrohten Wunderbau, der keine Risse bekommen darf, eine wachsende Freude an Luxus und Wohlleben, ein kolossaler praktischer Materialismus.

Das alles aber bedeutet eine außerordentliche Steigerung der *Diesseitigkeit* aller Interessen, Gedanken und Strebungen. Mit dieser Diesseitigkeit eng verbunden ist das *Hochgefühl der Menschenkraft*, die eigener Leistung alles verdankt und die auch noch das Versicherungswesen aus dem Kapitalismus entwickelt, um den Menschen gegen alle irgend berechenbaren Schädigungen zu schützen. Noch wichtiger aber ist die ungeheure *Rationalisierung* des Lebens durch diese beständige Berechnung des Ertrages, durch die rationell-wissenschaftliche Methode der Technik, durch die rationelle Kunst der Arbeitsteilung, die Berechenbarkeit jedes Wertes in bestimmten Tauschwerten, die Konstruktion des ganzen Daseins aus wirtschaftlichen Gesetzen. Verdiesseitigung, Selbstvergötterung, Rationalismus strömt durch tausend Kanäle in alle Poren unseres Daseins, und mit alledem ein Optimismus, der dem Menschen bei der rationellen Entwicklung seiner wirtschaftlichen Anlagen alle Ziele und Wünsche erreichbar glaubt. Darin scheint er sich mit dem Optimismus zu begegnen, der von dem politischen Individualismus ausströmt. Allein seine Wirkung ist nun doch wieder ganz anders als die der

politischen Ideen. Wenn diese das Individuum und die Person steigern, so werden diese gemindert durch den Kapitalismus. Er wirkt in der Hauptsache depersonifizierend. Der politisch-rechtliche Individualismus, die Freizügigkeit, die freie Verfügung der Person über sich selbst sind seine Voraussetzungen, ohne die er nicht entstehen konnte und die er daher zu erhalten strebt, soweit sie ihm nützlich sind. Aber es ist sein Schicksal, diese seine Voraussetzungen fortwährend wieder aufzuheben. Er läßt die Individuen nur als Unternehmer und Arbeitshände über und unterwirft beide der unerbittlichen Logik des Abstraktums »Kapitalismus«, das seine Unpersönlichkeit überall hin verbreitet und als Persönlichkeiten nur die wagemutigen Kondottieren des Kapitalismus übrig läßt. Er ballt um die großen Betriebe neue Abhängigkeiten zusammen und schafft ein Analogon der antiken Sklaverei und der mittelalterlichen Hörigkeit, das der persönlichen Elemente dieser älteren Formen vollends entbehrt, und hält Völker und Staaten in Abhängigkeit von den internationalen Finanzkräften. Damit wirkt er allen Tendenzen der individualistisch-politischen Ideen wie auch dem innersten Wesen der Staatssouveränität als internationale Macht entgegen, und es ist kein Wunder, wenn sich in seinem Schatten jene unpersönliche fatalistische Geschichtsphilosophie der Sozialdemokratie ausgebildet hat, die den Geschichtsprozeß sich ganz von selber durch abstrakte Notwendigkeiten treiben läßt. So wirkt er zunächst zwar atomisierend und individualistisch, und auch das erstere nur, um aus den gesellschaftlichen Atomen neue abhängige Massen zusammenzuballen oder in ihnen sich seine Reservearmee zu sichern. Wo er individualistisch wirkt, da tut er das nur durch die Weckung des Gegensatzes, und es ist völlig begreiflich, wenn die von ihm zur Intelligenz erzogene Arbeiterschaft sich der Demokratie in die Arme wirft, bei der sie die einzige Macht zur Rettung des Individuums zu erkennen glaubt und bei der sie die politischen Mittel findet, ihre Idee von den Lebenszwecken des Individuums durch Druck auf den Staat zu verwirklichen. Ebenso begreiflich ist es dann aber auch, daß diese Arbeiter-Demokratie, die noch nichts zu schützen hat und die zunächst nur nach Anteil an den materiellen Gütern strebt, der Gleichheitsdemokratie verfällt und den Liberalismus heftig bekämpft, dessen Freiheit sie der kapitalistischen Ausbeutung ausliefert. Seine Hauptwirkung aber ist ein abstrakter, depersonifizierender Rationalis-

mus und das Recht des Stärkeren. So ist auch der Kapitalismus in seiner Wirkung durchaus zwiespältig, und, so unentbehrlich er für die ungeheure Komplikation des modernen Riesenstaates und der modernen Kultur ist, auch er ist als geistige Tendenz zwar ein mit allen individualistischen Strebungen des modernen Menschen eng verbundenes, aber doch nichts weniger als einheitliches Merkmal. Er verkörpert auf der einen Seite den modernen Menschen mit seiner Diesseitigkeit und seinem Rationalismus und erneuert auf der andern Seite längst veraltet geglaubte soziale Abhängigkeitsformen samt allen Reaktionen, die je gegen solche Abhängigkeit sich erhoben haben.

Die bisher geschilderten Mächte sind die Grundsäulen unseres Daseins, die Grundlinien, auf denen all unser Leben und Schaffen sich bewegt, es mag wollen oder nicht, und von denen die stärksten geistigen Gewalten aufsteigen. Ihnen wäre noch hinzuzufügen die Gestaltung des Rechtes, die im allgemeinen diesen Mächten nachfolgt und sie, wenn auch in allerhand Kompromissen mit dem überlieferten Rechtswesen, zu Grundformen des täglichen Lebens macht. Besonders wäre hervorzuheben die humanitäre Umwandlung des Strafrechtes, die den Vergeltungsgedanken immer mehr umbiegt in den Erziehungs- und Schutzgedanken. Aehnlich ist die humanitäre Umwandlung des ganzen Wohltätigkeitswesens, das überall das Gute im Menschen sucht und die Anteilnahme des Individuums an den gemeinsamen Lebensgütern nach Möglichkeit wenigstens in etwas zu bewirken, eine Gesamtverantwortlichkeit der Gesellschaft für alle Individuen zur Anerkennung zu bringen sucht und damit von der kirchlichen Mildtätigkeit und Armenpflege sich weit entfernt. Auch alle die tiefgreifenden Wirkungen auf die soziale Schichtung und auf die Schätzung des Einzelindividuums, auch der Kinder und der Frau, in ihr wären hier zu erwähnen. Doch das führte zu tief in die Einzelheiten. Es kann sich nur darum handeln, aus diesen tausend Einzelheiten den allgemeinen modernen Gedanken der Humanität herauszuheben, der als höchste Sozialidee den der Glaubensgenossenschaft zu ersetzen und den der christlichen Bruderliebe umzufärben beginnt. Dabei vereinigen sich auch in diesem Gedanken sehr verschiedene Strömungen. Es ist zunächst nur der alte Gedanke der Nächstenliebe, aber ohne den christlichen Sündenpessimismus und ohne die Einschränkung auf die Glaubensgemeinschaft. Im Menschen als

solchen steckt das unverlierbare Gute, und in ihm als solchen entdeckt und fördert es der Mitmensch. Ein starker Optimismus und eine mit ihm verbundene Gleichstellung aller Individuen liebt und fördert den Menschen um der gemeinsamen Menschennatur willen, und in dieser gemeinsamen Menschennatur als solcher liegt das Göttliche. An Stelle der religiösen Motivierung durch die gemeinsame Berufung zur Gottesgemeinschaft tritt die naturalistische mit der gemeinsamen Menschennatur, an Stelle des Kampfes gegen die Sünde tritt die Hervorlockung des überall vorhandenen Guten, und an Stelle des Gegensatzes zwischen Frommen und Unfrommen, Guten und Bösen, Erwählten und Verworfenen tritt die Hoffnung einer Einigung der Gesamtmenschheit in gegenseitiger Menschenliebe. Damit wandelt dann aber auch der Gedanke der Humanität sich aus dem der Menschenliebe hinüber in den der natürlichen angeborenen Ausstattung des Individuums mit allgemein menschlichen Wahrheiten und Trieben des Guten; Humanität wird zum andern Ausdruck für die natürliche Ausstattung des Menschen mit allen Kräften und Trieben des natürlichen Systems, aus dem sich die das Individuum befriedigende und seine Anlage verwirklichende Gesellschaft erbauen läßt. Von hier aus fließt die Humanität hinüber in alle demokratischen und naturrechtlichen Ideen. Aber davon unterscheidet sich dann der Humanitätsgedanke, sowie er in den Bannkreis des ästhetischen und des klassizistischen Ideals gelangt. Da wird die Humanität zur Vollentfaltung der Anlagen und Möglichkeiten, zur schönen Menschlichkeit, die alles im Menschen Liegende rein entfaltet und harmonisiert, zu einem durchaus aristokratischen Prinzip der individuellen reichen und edlen Selbstgestaltung. In bunter Mischung dieser verschiedenen Motive flutet von da ab der Humanitätsgedanke hin und bricht sich dann an den Ungleichheiten des Lebens oder an den Schwierigkeiten seiner Verwirklichung und weckt damit die Opposition eines ganz anderen Naturbegriffes, der in der Natur nur den Kampf ums Dasein, die Ungleichheit und den Sieg der Kraft sieht. Nun erscheint das Humanitätsideal als ein aus bevölkerungsschwachen Zeiten verständliches Ideal, und der Malthusianismus entdeckt den trübseligen Zirkel, daß jede Kultur die Menschenzahl steigern und darum den Menschen als solchen schätzen muß, daß dagegen die dadurch hervorgerufene Uebervölkerung zugleich mit den dagegen angewandten Mitteln jede

Kultur wieder vernichten muß. Auch der moderne Grundbegriff der Natur enthüllt eine tiefe Zwiespältigkeit; bald ist er, christlich oder hellenisch beeinflußt, eine Idealisierung der Natur zu einem optimistischen Prinzip des Guten und Schönen, bald ist er, realistisch und ökonomisch beeinflußt, ein Begriff der Indifferenz gegen alle geistigen Werte und eine Verherrlichung der Brutalität.

Aber in all das wirkt schon das ganze Weltanschauungswesen herein, und es gilt vor allem, dessen Grundlagen deutlich zu machen. Denn so wichtig auch die objektiven und institutionellen Mächte sind, die das Leben sozusagen kanalisieren, die eigentlich gedankliche Einwirkung kommt doch stets von der Seite der Reflexion und des beweglichen Denkens, ⟨und vor allem sind diese der große gemeinsame Besitz des Abendlandes, auf dem sein Ideensieg und seine Weltwirkung in letzter Linie beruhen⟩. Da aber stellt sich uns sofort als die zweite Großmacht der modernen Welt neben den Institutionen die W i s s e n s c h a f t dar. Ihr Aufstieg ist nicht minder großartig und gewaltig als der des modernen Staates und der modernen Wirtschaft und Gesellschaft. Sie entfaltet, vorbereitet durch die künstlerische Befreiung des modernen Individuums in der Renaissance, ihre ersten Regungen in den konfessionellen Jahrhunderten und steigt dann in raschem Anstieg zu der Forderung empor, die eigentliche Leiterin des modernen Lebens zu sein. Siegreich im Kampf mit Dogma und Kirche prägt sie der modernen Welt ihren Stempel auf und macht sie zu einer Reflexionskultur, wie das keine bisherige je entfernt gewesen ist. Haben bis dahin wesentlich Offenbarung und Herkommen geherrscht, so meint nun die Wissenschaft die rationellen Grundlagen des Daseins selber erst hervorzubringen und durchdringt alles mit der Evidenz des allgemeinen, denknotwendigen Begriffs, zunächst ohne jeden Zweifel an der Möglichkeit einer vollen Rationalisierung der Welt und des Aufbaus der Kultur auf einem solchen Rationalismus.

Die unbestrittene Führerin und Trägerin des eigentlichen Rationalismus ist die erstgeborene unter den modernen Wissenschaften, die N a t u r w i s s e n s c h a f t. Aus den Nebeln der Renaissancespekulation und den Wirrsalen der Scholastik heraus wendet sie sich zur begrifflichen Bearbeitung der Erfahrung und gewinnt auch gegenüber den naturwissenschaftlichen Resten des Altertums eine völlig neue Bedeutung. Sie erweitert mit ver-

feinerten Beobachtungsinstrumenten den Umkreis der Erfahrung unermeßlich und schafft sich in einer völlig neuen Fortbildung der Mathematik die Mittel zu einer begrifflichen Verarbeitung dieses Erfahrungsmaterials durch allgemeine, die ganze Naturwirklichkeit beherrschende Begriffe oder Gesetze. Aus dem Aufsuchen letzter Elemente der Naturwirklichkeit und den mathematischen Formulierungen der Gesetze ihrer Bewegung geht das Ideal der modernen Naturwissenschaft hervor, die gesamte Natur des unseren Sinnen zugänglichen Weltalls dem Begriff einer Kausalität zu unterwerfen, die in jedem Vorgang nur eine nach allgemeinen Gesetzen erfolgte Umwandlung eines schon vorhandenen Anderen erkennt. Die Natur verwandelt sich in eine endlose Reihe von Gleichungen. Dies Ideal ist bis heute weit entfernt von seiner Verwirklichung, und die vom 17. Jahrhundert dafür aufgebotenen Begriffe der klassischen Mechanik sind bereits unter den Händen der Fachmänner wieder vielfach zersetzt, ja, die eigentlich naturwissenschaftliche Arbeit ist so sehr Fachwissenschaft geworden, daß die Forscher selbst sich untereinander nur mühsam verständigen. Aber das Ideal selbst ist bei seiner durchsichtigen Rationalität ungeheuer populär geworden und hat den Geist eines alles aus kleinsten Elementen und ihren Bewegungsgesetzen erklärenden Rationalismus in alles Denken, ja in die einfachste Vorstellung und Phantasie hineingetragen. Ja, diese formell-methodische Wirkung ist noch viel wichtiger als die der sachlichen Erkenntnisse, die ja doch für die Allgemeinheit nur aus der astronomisch-physikalischen Einsicht in die Unermeßlichkeit und Gesetzmäßigkeit des Weltalls und aus der biologischen Entwicklungslehre bestehen. So wichtig das ist, wichtiger in den seelischen Wirkungen ist der Glaube an die Allmacht der Methode. Die Empfindung, daß man in einer völlig prinzipiell durchsichtigen, kein Rätsel mehr absolut anerkennenden Welt stehe, daß ungemessene Fortschritte diesem nie versagenden Schlüssel sich öffnen müssen, so daß man mit diesen Begriffen die Lösung des Welträsels selbst in der Hand haben müsse, ist geblieben und allmächtig geworden. Sie beherrscht die populäre Stimmung und Literatur, sie hat das philosophisch-spekulative Denken tiefgreifend beeinflußt, sie hat auf sämtliche Fachwissenschaften von der Gesellschaft und der Geschichte abgefärbt, die erst in dem Maße zu rationeller Durchsichtigkeit zu kommen scheinen, als sie naturwissenschaftliche

Gesetzesbegriffe anwenden und alles Geschehen mit einem schon vorhandenen in Gleichung stellen lernten. Freilich ergab sich dabei nun schließlich die niederdrückende Folgerung, daß der Mensch selbst mit allem Denken und Wollen nur ein gesetzliches Naturprodukt sei, und es zeigte sich der tiefe, meistens ungelöste Widerspruch, daß dieselbe Naturwissenschaft, die als Tat des Denkens die Natur beherrschen lehrte, doch mit dem ganzen Menschen selber nur ein Produkt eines unermeßlichen toten Sachzusammenhanges ist, der an einigen wenigen Punkten in die Form des Geistes übergeht. Ein schweres Lasten der unendlichen Massenhaftigkeit der Natur auf den spärlichen Geisteserscheinungen war die Folge, und diese Folge hat dann vielfach pessimistische Stimmungen erzeugt. Sie wären noch stärker, wenn nicht an einem Punkte die Wirkung der Naturbeherrschung immer von neuem glorreich durchschlüge und die alte Fortschritts- und Begeisterungsstimmung immer neu befestigte, in der Technik. Hier haben allerdings die Naturwissenschaften wahre Wunder geschaffen, die zunächst mit der Maschine dem Kapitalismus und durch ihn der allgemeinen Lebensverbesserung zugute kamen, die aber dann auch durch die Technik des Verkehrs und der Presse die tiefsten allgemeinen Wirkungen auf das ganze Dasein hervorbrachten. So schlägt bis jetzt doch im ganzen immer wieder die hoffnungsfreudige Stimmung eines allbesiegenden Rationalismus durch, der die Lücken und Widersprüche des Naturerkennens gern vergißt und sich dessen getröstet, daß jedes normale Individuum, mit der Fähigkeit dieser Begriffe ausgerüstet, die Welt wenigstens prinzipiell zu verstehen imstande ist. Dieser Rationalismus ist daher zugleich ein starker Individualismus, der bei der Gleichheit der allgemeinen Begriffe aus jedem Individuum die rationale Erkenntnis gleich zu erzeugen sich getraut, wobei doch freilich dieser wissenschaftliche Individualismus im Unterschiede vom politischen immer wieder zu einem aristokratischen Bildungshochmut neigt und nur die seichteste Aufklärung eine gleiche Veranlagung aller zur Wissenschaft vorauszusetzen wagt. Daher die Allianz der populären Demokratie mit den Naturwissenschaften, die sie überhaupt wegen der Autoritäten stürzenden Wirkung liebt. Nichts hat den gleichmacherisch-rationalistischen Individualismus so gefördert als die Vergleichung des Individuums mit den Atomen der mechanischen Systeme, und alle Predigt derselben Naturwissenschaft vom

Kampf ums Dasein und dem Sieg der Wenigen hat dagegen nicht aufkommen können.

Den Naturwissenschaften folgten die Geschichts- und Sozialwissenschaften. Die neue Welt entwand sich den Mächten der Ueberlieferung und mußte den Bruch begründen durch eine Kritik des Ueberlieferten. Nun trat ihr die Ueberlieferung überall entgegen als kirchliche oder klassische Autorität, als Legende und Mythos, und so wurde die Kritik ganz von selbst zur Beseitigung des Scheines der Göttlichkeit dieser Tradition und zum Nachweis ihres menschlich-natürlichen Charakters. Damit beginnt seit der Renaissance die Kritik, der der Protestantismus durch die Auflösung der katholischen Kirchenlegende und die Philologie durch allgemeine kritische Unternehmungen zu Hilfe kam. Der Geist der Kritik war von Hause aus der Versuch, die Vorgänge, die bei der älteren Ueberlieferung unerklärlich und völlig singulär waren, erklärlich zu machen durch Einreihung in Art und Weise des gewöhnlichen Geschehens. So hat sich aus der Kritik das moderne historische Denken entwickelt. Es gilt aus den bunten und fabelhaften Ueberlieferungen unkritischer Zeiten das wirklich Geschehene zu rekonstruieren, und das ist nur möglich, wenn alles Geschehen aller Zeiten als gleichartig in den gleichen psychologischen Grundgesetzen begründet ist, wenn alles Vergangene nach der Analogie des Gegenwärtigen beurteilt werden darf. Wird aber so die Analogie und Einheitlichkeit alles Geschehens erkannt, so erweitert sich der Blick über das gesamte Geschehen überhaupt und wird universalhistorisch, wozu das Zeitalter der Entdeckungen, der Reisebeschreibungen, der Urkundenfunde weiterhin reizt. Es erscheint dann das Geschehen des eigenen Geschichtskreises als verflochten in ein menschliches Gesamtgeschehen, als ein von allen Seiten bedingter Bestandteil des großen Menschheitsganzen. Auf dieser neuen kritischen, allgemeine und gleichartige psychologische Gesetze voraussetzenden und universalhistorischen Grundlage erhebt sich dann der neue Aufbau der Sozialwissenschaften. Ueber die fabelhaften Ueberlieferungen hinweg knüpft man an die mutmaßlichen Ursprünge an und entwickelt aus ihnen, in der Voraussetzung einfacher allgemeiner psychologischer Grundanlagen, rasch die »natürlichen« Ideale von Staat, Gesellschaft, Recht, Moral und Religion. Aber indem hierbei die Anfänge sich schließlich immer dunkler und

primitiver erweisen und zwischen Anfänge und Idealbild immer buntere geschichtliche Formationen sich einschieben, wird dieses natürliche, stark von der Analogie der Naturwissenschaften beeinflußte System aufgegeben und gibt man sich immer mehr dem unberechenbaren Reichtum des konkreten geschichtlichen Lebens hin. An Stelle der Meinung einfacher rationeller Anfänge, geschichtlicher Verderbung und rationeller Wiederherstellung, worin ja das theologische Gedankenschema nachwirkte, tritt ein Bild des Aufstiegs unendlicher geschichtlicher Mannigfaltigkeiten aus den allgemeinen menschlichen Grundanlagen, ohne jede Möglichkeit, aus der Geschichte Ideale und Ziele absolut zu begründen. Und zu der eigentlichen Geschichte ist dann die Prähistorie hinzugekommen; das älteste aufgefundene Beil soll mindestens 100 000 Jahre alt sein. Das aber bedeutet, daß die uns dürftig genug bekannte »Geschichte« der letzten 6000 Jahre nur eine kleine Insel ist in dem endlosen Ozean des uns unbekannten menschlichen Geschehens, daß alle stolzen Entwicklungsreihen unserer Kulturphilosophie an einem winzigen Fragment arbeiten und daß alle unsere rationalistische Herrlichkeit vielleicht nur ein vorübergehender Zufall ist. Alle modernen Werke über einzelne Kulturzweige ertrinken in der Flut prähistorischer Einleitungen, und aus allem modernen Wesen blickt in ihnen der bloß abgewandelte »Kulturlose« und »Primitive« durch.

Daraus ergibt sich das spezifisch moderne geschichtliche Denken oder der historische Sinn, der in der Tat ein sechster Sinn zur Auffassung der Dinge ist. Es ist das in erster Linie ein Sinn der Kritik und des Mißtrauens gegen alle Ueberlieferung, die jedesmal sich erst vor der Kritik als zu Recht bestehend ausweisen muß, und die dabei in der Regel durch ein erst ihr unterzuschiebendes Bild des mutmaßlich wirklichen Hergangs ersetzt werden muß. Dabei ist dann freilich das Vertrauen zur Leistungsfähigkeit der Kritik ein sehr verschiedenes, es geht von der verwegensten Kühnheit bis zur trockensten Genauigkeit und zur vollendeten Geschichtsskepsis. Eine weitere Wirkung ist die unermeßliche Ausweitung unseres Horizontes, unsere Auffassung alles Geschichtlichen als eines Bestandteils eines engzusammenhängenden Ganzen, ein neues Bild des Menschen, der in einer ungeheuren Weite des Geschehens immer neue völlig individuelle Gestalten annimmt, ein außerordentlich verfeinerter Individualismus, der im Unterschied

von allem demokratischen Individualismus ein künstlerisch-aristokratischer ist. Mit dieser Weite, dieser Gewohnheit des Vergleichens und Beziehens, dieser Feinheit der individualisierenden Auffassung verbunden ist dann aber auch ein unbegrenzter Relativismus, der nun jedes Gebilde als eine von konkreten Umständen bedingte individuelle Sonderform des Menschlichen darstellt und keinerlei Platz übrig hat für absolute, überall gleiche rationale Wahrheiten und Ideale. Von dieser Seite her wirkt die Geschichte, die mit ihrer Kritik und ihrem Zutrauen zu der Rekonstruktionsfähigkeit den Rationalismus zu begünstigen scheint und alles Uebernatürliche in ein natürliches Geschehen verwandelt, doch wieder entschieden antirationalistisch. Sie ist das Gebiet des Unendlich-Mannigfaltigen und Besonderen, des unbegrenzten Strömens immer neuer Gebilde, wo alles schon einmal da war und doch nichts so da war und da ist wie das andere. Sie gewöhnt an eine unendliche Mannigfaltigkeit des Betrachtens und Konstruierens, wo jeder Subjektivität der Zusammenhang sich anders darstellt, und zeigt die geschichtliche Bedingtheit jedes, auch des kühnsten, sich rein rational dünkenden Denkens. So ist in der heutigen Literatur geschichtliche Darstellung häufig genug an Stelle des Denkens getreten und lastet auf jedem Wollen und Planen die ganze verwirrende Masse von Vergleichen und Erinnerungen. Die Geschichte ist dem modernen Drang der Bewältigung des Lebens aus allgemeinen Begriffen, die für jedes Individuum sich durchsetzen, nicht günstig und wirkt trotz aller nützlichen Belehrungen, trotz aller Stärkung patriotischer Gefühle, aller Steigerung des realen Tatsachensinnes im letzten Grunde doch im Sinne eines antirationalistischen, kontemplativen und aristokratischen Individualismus, der resignierten Weisheit, die überall das Große sucht und verehrt, die aber in die unergründliche und unberechenbare Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens sich ergibt wie in ein dunkles Schicksal.

Endlich die moderne Kunst. Es gibt eine solche, und, wie sehr sie auch aus der antiken und mittelalterlichen herausgeboren sein mag und wie sehr sie dann von allerhand Aeußerlichkeiten und Zufällen des Auftrags und der sozialen Schichtung abhängig sein mag, sie ist doch in den unverkennbaren Grundzügen der charakteristische Ausdruck einer neuen Welt, als Bildkunst und vor allem als Poesie. Nicht auf die vielverzweigte Bildungsge-

schichte dieser Kunst kommt es hier an, sondern auf ihre allgemeine Kulturbedeutung. Da wird man wohl ihr Wesen in einem Doppelten sehen dürfen, erstlich in der Wiederentdeckung und Verklärung der diesseitigen Welt und zweitens in der Darstellung des originalen, die Tiefen des eigenen Selbst empfindenden und suchenden Individuums. Sie ist einerseits das Ende und die endgültige Zerstörerin des Augustinismus mit seiner Lehre von der absoluten Verderbtheit des Diesseits und der Sinnlichkeit, und sie verbindet sich so mit allen anderen modernen Motiven der Diesseitigkeit; sie ist die anschaulichste, die schlagendste und wirksamste Widerlegung. Sie ist andererseits die Steigerung der christlichen Innerlichkeit und Individualität, die, von den objektiven Mächten der Kirche und Autorität gelöst, ganz persönliche Lebensgehalte völlig frei darstellt und damit oft zur bewußten und gewollten Originalität wird. Sie hat von dem spätmittelalterlichen Realismus aus die Formen der Antike zur Bewältigung und Verherrlichung der Sinnlichkeit erobert und hat, von dem antiken Typenwesen unbefriedigt, zugleich einen unendlichen persönlichen Gehalt zum Ausdruck gebracht. So ist sie auch zusammengeflossen mit allen Mächten des modernen Individualismus. Und doch bleibt dabei ihre Diesseitigkeit ebenso wie ihr Individualismus im Grunde immer wieder tief geschieden von dem politisch-demokratischen Individualismus und von der staatlichen und wirtschaftlichen Diesseitigkeit. Sie sucht in allem Diesseits doch immer Harmonien, Ideen, geistige Hintergründe und Symbole, die eben nur das künstlerisch gestimmte Gemüt empfindet, und ihr Individualismus ist der der gesteigerten reichen und darum der Freiheit bedürfenden Persönlichkeit. Sie hat kräftig Revolution gemacht, aber ihre Revolutionen waren doch im Grunde immer nur solche gegen das Herkommen und für die künstlerische Wahrhaftigkeit. Sie hat allen Neigungen und Tendenzen der letzten Jahrhunderte ihren Zauber geliehen, aber, wo sie sich auf sich selbst besann, war sie dann doch immer wieder nur der Dienst der Schönheit um des Schönen willen. Dem politischen Machtwesen, dem Erwerbsinn und dem demokratischen Individualismus steht die künstlerische Kultur doch immer wieder fremd gegenüber, und ihre Gemeinde empfindet diesen Gegensatz bis zu leidenschaftlicher Abwehr und pessimistischer Resignation. Und daß sie das tut, das hat seinen Grund in einem weiteren Umstand, der weniger für die

Kunst selbst als für die Kulturbedeutung der Kunst von Gewicht ist. Das ist die Theorie der Kunst und der Anteil, den die hierbei zutage tretenden Gedanken an dem allgemeinen Leben erhalten haben. Indem sie auf sich selbst reflektiert, entdeckt sie in sich eine ganze Metaphysik und Lebensanschauung. Es ist die Metaphysik der Immanenz alles Sinnlichen im Geistigen, alles Endlichen im Unendlichen, alles Einzelnen in der Weltharmonie, der Lebenseinheit des Universums in seiner gestaltenden Form, eine merkwürdige Metaphysik, die spiritualistisch und diesseitig zugleich ist, ein unwissenschaftlicher intuitiver Pantheismus, der aber doch den theistischen Grundzug nicht los wird und dunkel den Allgeist als Inbegriff aller persönlichen Lebenswerte empfindet; und es ist die Ethik der originalen künstlerischen allseitigen Ausgestaltung des Selbst, der bloßen künstlerischen Stilisierung der Natur mit dem Majestätsrecht des Genius und mit dem ethischen Werte der in ihren sinnlich-übersinnlichen Bestandteilen doch einheitlichen Persönlichkeit. Es ist nicht bloß das Ende des Augustinismus und der Erbsündenlehre, sondern überhaupt das Ende des anthropomorphen Dualismus von Gott und Welt; es ist die ewige Wesenszusammengehörigkeit von Gott und Welt ohne Weltanfang und ohne Weltende, die Entwurzelung der theologischen Begriffe aus der Phantasie und die Füllung der Phantasie mit Bildern eines engen, unaussprechlichen Lebenszusammenhanges von Gott und Welt. Mit der ästhetischen Einheit und Harmonie einigt sich der Begriff des Naturgesetzes und mit der Unendlichkit des Weltdaseins die Ausweitung unserer historischen Perspektive und die Unendlichkeit der geschichtlichen Mannigfaltigkeiten. Dabei ist diese Immanenzlehre durchaus nicht einfach optimistisch; die Kunst weiß, daß ihre tiefsten Quellen strömen aus dem Schmerz und daß die reichste Seelentiefe durch Schuld hindurchgegangen ist. Nur sucht sie Leid und Sünde als Ingredienzien der großen Welteinheit, als zur Lebenstiefe notwendige Bestandteile des Allebens, zu begreifen, und nur gegen den puren Dualismus von Gut und Böse, gegen die anthropomorphe Idee einer Störung der fertigen Welt durch ein zu ihr nicht gehöriges, aus dem freien Willen hervorgezaubertes Böses wendet sie sich, und sie sieht sich dabei unterstützt von allen sonstigen Erkenntnissen über die Anfänge der Dinge. So ist hier allerdings aus dem Grunde des künstlerischen Schaffens ein neuer bewußter Geist emporgestiegen, der der

überlieferten theologischen Welt besonders feindlich ist und der sich zu einem bewußten Weltanschauungsprinzip macht, der aber doch darum den anderen Grundelementen der modernen Welt, den politischen, demokratischen, rationalistischen nichts weniger als freundlich gesinnt ist und von dem ordinären Optimismus der Gleichheitsmänner nichts wissen will. Insbesondere ist er der Ausgangspunkt immer neuer starker Reaktionen gegen den abstrakt-rationalistischen und den positiv-empiristischen Geist. Seit der Renaissance wird aus jedem Klassizismus und aus jedem künstlerischen Naturalismus über kurz oder lang Romantik. Immer von neuem erhebt sich Gedankenkunst und Romantik und fordert für die Poesie alle Gestaltung der Weltanschauung ein, womit sie auch immer von neuem religiösen und mystischen Ideen den Weg bereitete, ohne freilich das Gleiche auch für die Ethik zu wirken. Die künstlerische Ethik bleibt zumeist ein höchst verfeinerter Egoismus und stößt sich mit den ethischen Elementen des modernen Geistes.

Damit ist schon das Gebiet der Weltanschauung und das heißt die eigentliche Domäne der Philosophie betreten, und hier ist es eine Binsenwahrheit, daß es neben der antiken und neben der mittelalterlich-kirchlichen eine spezifisch moderne Philosophie gibt. Was aber weniger selbstverständlich und doch für unseren Zusammenhang höchst wichtig ist, das ist die Tatsache, daß diese Philosophie nicht einfach eine neue Evolution der philosophischen Ueberlieferung oder ein notwendig hervortretendes neues Glied in der logischen Entfaltung der Idee ist, sondern ein mannigfaltiger und sehr verschiedenartiger Versuch, die bunten neuen Ideenmassen zu bewältigen. Sie folgt der modernen Geisteswelt und bringt sie nicht etwa erst hervor. Sie erwächst aus den neuen Fachwissenschaften und der neuen Lebensstimmung, in erster Linie aus der neuen Naturwissenschaft, dann aus der Geschichte und Psychologie und schließlich aus der Kunst. Seit Giordano Bruno in faustisch-dunklem Drange ihr in der Zusammenfassung aller dieser Dinge präludiert hat, versucht sie in immer neuen Anläufen die Systematisierung der neuen Ideenwelt. Bald von diesem, bald von jenem Punkte aus. Dabei ist sie nirgends volle Neuschöpfung, sondern stets ein Zusammenbiegen überkommener ethischer, religiöser und philosophischer Tradition mit den neuen Motiven und Erkenntnissen. Völlig neu sind nur die radikalen Brüche mit der über-

lieferten Religiosität, aber diese gehören stets mehr der Halbphilosophie an; sie charakterisieren — etwa von Comte abgesehen — keineswegs die eigentlich leitenden Denker. Auch ist mit alledem die Philosophie schwer verständlich und wird bei der Komplikation und technischen Verfeinerung der Probleme immer mehr ein fachwissenschaftliches Geschäft, das eben darum eine große populäre Wirkung gar nicht auszuüben imstande ist. Die gewaltige Kulturbedeutung der modernen Philosophie liegt vielmehr in allgemeinen Stimmungseindrücken, die von der philosophischen Arbeit überhaupt ausgehen, einerlei welches ihr Resultat ist. Das ist einerseits die Parole der Voraussetzungslosigkeit, die den schroffen Gegensatz gegen die bisherige kirchliche und konventionelle Gebundenheit bedeutet; den prinzipiellen Zweifel schreibt Descartes mit Recht über ihr Eingangstor. Und das ist andererseits die Gewißheit, daß alle prinzipiellen Ueberzeugungen der modernen Menschheit von der Wissenschaft auf diesem eingeebneten Boden erst neu zu errichten sind, die Wissenschaftlichkeit der Weltanschauung und die Nichtigkeit oder Rückständigkeit alles »Unwissenschaftlichen«. Beides ist uns allen in Fleisch und Blut übergegangen. Immer weiter greift das Denken zurück, immer von neuem hebt es bisher stehen gelassene Voraussetzungen auf, immer tiefer gräbt es nach einer letzten, wirklich evidenten Voraussetzung und Grundlage. Und immer schwieriger, weitschichtiger und umfassender wird der Neubau, der auf den so entdeckten Grundlagen aufgeführt wird; je mehr die Philosophie verschlingt, um so mehr muß sie wieder hervorbringen, und immer von neuem versucht sie, das naiv und instinktiv Gewordene durch die Erzeugnisse wissenschaftlicher Einsicht zu korrigieren oder zu ersetzen. Es ist ein großartiges Ringen, erhebend für alle starken Geister; aber die Massenwirkung ist doch vor allem die eines Uebermaßes von Reflexion, eine alles auflösende Skepsis, eine alle Naivität auslöschende Bewußtheit, der Glaube an die alleinseligmachende Kraft der Wissenschaft und des Beweises und schließlich als Rettung vor alledem ein Kultus der wissenschaftlichen Autoritäten, der zur Tyrannei der Modetheorien wird. Andererseits erweckt die Mannigfaltigkeit der sich überstürzenden und nie vollendeten Neubauten erst eine endlose Beweglichkeit der Konstruktionslust und eine unglaubliche Fertigkeit im Ersatz geltender Ideen durch neu erfundene, mit

all dieser Vielheit der Bauten aber schließlich auch den Ueberdruß und die Gleichgültigkeit. Die Philosophie hat alle möglichen Standpunkte durchgeprobt und erschöpft; nun ist man müde und beschränkt sich auf Tatsachen und auf einen jedermann verständlichen Utilitarismus, oder man verwandelt die Philosophie in Geschichte der Philosophie. Niemand kann leugnen, daß das heute das Ergebnis eines fieberhaften Prozesses zweihundertjähriger philosophischer Arbeit ist; und, was die so verstandene Philosophie dem Rationalismus und Individualismus auch für Vorschub getan hat, ihr schließliches Ergebnis ist doch noch mehr eine allgemeine Skepsis und Ideenflucht und eine geheime kleine Aristokratie der wirklich Denkenden.

Gegenüber diesen allgemeinen Hauptwirkungen der philosophischen Stimmung ist die Wirkung der inhaltlichen philosophischen Ideen verhältnismäßig gering; sie ist verschwindend neben denen der Politik, des Wirtschaftslebens und der Kunst. Wirklich populär ist von allen Neubauten nur der mechanistische Theismus des 18. Jahrhunderts und dann seit der Vertreibung Gottes aus diesem Mechanismus die materialistische Lehre geworden, die über einen scheinbar sehr anschaulichen Ausgangspunkt verfügt und mit dem mechanistischen Rationalismus das Rationalitätsbedürfnis voll befriedigt, so hart sie mit jedem Moment des wirklichen Lebens zusammenstößt und so absurd sie für den tieferen Denker ist. Die die schlimmsten Anstöße beseitigenden, vorsichtigeren Nebenformen, der parallelistische Pantheismus und der Positivismus, sind schon zu kompliziert und werden von der Masse stets materialistisch verstanden. Eine zweite Hauptform ist der von Kant ausgehende subjektive Idealismus der Freiheit, der aber auch seine Allgemeinwirksamkeit nur dem Appell an den erlebbaren Ausgangspunkt des sittlichen Bewußtseins verdankt und als Theorie überaus schwierig und verwickelt ist. Die dritte Form ist der von der künstlerischen rhythmischen Harmonieempfindung und von der modernen Geschichtstotalität ausgehende objektive entwicklungsgeschichtliche Idealismus, gipfelnd in der Lehre Hegels, die die Welt als gesetzmäßig fortschreitende Entfaltung der geistigen Grundwirklichkeit betrachtet und in deren innerer logischer Beschaffenheit den Grund für diese Aufeinanderfolge entdeckt, wobei aber auch das allgemein Wirkende nur die optimistische Idee einer aufsteigenden und logisch notwendigen Entwicklung ist und der sehr viel reichere eigentliche Gedanken-

gehalt den Wenigsten zugänglich ist. Neben diesen Haupttypen bleibt nur noch einer alles zersetzenden Skepsis und der Betonung der bei alledem überbleibenden irrationalen Elemente Raum, was der Pessimismus auch gründlich getan hat. Von einer Einheitlichkeit der modernen Philosophie kann keine Rede sein, außer in der Stimmung des voraussetzungslosen Neubaues unserer Ideenwelt, wobei dann freilich überall die letzte Frage auftaucht, ob es irgendeine Voraussetzungslosigkeit überhaupt geben könne, ob nicht alle sogenannte Voraussetzungslosigkeit nur die Korrektur überkommener Voraussetzungen durch andere sei, die im Grunde auch rein axiomatisch sind, ob vor allem die ethischen und religiösen Inhalte unseres Lebens überhaupt eines rationellen Beweises oder überhaupt einer rationellen Ersetzung fähig sind. Das autonome moderne Denken dringt nicht entfernt so tief in das wirkliche Leben ein, wie die Literatur dies von sich behauptet, und in der wissenschaftlichen Literatur selbst spaltet es sich deutlich in einen rationalistischen und einen voluntaristischen Zweig. Seine Führung des Lebens ist nur eine sehr bedingte, und diese bedingte Führung selbst ist zwiespältig in ihren ersten Grundsätzen.

Damit stehen wir dann bei dem letzten und verwickeltsten Problem, bei der Moral und Religion der modernen Welt.

Betreffs der ersten sehen wir zunächst einen großen mächtigen Fortschritt, der ein solcher ist, wenn man in der Verfeinerung und Verzweigung des Lebens und in der Anpassung an verwickelt gewordene Verhältnisse durch Gewinnung von Festigkeit und von Beweglichkeit zugleich einen Fortschritt erkennt. Die kirchliche Welt arbeitete mit einem ungelösten Ineinander von Recht, Sitte und Moral, die von den halb weltlichen, halb geistlichen Gewalten innerhalb nicht allzugroßer, stabiler Verhältnisse untrennbar zusammengehalten wurden. Aus diesem Ineinander befreit sich Staat und Recht zu einer rein weltlichen Existenz und Begründung und löst sich von seiner Verbindung mit der kirchlichen Ordnung und Moral, auch von der mit beiden eng zusammenhängenden sorgfältig gehüteten Sitte. Die Moral wird genötigt, sich auf sich selbst zu besinnen und sich wie vom Recht so auch von der Sitte prinzipiell zu unterscheiden, nachdem sie einmal überhaupt von Herkommen und Autorität sich hat lösen müssen. Die Rechtsordnungen erlangen eine ungeheure Festigkeit und durchgängige Rationalisierung

aus sich selbst heraus und werden unabhängig von den feineren und beweglichen Angelegenheiten des inneren Lebens; diese werden in der verselbständigten Moral auf sich selbst gewiesen und zu freier Entfaltung aufgerufen; und die Sitte wird zu einem von beiden unterschiedenen Mittleren, das nicht mehr mit dem Zwang des Rechtes bindet und nicht mehr mit der Heiligkeit des Moralischen sich bekleidet, einen beweglichen Niederschlag aller Elemente des Lebens bildet. Mit der verselbständigten Moral aber entsteht die Aufgabe ihrer neuen und reineren Selbstbesinnung, es beginnt eine gewaltige Arbeit der modernen Ethik, die aus christlicher Moral, aus antiker Ethik und neuen Ideen das moralische Bewußtsein zu erproben unternimmt. Das gleichzeitig Staats-, Straf- und Zivilrecht samt den Grundzügen der Wirtschaftslehre umfassende jus naturale, die moralische lex naturae, das sittliche Offenbarungsgesetz, die positiven Gesetze und die all das überwachende Polizei waren bisher unlösbar verbunden gewesen. Jetzt befreien sich alle diese Interessen und die Moral wird auf sich selbst gestellt. Die so verselbständigte Ethik steht nun aber vor lauter völlig neuen Aufgaben und neuen Verhältnissen, vor einem Staatsleben, einer Wirtschaft, einer Gesellschaft, einer Wissenschaft und Kunst, wie sie die bisherige Mischung antik-philosophischer und christlicher Moral nicht gekannt hatte; für sie wird ein neues System der Wertung menschlicher Lebenszwecke und Güter notwendig. Aber nicht bloß das. Sie verliert die Selbstverständlichkeit der alten Offenbarungs- und Commonsense-Begründung und muß sich nach neuen Begründungen umsehen, die in Wahrheit überaus schwer zu finden sind; sie hält sich schließlich bald an instinktive Gewissensgefühle, bald an positiv herrschende Anschauungen, bald an eine utilitaristische Erwägung des dauernd Nützlichen. Sie verliert weiter die alte Motivation durch Himmel und Hölle und den ganzen jenseitigen Horizont, sie muß sich auf diesseitige oder doch immanente innere Werte einrichten. Ja, die allgemeine Reflexion zerfrißt sogar den bisher als selbstverständlich angenommenen engsten und eigentlichsten Inhalt der Moral, die Pflichten der Ueberwindung von Sinnlichkeit und Egoismus, und es bleibt ihr schließlich nichts als die allgemeine Form des sittlichen Verpflichtungsbewußtseins und die Moralsophistik, die auch das noch als Illusion verflüchtigt. Um so eifriger wird dann freilich auch versucht, die Moral zu rekonstruieren. Das

führt zu den buntesten Kompromissen der alten christlichen Moral mit den neuen Verhältnissen und Wertungen; es führt aber auch zu zahllosen Neubildungen der Moral, die inhaltlich bald die alten Elemente weitgehend anerkennen, bald aber auch die verwegenste Umwertung aller Werte vornehmen, oder zu Rückzügen auf das natürliche moralische Bewußtsein, das nur von der Belastung mit religiösen, verwirrenden und verunreinigenden Elementen befreit werden soll; es führt vielfach auch zur völligen Moralskepsis.

All das gehört freilich nur den literarisch gebildeten und beeinflußten Oberschichten an, und die großen Massen leben weithin unter der alten christlichen Moral mit ihren gar nicht zu Bewußtsein kommenden Anpassungen, oder sie leben von der alten natürlichen Moral des Gewissens, wie sie die Aufklärung gelehrt hat, oder vom politischen und sozialen Ehrgefühl und Patriotismus oder von dem Gemeinsinn des Klassenbewußtseins. Das Beste bleibt hier im Stillen und kommt nicht zu Worte. Jeder Versuch, aus diesem Wirrwarr beherrschende, die moderne Moralempfindung spezifisch charakterisierende Züge hervorzuheben, ist daher sehr schwierig; es ist selbst schon eine Auswahl und Stellungnahme, indem man eben diejenigen Züge hervorhebt, die, mit dem allgemeinen Geist zusammenhängend, zugleich als die gehaltvollsten, innerlich stärksten und darum zukunftsreichsten erscheinen. Und da kann etwa gesagt werden, daß beherrschend sind die Züge einer autonomen, innerlich begründeten Ueberzeugungsmoral mit dem einen Ziel der Herausarbeitung der eigenen Persönlichkeit zu einem Werk der sittlichen Freiheit und mit dem andern Ziel der Verbindung der Menschen untereinander als sittlicher Persönlichkeiten, wo keiner bloß als Mittel, sondern jeder immer auch als Zweck betrachtet wird. Es ist die Kantische Formel, aber auch zugleich der Geist des Protestantismus, ja des Christentums unter der Einwirkung einer völligen Verinnerlichung der Begründung und einer zunächst diesseitig immanenten Betätigungssphäre. Es ist aber auch der ganze Individualismus der modernen Welt, nur gebändigt durch das Ideal der Persönlichkeit, die niemand von Natur ist und jeder erst durch Freiheit werden soll. Es ist ihre Immanenz, aber als Immanenz der Autorität und Notwendigkeit im Subjekt. Es ist ihre Diesseitigkeit, aber als Aufgabe, das menschliche Dasein in eine höhere

Notwendigkeits- und Ewigkeitssphäre emporzuheben. Aber wenn wir auch das als die beherrschenden Züge herausheben dürfen, so bleibt damit doch eine Unmasse von schweren Fragen unerledigt. Die ganze Frage der Wertung der verschiedenen modernen Kulturfaktoren für die Bildung der sittlichen Persönlichkeit und damit die Frage nach der ethischen Bedeutung und Gestaltung von Staat, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst ist dabei völlig unerledigt, und die Antworten, soweit man überhaupt Bedürfnis nach ihnen hat, gehen wirr durcheinander. Ebenso aber bleibt die damit doch gegebene metaphysische Begründung der Moral und ihre Beziehung auf einen letzten absoluten Sinn des Daseins dunkel. Das Letztere sind die Fragen, die von der Ethik zur Religion hinüberführen und die freilich die Ethik in alle Schmerzen und Rätsel der modernen Religion hineinziehen, denen man eben deshalb gern aus dem Wege geht. Aber das Unbedingte und Absolute, der Glaube an Ziel und Sinn der Welt, der in aller wirklichen Moral steckt, schreit doch immer wieder nach Religion. So ist die letzte Frage die nach der *Religion* der modernen Welt.

Hier sieht es nun freilich begreiflicherweise am verworrensten aus. Allerdings bestehen die alten christlichen Kirchen, der Katholizismus und die Reformationskirchen und neben den letzteren immer zahlreicher die aus ihnen entsprungenen Sekten, lebendig weiter; und, daß sie trotz aller Todesbescheinigungen sehr bedeutende Mächte sind, zeigt sich darin, daß im Augenblick die innere Politik fast aller europäischen Staaten sich um kirchliche Einflüsse dreht. Allein sie sind Mächte und keine Macht. Sie sind eine sich gegenseitig aufhebende Vielheit von Organisationen absoluter Alleinwahrheiten, und so erlauben sie eine einheitliche Charakterisierung der modernen Religion in keiner Weise. Aber dazu kommt etwas noch viel wichtigeres. Sie sind die Gestaltung des religiösen Lebens vergangener Zeiten und in ihrer Vielheit nebeneinander nur möglich, weil die moderne Welt sich selbst im Grunde mit keiner von ihnen deckt. Die Toleranz, die sie gegen sie übt und vom Staate fordert, ist selbst nur möglich, weil ein starkes Gefühl dafür herrscht, daß jene wohl starke Wahrheitsmomente enthalten mögen, daß sie aber einer freien geistigen Welt nichts mehr anzuhaben vermögen, weil diese stärker ist als sie. Die Konsequenz davon wäre nun freilich die Trennung von Staat und Kirche, eine Konsequenz, die die

angelsächsischen Länder schon bei Beginn der modernen Welt gezogen haben zu allseitiger Befriedigung, die aber auf dem Kontinent sich jetzt erst mit der französischen Kirchenrevolution durchzusetzen beginnt. Sie wird von da so gut weiterwirken, wie alle Revolutionen von Frankreich weitergewirkt haben, und man wird die Trennung oder doch die Tendenz auf die Trennung von Staat und Kirche als ein wesentliches Charakteristikum der modernen religiösen Lage bezeichnen dürfen. Das bedeutet aber freilich nur, daß die moderne Religion sich in den Kirchen bei aller Anerkennung ihrer Bedeutung nicht erschöpft. Aber was ist dann die in den Kirchen nicht erschöpfte, neben und über ihnen behauptete außerkirchliche Religion? Es gibt in der Tat eine solche, aber in ihr ist schlechterdings nichts religiös Originales, keine zündende und gestaltende neue religiöse Idee. In ihr treffen die buntesten Strömungen und Neigungen aufeinander. Bald ist es lediglich eine verinnerlichte, mit der modernen Ideenwelt irgendwie amalgamierte Christlichkeit, die keinen Anschluß mehr an die historischen Kirchen findet oder finden zu können meint, bald eine Nachwirkung des Kantisch-Fichteschen ethischen Idealismus, versetzt mit Gedanken Goethes und Hegels, wobei doch auch die religiösen Ideen wesentlich dem Christentum entstammen; bald ist es ein frei zusammenphantasierter Synkretismus von allerhand religiösen Elementen der ganzen Welt, wobei die religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit Pate gestanden hat; bald sind es spiritistische und okkultistische Gemeinden, in denen älteste Urreligion des Seelen- und Geisterkults wieder aufwacht; bald ist es eine freischwebende Kunstreligion, die die ästhetische Formeinheit mit der naturgesetzlichen Welteinheit verschmilzt; bald ein Wiederaufwachen des Pessimismus und der Erlösungsstimmung, die aber bei dem Verzicht auf die christliche Persönlichkeitsidee lieber an den Buddhismus als an das Christentum sich anschließt; bald eine völlig gestaltlose Sehnsucht nach Religion, die aber vor allen konkreten religiösen Gedanken sofort zurückschreckt. Hier hat die moderne Welt ihr Werk der Zertrümmerung der alten religiösen Bindungen gründlich getan, aber irgend eine wirklich neue Kraft hat sie nicht hervorgebracht. Ihr Bestes ist eine Christlichkeit, die sich auf die lediglich innere Gewißheit der Gottesoffenbarung begründet und diese Gewißheit aus der Geschichte nährt und

befestigt, die im Glauben an diese Offenbarung eine ethisch vertiefte und erneuerte Einzel- und Gesamtpersönlichkeit entstehen läßt. Eine solche Christlichkeit ist ja auch bis tief hinein in die Kirchen gedrungen, aber sie scheint doch die robustere Gläubigkeit der Kirchen stets vorauszusetzen, die in ihr nur sublimiert wird. Und zu alledem kommt nun noch die riesenhafte Indifferenz großer Teile der gebildeten Welt und der leidenschaftliche Atheismus, alles das freilich auf dem Kontinent sehr viel stärker als bei den angelsächsischen Völkern; die Gewaltpolitik in Sachen der Religion hat sich hier aufs schwerste gerächt. Freilich ist hier vieles Schein, und es geht nicht ab ohne allerhand Religionssurrogate. Die Sozialdemokratie hat ihre Erbsündenlehre in der Lehre von der radikalen Schlechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Erlösungslehre und ihr Jenseits im Zukunftsstaat und ihren Ersatz für Gott in der blind alles logisch vorwärtsschiebenden Entwicklung. Andere haben andere Surrogate, die Menschheitsidee, die Natur, das Gewissen. Aber immer fehlt dann doch das Wesentlichste der Religion, die Ehrfurcht und die persönliche Hingabe. So ist es hier in diesem Wirrsal einander bekämpfender Kräfte ganz unmöglich, beherrschende Züge herauszuheben. Die moderne Welt ist eine schwere Religionskrisis, das kann nicht geleugnet werden. Einer wesentlich von religiösen Ideen bestimmten Epoche ist im Pendelschlage der Zeit eine wesentlich weltlich gesinnte und religionsschwache gefolgt, und der Wegfall der alten objektiven Autorität, sowie die tausendfachen Anlässe zur Kritik haben in dem natürlich auch dann noch vorhandenen religiösen Leben die buntesten Verwirrungen hervorgebracht. An der Religion zuerst ist das alte System durchbrochen worden, und in ihr ist der Eingriff am tiefsten. Man kann daher nur versuchen, die stärksten und tiefsten religiösen Kräfte herauszuheben, und da ergibt sich uns lediglich das Christentum in seiner doppelten Gestalt, in der Gestalt des kirchlichen Glaubens und in der freien Verbindung mit modernen Lebenselementen, wie es die großen Denker und Dichter des deutschen Idealismus gestaltet haben. Es ist keine andere Zukunftsentwicklung denkbar, als daß beide sich nebeneinander einrichten und sich gegenseitig befruchten lernen, statt sich gegenseitig zu befehden. Beide unterscheiden sich im Grunde ja nur dadurch, daß dort die dualistische Transzendenz des alten anthropozentrischen Weltbildes und die Rücksicht

auf kirchliche Autorität und Gemeinschaft vorherrschen, während hier die evolutionistische Immanenz eines unendlichen Weltlebens und die Autonomie des Individuums das Weltbild formen; daß dort die idealen Lebenswerte lediglich im religiösen Bewußtsein selbst gefunden werden, und daß hier der religiöse Wert mit allem Wahren, Schönen und Guten zur Einheit des höchsten Geisteswertes zusammengeht. Aber beiden gemeinsam bleibt die Hauptsache: die Metaphysik des Personalismus, die alle Werte des persönlichen Lebens in Gott verankert, und die Ethik der Emporhebung der Person aus aller bloßen Naturgebundenheit zur Einheit mit Gott. Alles Uebrige unter uns aber ist Religion nur im ersten Werden oder im letzten Vergehen oder etwa Religion in dem negativen Sinne, wie auch die Bekämpfung der Religion zur Religion werden kann.

Hält man alle diese Dinge zusammen, bedenkt man die vielfachen Gegensätze in der modernen Ideenwelt selbst, die Zusammengesetztheit und Gespaltenheit auch der älteren samt ihren zahllosen Konzessionen an die moderne Welt, vergegenwärtigt man sich die vielfachen Neben- und Uebereinanderschichtungen der alten und neuen Welt und dazwischen überall durchwachsend die allgemein menschlichen immer jungen Triebe und Leidenschaften, die Gedankenlosigkeit und die Absonderlichkeit, dann hat man ein Bild von den Zuständen, die aus all diesen Bedingungen hervorgehen. Für uns ist dabei die Frage nur die, ob der Einsatz der modernen Geisteswelt in dieser Mischung die Einführung eines wirklich neuen Prinzips ist, das die einen als die prinzipielle Fortschrittsmacht zur Alleinherrschaft können bringen und die andern als Krankheitsherd können exstirpieren wollen. Damit wäre das Handeln der Epoche auf sich selbst im Sinne eines einfachen Entweder-Oder zu bestimmen.

Aber da ist es nun das Ergebnis jeder eindringenden Analyse, daß das nicht der Fall ist. In einer Hinsicht freilich besteht ein durchgreifender Gegensatz, der aber in der Entstehung und dem Durchbruch der modernen Welt selbst begründet ist. Sie ist der Bruch mit der kirchlichen Autoritätskultur, der katholisch-weltkirchlichen und der protestantisch-landeskirchlichen. Sie ist die Beseitigung der Kirchen und ihrer übernatürlichen Offenbarungsautoritäten aus der doch niemals praktisch vollständig innegehabten, immer voll nur in der Theorie behaupteten, leitenden Stellung. Aber das ist etwas rein Negatives und mit der Ent-

stehung einer neuen Kultur ganz von selbst gegeben; denn diese mußte, sie mochte inhaltlich sein wie sie wollte, durch den Bruch mit den Kirchen hindurch, wenn sie überhaupt neue und eigene Ideen hatte. Solche mußten Raum gewinnen, und da die Kirche allen Raum besetzt hatte, konnten sie nur im Kampf gegen die Kirchen emporkommen. Allein damit ist über den positiven Inhalt nichts gesagt als das rein Formelle, daß dann das Individuum frei werden mußte und die neue Welt im Sinne eines starken Individualismus sich gestalten mußte. Auch das vielleicht darf gesagt werden, daß mit der Losreißung von der überwiegend mit dem Jenseits begründeten Kirchenautorität und mit den selbständigen Kraftentfaltungen eines neue Weltaufgaben ergreifenden Individualismus eine gewisse Diesseitigkeit von selbst gegeben ist oder vielmehr die bisher gehemmten, aber stets wirksamen Motive der Diesseitigkeit freigesetzt wurden. Auch ist es nur natürlich, daß in solcher Auflösung das allein übrig Bleibende, die wissenschaftliche Bildung allgemeiner Begriffe und damit der Rationalismus, die Führung übernimmt. Aber über Art, Wesen und Begründung dieses Individualismus, über Sinn, Ziele und Werte dieser Diesseitigkeit, über die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung dieses Rationalismus und über das Wesen der auch dann immer noch spontan bleibenden Wertbestimmungen ist damit nichts gesagt. Sie sind denn auch in der Tat, wie die Analyse zeigt, grundverschieden. Nur ein vorübergehendes Vorherrschen der einen oder anderen Richtung und der im Zeitalter des Verkehrs unermeßliche Einfluß der gegenseitigen Ausgleichung kann hin und wieder darüber täuschen. In Wahrheit zeigt das ja auch schon die Tatsache, daß diese Geisteswelt keine einheitliche große Partei hervorgebracht hat, sondern scharf gespaltene Gruppen, wie die Geschichte des deutschen Liberalismus unmittelbar anschaulich dartut. So sehr auch jede Gruppe sich selbst mit der modernen Welt identifiziert, so sehr meint jede etwas anderes, und das wird so bleiben, so lange diese Gruppen Weltanschauungsgruppen bleiben wollen und nicht bloß zu beschränkten politischen Zielen sich vereinigen. Denn es liegt im Wesen der modernen Geisteswelt selbst, daß sie die verschiedenartigsten Ideenströme aus sich hervorbringt.

Insbesondere ist es grundfalsch, sie aus einem einheitlichen und wesenhaften Gegensatz gegen das die ältere Welt beherrschende Christentum erklären zu wollen, wie das von Freund

und Feind oft geschieht. Die Anhänger des Christentums müssen lernen, sie als zum großen Teil aus eben diesem selbst hervorgewachsen zu betrachten, und seine Feinde müssen einsehen, daß wohl von einzelnen Momenten aber niemals von einer gar nicht vorhandenen einheitlichen Totalität der modernen Welt aus das Christentum zu entwurzeln ist. Die einen verdanken großenteils das, was sie hassen, dem, was sie für allein gut halten, und die andern das, was sie für allein gut halten, großenteils dem, was sie hassen. Nicht Atheismus oder Pantheismus sind, wie man oft in gläubigen Leitartikeln hören kann, der Ausgangspunkt der modernen Welt, sondern in der Hauptsache ein begeisterter gläubiger Theismus und das von der Kirche selbst bereitete Amalgam christlicher und antik-philosophischer Ideen. Ein solcher Theismus hat die Anfänge der Nationalökonomie aus der Wiege gehoben und die Weisheit des Weltmechanismus aufsuchen lassen. Der christliche Individualismus hat dem modernen die ersten Anstöße gegeben und großenteils selbst die Kirchen zerbrochen, ehe Staat und Gesellschaft daran dachten. Der strengste kapitalistische Geschäftseifer ist vom Puritanismus ausgebrütet worden, und die Volkssouveränität ist mindestens ebensosehr das Werk begeisterter Gläubigen und Gotteskämpfer als rationalistischer Naturrechtler. Auch nicht die prinzipielle Abneigung gegen Offenbarung und Autorität ist die Wurzel, am Anfang steht nur eine Wandlung der Offenbarungs- und Autoritätsideen, und zu den modernen Ideen gehört gleicherweise die strengste Staatsautorität und die härteste Gewissensverpflichtung. Ja, sogar die Diesseitigkeit ist nicht gewollter und bewußter Ausgangspunkt; kein Jahrhundert hat so geschwelgt im Unsterblichkeitsglauben als das achtzehnte, seine Empfindsamkeit ist nur eine Säkularisation des religiösen Ueberschwangs, und seine Immanenzidee wird bei Spinoza und Malebranche zur sublimsten Mystik. Wollte man aber versuchen, im Rationalismus das einigende Kennzeichen zu sehen, so ist dieser Rationalismus doch nur der Versuch des befreiten Individualismus sich neu zu orientieren und aus allgemeinen evidenten Begriffen zu ersetzen, was bisher die Autorität geleistet hatte. Dabei aber sind Ausgangspunkte und Resultate des neuen Rationalismus grundverschieden und drängen sich an allen Punkten die irrationalen Elemente des Seins hervor. Es ist überall das Bild der Ersetzung und Umformung einer Welt, die sich ausgelebt hat und die aus ihren

eigensten bisherigen Kräften unter dem gleichzeitigen Einfluß neuer Gedanken und Verhältnisse überall, das heißt an den verschiedensten gar nicht miteinander zusammenhängenden Stellen, eine Fülle des Neuen emportreibt. Die kirchliche Welt des Mittelalters mit ihrer Autorität, ihrem Supranaturalismus und ihrem natur- und geschichtsphilosophischen Weltbild, ihrer Anthropologie und Psychologie, ihren inspirierten Büchern und heiligen Traditionen ist zu Ende, sie wandelt sich aus sich selbst und ihrem antiken Erbe heraus zu einer neuen Welt, der dann aber die Einheitlichkeit der Wurzel und der Entfaltung fehlt, weil sie nicht mehr wie die alte von dem einzigen Autoritätsgedanken beherrscht ist, der alles unter sich beugen kann, dem jenseitig-religiös-supranaturalen. Nur an e i n e m Punkte wird man von einem durchgängigen Gegensatze reden dürfen, nämlich bei dem Optimismus und seiner Verwerfung des christlichen Sündenpessimismus. Freilich ist auch dieser Optimismus durchaus nicht feindselig gegen das Christentum in seinen Ursprüngen; er ist im Gegenteil das echte Kind des religiösen Glaubens, von dem nur die jahrtausendalte, unerträglich und widersinnig gewordene Fessel des Augustinismus abfiel. Eine durchaus religiöse Begeisterung hat ihn ursprünglich getragen, und er ist die natürliche Stimmung eines neuen Schaffensmorgens; in der Mittagshitze sind dann die pessimistischen Seufzer nicht ausgeblieben, und heute, nachdem die religiöse Grundlage jenes Optimismus vielfach verbraucht ist, hat er sich oft genug in einen naturalistischen Pessimismus gewandelt. Vielmehr ist es nur eine bestimmte Seite dieses Optimismus, die als durchgängiges Charakteristikum betrachtet werden darf, die Abneigung gegen das christliche Sündengefühl, die Schwäche der Sündenempfindung überhaupt. Zwar ist es unmöglich, von hier aus die sämtlichen Eigentümlichkeiten der modernen Welt abzuleiten, die vielmehr ihre jedesmal ganz besonderen Ursprünge haben. Aber die Tatsache selbst ist unbestreitbar. Ein Ueberdruß am Augustinismus, der alle Initiative und alles Selbstvertrauen gehemmt hatte, der die kirchliche Unfreiheit, die intellektuelle Knechtung, die mißtrauische Weltfremdheit hatte zu begründen dienen müssen und der den Zugang zu allem sperrte, wonach es den neu sich regenden Geist gelüstete, ein Ueberdruß an der Lehre von der absoluten Verderbtheit, von der absoluten Unkräftigkeit und von der alleinigen Rettung durch Kirchenwahrheiten, hatte die Welt erfaßt, seit sie den Druck

der Kirchen in den Religionskriegen unerträglich empfunden und die freie Luft der Schönheit und Wissenschaft hatte kosten lernen. Aber es ist sehr die Frage, ob dieser Mangel an Sündengefühl ein organischer Bestandteil der modernen Welt ist oder ob er nicht vielmehr die begreifliche Reaktion gegen ein Jahrtausend schwersten Sündendruckes und damit begründeten Kirchendruckes gewesen ist. Er ist zweifellos die Verkennung einer tiefsinnigen Wahrheit, die kein Jahrtausend geherrscht hätte, wenn sie nicht tiefen Grund in der Erfahrung hätte, und die mit der besonderen augustinischen Form und Uebertreibung dieser Lehre in keiner Weise zusammenzufallen braucht. Aber diese Verkennung ist nur mit dem seichten Optimismus der Gleichmacherei notwendig verbunden, im übrigen ist sie aber keinerlei notwendiger Bestandteil des modernen Geistes. Die tiefsten Denker wie Kant, Hegel und Schelling haben die Tatsache der Sündigkeit des Menschen ernst gewürdigt und keiner unserer großen Historiker hat sich ihrer Anerkennung entzogen.

So bleibt es bei dem Ergebnis des nächsten Eindruckes: die moderne Welt ist kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammentreffender, aber auch sich stoßender Entwicklungen, für die bei der Ausgelebtheit der alten Welt Raum geworden ist. Der Eindruck eines einheitlichen Prinzips rührt ganz überwiegend von diesem Gegensatze her, während sie positiv in die verschiedenartigsten Strebungen auseinandergeht. Sie ist nicht ein Gegensatz oder eine Abirrung gegenüber der kirchlichen Kultur, sondern deren Nachfolgerin und Erbin, die sehr vieles aus dem Erbe selbst herausgebildet und Neues dazu erworben hat, und die nun all das in tausend Mischungen und Kreuzungen zu einem relativ einheitlichen Ganzen zusammenlebt, dessen innere Spannungen und Gegensätze doch überall kenntlich sind und immer von neuem aufspringen.

Auch noch eine andere vielverhandelte Frage gewinnt von hier aus ihre Antwort, die Frage, ob die moderne Welt ein reiner absoluter Fortschritt sei, der »Fortschritt« an sich, den jede neue Zeit macht, eine höhere Stufe in der beständig aufwärts steigenden Entwicklung, oder ob sie vielleicht der Beginn der Zersetzung und des Verfalls der europäischen Völker sei, ähnlich wie die Reflexionskultur und individualistische Zersetzung den Untergang der Antike eingeleitet hat. Beide Fragen haben ihren Sinn nur unter ganz bestimmten dogmatischen Voraussetzungen.

Die erste setzt die Lehre von einem unbedingten, kontinuierlichen, alles aufsammelnden Aufstieg voraus und ist damit selbst schon als eine Theorie gekennzeichnet, die gewissen Zweigen der modernen Denkweise eigentümlich ist. Allein es ist kein Zweifel, daß diese Theorie eine sehr fragliche Konstruktion ist und daß die Erfahrung stets nur den Satz bestätigt, daß alle neuen Werte durch Opfer an alten Werten erkauft werden, daß kein Fortschritt die vorhergegangene Epoche einfach mediatisiert, sondern für die Türen menschlicher Not, die er schließt, neue Türen öffnet. Daß ein Fortschritt und welcher Fortschritt vorliegt, das geht nicht aus der bloßen Bewegung der Geschichte selbst hervor, sondern muß in beständiger Selbstkritik von jeder Epoche selber erst durch spontane Werturteile festgestellt werden, die nicht aus der Bewegung begründet werden können, sondern die vielmehr erst die Beurteilung der Bewegung begründen. So verliert man jeden Grund, in der modernen Welt den Fortschritt als solchen zu sehen, man wird ihr Großes frei würdigen, aber auch ihre Verluste und Gefahren empfinden. Aber auch die zweite Fragestellung hat ihre Voraussetzung in einer Theorie, nämlich in der Meinung, daß der Individualismus als solcher die Auflösung bedeute. Aber es gibt keinen Individualismus als solchen, sowenig wie den Fortschritt als solchen. Es ist ja auch ganz deutlich, daß der Individualismus der modernen Welt von ihr selbst sehr verschiedenartig verstanden wird. Sicherlich enthält sie vielen auflösenden Individualismus, aber ebenso sicher ist, daß ihre größten Leistungen nur durch die Befreiung des Individuums zu originaler und autonomer Schaffenskraft möglich waren und daß der ethisch zu Pflichtgefühl und freier Gemeinschaft erhobene Individualismus, der zu möglichster Anteilnahme des Individuums an den höchsten Lebenswerten gesteigerte Gemeinsinn, die Grundforderung jeder Ethik überhaupt ist. Es hieße an der Grundforderung der Moral verzweifeln, wollte man im Individualismus als solchem das tödliche Kulturgift sehen statt mit allen Mitteln danach zu streben, die frei und unermeßlich schöpferisch gewordenen Naturgewalten des Individualismus ethisch zu bändigen und zu verklären. Und was den beängstigenden Vergleich mit dem Altertum betrifft, so ist doch der ungeheuere Unterschied zunächst und vor allem der, daß das Altertum für eine solche ethische Bändigung und Verklärung des Individualismus in seiner zersetzten Volksreligion und seinen unper-

sönlichen Philosophemen keinen Halt bot, wie ihn uns die christliche Metaphysik der Persönlichkeit bietet. Platonismus und Stoizismus haben ihre ethisch-religiösen Kräfte aus guten Gründen nur im Bunde mit dem Christentum vererben können. Wir unsrerseits können von hier aus immer wieder feste Wurzeln für das haltlos gewordene Individuum und frische Kräfte für die auflösende Reflexionskultur gewinnen. Im übrigen aber ist es in jenem dunklen, bis heute nicht voll verstandenen Auflösungsprozeß doch keineswegs nur der Individualismus, der als die Ursache angesehen werden darf. Es lagen auch auf wirtschaftlichem und technischem Gebiete hierfür Gründe vor, zu denen unsere heutige Entwicklung bis jetzt gar keine Analogie bietet.

So sind also alle einheitlichen Konstruktionen der modernen Welt aus einem Punkte, sei es nun aus dem Antichristentum, aus dem Individualismus, aus der Diesseitigkeit und Immanenz oder aus dem reinen Fortschritt oder aus dem Zersetzungsprozeß gealterter Kulturen, gleicherweise unmöglich. Wir haben sie im ganzen hinzunehmen wie sie ist, gleichviel, was vorher gewesen sein mag und was nachher kommen mag. Sie ist unsere Weltperiode, aus der sich niemand am eigenen Zopf herausheben kann. Auch die Reste der alten Welt, die in kirchlichen, politischen und wirtschaftlichen Gruppen unter uns stark genug erhalten sind, sind doch aufs tiefste durchdrungen von ihrem Geist, und der »Konservativismus« läßt sich daher ebensowenig als ein einheitliches Radikalprinzip demgegenüber konstruieren. Er ist ja selbst gründlich und innerlichst geschieden durch seinen konfessionellen Gegensatz; und, wo die politischen und wirtschaftlichen Reste die religiöse Weltanschauung für sich in Anspruch nehmen, da ist doch der Zusammenhang in Wahrheit kein innerlicher und total notwendiger, oft genug auch wirklich nur ein vorgeblicher, und ist im übrigen die moderne Welt im weitesten Umfang angeeignet. So bleibt für den Versuch einer positiven Charakteristik, die zu der negativen als Bruch mit der kirchlichen Autoritätskultur hinzutreten will, nur die Möglichkeit, aus den neuen Verhältnissen und Strebungen die beherrschenden Hauptzüge herauszuheben, die untereinander nur durch den gemeinsamen Ursprung im befreiten Individualismus, durch die dagegen als Ordnungsprinzip aufgebotene Regelung der Dinge aus möglichst allgemeinen Begriffen und durch die allmähliche gegenseitige Ausgleichung und Verschmelzung verbunden sind. Es

sind im wesentlichen folgende: die Weiträumigkeit aller Staaten und Verhältnisse, verbunden mit dem alles ausgleichenden Verkehr und der steigenden Bevölkerungsmasse; der das Individuum möglichst an den Lebenswerten beteiligende und dabei verselbständigende Individualismus; die vor allem in der positiven Weltgestaltung tätige und mit den religiösen Gütern die kulturlichen verschmelzende Diesseitigkeit; die ungeheure Steigerung der Kritik und des wissenschaftlichen Reflexionsvermögens; die gewaltige technische Naturbeherrschung und ihre Ausnutzung in der rationellen Wirtschaft; die im Menschen wesentlich das Gute suchende und entwickelnde Humanität; der gewaltige alles umklammernde Aufbau des Staates im Zusammenhang mit möglichster Volkseinheit; die allgemeine Weltanschauung der Kontinuierlichkeit und inneren Lebenseinheit des Weltprozesses, schließlich und vor allem die allen rein äußerlich supranaturalen Bindungen entgegengesetzte Freiheit der innerlich empfundenen Notwendigkeit oder die Autonomie im Denken und Sollen.

Daß alles das wirkliche Wahrheiten und Fortschritte bedeutet, empfinden wir unmittelbar. Aber wir empfinden ebenso unmittelbar, daß in alledem auch schwere Gefahren enthalten sind. Diesen aber begegnen wir nicht durch radikale Bekämpfung dieses Geistes, als stamme er aus einem irgendwo zu entdeckenden Grundfehler, sondern durch nüchterne Aufsuchung und Klarmachung der Stellen, wo die Gefahren drohen, und durch die Aufbietung der verschiedenen Mittel, die ihnen zu begegnen geeignet sind. Das Handeln der sich selbst verstehenden Epoche auf sich selbst kann jetzt, wo wir von jeder Krisis und Auflösung und von allen wirklich original neuen religiösen Ideen sicherlich weit entfernt sind, nur darin bestehen, das Große zu fördern und die Gefahren zu erkennen . . . Uns bleibt nichts übrig als uns auf das Gegebene einzurichten, das allem Anschein nach seine Kräfte noch lange nicht ausgelebt hat, und, um den Grundsatz zu wiederholen, in ihm das Große mit Hingebung zu fördern und die Gefahren mit immer wacher Selbstkritik zu bekämpfen. Wir sind Kinder der Zeit und nicht Herren der Zeit und können auf die Zeit nur aus ihr heraus handeln; oder, wie Goethe das Wort Egmonts an das Ende seiner Lebensgeschichte setzt, die zugleich eine deutsche Kulturgeschichte ist: »Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch und uns bleibt

nichts, als mutig gefaßt, die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links vom Steine hier vom Sturze dort die Räder abzulenken. Wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kommt.«

---

2. Die Aufklärung.

(1897).

1. Einleitung. — Das Wesen der Aufklärung.

Die Aufklärung[1]) ist Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bis dahin herrschenden kirchlich und theologisch bestimmten Kultur, gegen die sich bereits seit Ausgang des sog. Mittelalters lebhafte Gegenströmungen erhoben hatten, die aber seit Ausbruch der Kirchenspaltung mit verschärftem Nachdrucke sich wieder verfestigt hatte. Sie ist keineswegs eine

[1]) F. C. Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh. I—IV[5] Heidelberg 1864, V—VIII[4] 1856—60; v. Noorden, Europ. Gesch. im 18. Jahrh. (nur bis 1710) Düsseldorf 1875—82; Gfrörer, Gesch. des 18. Jahrh., Schaffh. 1862—84; Erdmannsdörfer, Deutsche Gesch. 1648—1740, Berlin 1888/93 (Onckens Allg. Gesch. III, 7); Oncken, Z.-A. Friedrichs d. Großen, Berlin 1881 (Allg. Gesch. III, 8); Sorel, L'Europe et la révolution, Paris 1885—92; Taine, Les origines de la France contemporaine. I L'ancien régime[3] Paris 1876, II La révol.[3] 1878—85; — Lecky, Gesch. d. Ursprungs und Einflusses der Aufkl., deutsch v. Jolowicz[2], Heidelb. 1873; Bruno Bauer, Gesch. d. Politik, Kultur u. Aufkl. des 18. Jahrh., Charlottenb. 1843—44; Noack, Freidenker in der Religion, Bern 1853—55; Kohn, Aufklärungsperiode, Potsd. 1873; Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1892—93 »Natürliches System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh.«; ibid. 1894 »Autonomie des Denkens, der konstruktive Rational. und der pantheist. Monism. nach ihrem Zusammenh. im 17. Jahrh.« [jetzt Ges. Schr. II]; Hettner, Lit.-Gesch. des 18. Jahrh. I u. II[5] Braunschw. 1894, III[3] 1879; K. Biedermann, Deutschl. im 18. Jahrh., Leipzig 1854—81; Leslie Stephen, Hist. of english thought in the 18th cent.[2] London 1881; Buckle, Gesch. d. Civilisation in England, deutsch v. Ritter, Berlin o. J.; Draper, Hist. of the intellectual developement in Europe, London 1864. — Zur Geschichte der einzelnen Wissenschaften: Gesch. d. Künste u. Wissenschaften, Gött. 1796—1850; Gesch. d. Wissenschaften in Deutschl. München 1864 ff. — Zur Kritik: Dilthey, Einleit. in die Geisteswissensch. I, Leipzig 1883; Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart[2], Leipzig 1893.

rein oder überwiegend wissenschaftliche Bewegung, sondern eine Gesamtumwälzung der Kultur auf allen Lebensgebieten, begleitet von bedeutenden Verschiebungen der allgemeinen Weltverhältnisse und einer völligen Veränderung der europäischen Politik, die ihren Schwerpunkt vom Süden nach dem Norden verlegte. Ihre Grundlagen liegen im 17. Jahrhundert und darüber zurück in der Renaissance, ⟨ja in der Entwicklung der städtischen und höfischen Kultur seit dem 14. Jahrhundert,⟩ ihre Blüte fällt in das 18. Jahrhundert, ihr Niedergang in das 19. Jahrhundert. *

Unter diesen Umständen ist es natürlich unmöglich, ihren unendlich mannigfaltigen Inhalt unter eine einfache Formel zu bringen; es ist nur möglich, sie in ihren verschiedenen Seiten und Stadien zu schildern. Allerdings aber verleiht ihr der durchgängige Kampf gegen den kirchlichen Supranaturalismus und dessen praktische Folgen sowie eine gewisse Gemeinsamkeit der hierbei gebrauchten Methoden einen relativ einheitlichen Charakter. Ihr Wesen ist demnach der Widerspruch gegen den bisherigen Zwiespalt von Vernunft und Offenbarung und gegen die praktische Herrschaft der supranaturalen Offenbarung über das Leben. Eine immanente Erklärung der Welt aus überall gültigen Erkenntnismitteln und eine rationale Ordnung des Lebens im Dienste allgemeingültiger praktischer Zwecke ist ihre Tendenz. Da sie beides unter dem Einfluß ihrer Gesamtlage auf dem Wege rein verstandesmäßigen Raisonnements zu erreichen suchte, so ist in beiden Richtungen ihr Hauptcharakter eine nüchtern zergliedernde Verständigkeit und ein reformlustiger Utilitarismus. Indem sie hierbei wie die Theologie eine überall gleiche und unveränderliche Wahrheit voraussetzte und das Individuum als deren unveränderlichen Träger betrachtete, so trägt sie ferner den Charakter eines abstrakten Individualismus und Subjektivismus. Als der erste umfassende Kampf gegen die Ueberlieferung der Kirche und der Antike ist sie schließlich erfüllt von einem einzigartigen Selbständigkeitsgefühl und einem unbegrenzten Optimismus. Aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit heraustretend traut sie der endlich mündig gewordenen Vernunft eine nie geahnte weltverbessernde Wirkung zu. In alledem ist sie die erste umfassende und prinzipielle Opposition gegen die dualistisch-supranaturalistische Gestalt der Religion. Aber indem sie das ist, ist sie keineswegs wie sie und ihre Gegner oft geglaubt haben,

die natürliche und normale Form des menschlichen, frei sich selbst überlassenen Denkens, sondern ein durch und durch historisch bestimmtes Erzeugnis bestimmter Verhältnisse und Lagen <wie dies gerade ihr Unterschied zur Aufklärung des Altertums zeigt, deren Mittel von der modernen benutzt, aber auf einen ganz neuen Stoff angewendet wurden und daher ganz andere Resultate ergaben>. Ihre Methode ist durch die antike Ueberlieferung und die neue Naturwissenschaft bestimmt, ihr Inhalt durch diejenigen Elemente der Ueberlieferung, die sie als selbstverständlichen Besitz jeder individuellen Vernunft ansah, die aber in Wahrheit Erzeugnisse der geschichtlichen Entwickelung waren. Ihr Eigenstes ist nur die Vernichtung der supranaturalen Formen der Ueberlieferung und die Entfesselung der bisher gebundenen Kräfte. Die Darstellung ihrer einzelnen Richtungen und des relativ einheitlichen Gesamtergebnisses kann nur auf dem Wege der Zergliederung geschehen [1]). *

2. Die politische, wirtschaftliche und soziale Entwickelung.

Das vielfach verschlungene Leben der europäischen Völker drängte seit dem Ausgange des Dreißigjährigen Krieges die kirchliche und theokratische Gestaltung der Dinge zurück, so daß bei fortdauernder Herrschaft der theologischen Kultur über die katholische und protestantische Gesellschaft doch schon rein weltliche Interessen das öffentliche Leben zu beherrschen begannen. In der äußeren *Politik* löste sich die durch Reformation und Gegenreformation geschaffene Lage, der Gegensatz katholischer, lutherischer und reformierter Mächte, langsam auf, der nordische Krieg führte eine neue Konfession in die Reihen der Großmächte ein, die Kämpfe um die Seeherrschaft und die Entstehung der nordamerikanischen Union sowie die Gründung großer Kolonialreiche erweiterten den Interessenkreis in einer politisch hochwichtigen, religiös aber gleichgültigen Hinsicht. Die diplomatische Kunst befreite sich von jesuitisch-päpstlichen wie von protestantischen Gesichtspunkten und griff oft geradezu ausdrücklich, meistens tatsächlich auf macchiavellistische Theorien

---

[1]) Kant, WW., herausgeg. v. Rosenkranz u. Schubert VII, 1 p. 143—154 »Was ist Aufklärung«; Mendelssohn, Ges. Schr., herausgeg. v. G. B. Mendelssohn, III, 399—403 »Ueber die Frage: Was ist Aufklärung«.

zurück. Ihr leitender Gedanke wurde die ratio status oder Staatsraison, die mit dem Interesse der Kabinette zusammenfallende salus publica, in deren verstandesmäßig subjektivistischer Auffassung sich der Geist intriguanter Kabinettspolitik widerspiegelte[1]). Dieselbe Veränderung zeigte sich in der inneren Politik, wo eine weltliche Auffassung des Staatszweckes seit dem 17. Jahrhundert immer mehr Boden gewann und die Theorien vom *brachium saeculare*, dem *membrum praecipuum* und der *custodia utriusque tabulae*, von der *advocatio religionis* und dem Zensurrecht der Kirche gegenüber den Behörden einer militärischen, kommerziellen und bureaukratischen Wohlfahrtspolitik weichen mußten. Die Fürsten- und Prinzenerziehung, die des Adels überhaupt, wurde aus einer lateinisch-theologischen zu einer französisch-kavaliermäßigen. Bei aller tatsächlichen Behauptung materieller Rechtgläubigkeit und aller Erhaltung des konfessionellen Charakters der Staaten traten doch sogar auch in den geistlichen Staaten die neuen Interessen gebieterisch hervor. Es begann auf katholischer Seite die Periode der Konkordate und des Gegensatzes gegen die Jesuiten, auf protestantischer die der territorialistischen Handhabung der Kirchengewalt [2]). Hand in Hand mit der Verweltlichung des Staatszweckes ging ferner ein Wandel in der Auffassung von Inhalt und Umfang der Staatsgewalt, die Ausbildung der Souveränität, die von der Reformation und dem römischen Recht begünstigt in die Theorie des Absolutismus ausmündete. Es entstand ein neuer Staat, dessen Ideale erst Ludwig XIV. und dann Friedrich II. wurden, der aber unter allen Umständen das politische Interesse dem kirchlichen überordnete und die kirchliche Selbständigkeit vernichtete, eben damit aber auch die Kraft der Kirchen brach [3]).

Mit der Auffassung von Staatszweck und Staatsgewalt änderte sich zugleich die von Begründung, Sanktion und Entstehung des Staates. An Macchiavelli und Aristoteles angeschlossen hatte inmitten der Hugenottenkämpfe bereits Jean Bodin († 1596) eine rein rationale Auffassung vom Staate vertreten und in seinem handschriftlich bis ins 18. Jahrhundert vielverbreiteten *colloquium heptaplomeres* die religiös nivellieren-

[1]) Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissensch. III 379—407; Rieker, Rechtl. Stellung der ev. Kirche, Leipzig 1893, S. 230—238; Dilthey, Ges. Sch. II, S. 269.

[2]) Ranke, Päpste Buch IX; Rieker 286—323.

[3]) Taine I 3—109; Rieker 238—240.

den Folgen dieser Staatsauffassung deutlich offenbart [1]). Durchgreifend wirkte aber erst Hugo Grotius († 1645), der die in der katholischen wie protestantischen Scholastik vorgetragene Gleichung von lex naturae und lex divina, Naturrecht und Dekalog [2]), auflöste und Naturrecht, Völkerrecht, Staatsrecht und natürliche Moral unabhängig von jeder Offenbarung auf die natürliche Erkenntnisausstattung begründete. Von hier aus erschien der Staat nicht mehr als eine Stiftung Gottes, sondern als Werk eines aus menschlicher Vernunft hervorgegangenen Vertrages. ⟨Die Lage und die Zeit zwangen dazu. Der Widerspruch [des wirklichen staatlichen Lebens] gegen die Forderungen der Offenbarung war entweder als Folge der Erbsünde hinzunehmen oder mußte zur Einschränkung des Geltungsbereiches der Offenbarung führen. So entstand die Idee einer S t a a t s r a i s o n bei Macchiavelli, Guicciardini, Scioppius (*Paedia politices*, 1663 von Conring herausgegeben) und Lipsius (*Politica sive civilis doctrina* 1589) wie bei Sarpi (*Opinione, come debba governarsi la republica Venetiana,* zuerst gedruckt 1681) und im Testamente Richelieus (gedruckt 1764). Diese Staatsraison ging dann in das politische Denken der großen Monarchien, auch der allerchristlichsten, über und erzeugte — noch verstärkt durch die Kämpfe der Hugenotten gegen die ordnungsmäßige Obrigkeit, in denen die Politik durchaus auf die Vernunft gestützt werden mußte — eine von Offenbarung und supranaturalen Gesichtspunkten ganz unabhängige Politik. Theoretisch⟩ maßgebend für diese wurden die in der Theologie selbst erhaltenen stoischen Elemente natürlicher angeborener Erkenntnisse, die von der Erneuerung des Stoizismus in Holland gerade damals neu belebt wurden. Dazu traten bald bei Hobbes († 1679) auch epikureische Einflüsse. ⟨Die so entstandene Theorie des Staatsvertrages — sei es mehr im absolutistischen, sei es mehr im demokratischen Sinne, in ihrer Form bestimmt durch das natürliche System und bald beeinflußt von den naturwissenschaftlichen atomistisch-mechanistischen Ideen —⟩ wurde dann rasch mit sehr verschiedener Färbung in allen Kulturvölkern verbreitet. Locke († 1704) brachte sie zur Herrschaft über die ganze europäische Bildung und veran-

[1]) Baudrillart, Bodin et son temps, Paris 1853.

[2]) Jodl, Gesch. d. Ethik I 46—48; Troeltsch, J. Gerhard u. Melanchthon, Gött. 1891, 144—190.

schaulichte sie an der englischen Freiheit, nachdem schon Pufendorf († 1694) in Deutschland ihr Bahn bereitet hatte. Sie war überall der eigentliche Bahnbrecher der Aufklärung, sie entriß der Theologie die Hälfte ihres bisherigen Eigentums, sie überwand die Reste des Mittelalters, der Theokratie und der Feudalität. Jeder Radikalismus lag ihr zu Anfang ferne, sie diente dem souveränen Absolutismus und vertrug sich lange und meist aufrichtig mit der Offenbarung, aber sie vernichtete die Grundlagen der theologischen Kultur. Ihre Theorien wurden von den Fürsten und Regierungen selbst angeeignet, sogar in den geistlichen Ländern. Sie waren nur der notwendige Ausdruck des tatsächlichen Wandels der Dinge. Wenn die ganze Konstruktion von einem subjektivistischen rationalen Ausgangspunkt, von dem normalen Urmenschen und dessen Vernunftüberlegungen, ausgeht, so ist darin nur die bisherige theologische Lehre vom Urstand, der theologische Doktrinarismus selbst und die antik-humanistische Ueberlieferung wirksam [1]).

Die Wirkung dieser ganzen Bewegung war vor allem eine tiefgreifende Veränderung des Kirchenrechtes, die auf protestantischem und katholischem Gebiet bedeutsam hervortrat, am folgenreichsten aber in den protestantischen deutschen Staaten, vor allem in Preußen geworden ist. Das Verhältnis von Kirche und Staat und das Wesen der Kirche selbst erschien von den veränderten Interessen und von den neuen naturrechtlichen Staatstheorien aus in einem neuen Lichte. In erster Hinsicht entstand langsam umsichgreifend die territorialistische Auffassung des Staatskirchenrechts, die an Stelle des alten theokratischen ein rein politisches Verhältnis konstruierte (Chr. Thomasius, † 1728, J. H. Böhmer, † 1749), womit der moderne Toleranzstaat angebahnt wurde. In der zweiten entstand die naturrechtliche Auffassung der Kirche als einer aus einer Art Kirchenvertrag entstandenen Genossenschaft, womit der alte supranaturale Anstaltsbegriff durchbrochen war (Pfaff, † 1760, Mosheim, † 1755). Damit waren aber noch mitten unter der Herrschaft des alten Glaubens ihre rechtlichen Fundamente erschüttert und die folgenreiche Entwickelung der Theologie ermöglicht. Den

[1]) Taine I; Sorel I; Mohl I 227—267; Stahl, Philos. d. Rechtes I; J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I; Vorländer, Gesch. d. philos. Moral-, Rechts- und Staatslehre; Gierke, Althusius u. d. Entw. d. naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880; Jellinek, Adam in der Staatslehre, Heidelb. 1893.

Abschluß brachten die allgemeinen Menschenrechte der Religions- und Gewissensfreiheit. Wie verschlungen aber auch hier die Entwickelungen sind und wie wenig diese Menschenrechte lediglich das Erzeugnis eines subjektiven Rationalismus sind, zeigt der Umstand, daß die für die europäischen Verfassungen maßgebende Erklärung dieser Menschenrechte am 26. August 1789 nicht aus dem *contrat social* Rousseaus, sondern aus den amerikanischen Verfassungen herstammt und somit auf den reformatorischen religiösen, sowie auf den germanischen rechtlichen Individualismus zurückgeht [1]).

Eng mit der politischen hing die wirtschaftliche und soziale Entwickelung zusammen. Die bisherige theokratische Welt hatte auf der strengen Abgeschlossenheit der Gebiete, der feudalen Gliederung der Stände, der zünftigen Gebundenheit der Städte und dem stabilen, überwiegend agrarischen Charakter der Staaten beruht. Alles das änderte sich aber langsam durch die von Holland und England ausgehenden Wirkungen des Welthandels und seiner Bedürfnisse, sowie durch die wachsende Ausbreitung der Industrie und ihrer technischen Hilfsmittel, die Nötigung des geldbedürftigen Absolutismus, diese Wohlstandsquellen nutzbar zu machen. Die Wirkung dieser Einflüsse war dann aber die Zurückstellung der religiösen und politischen Gegensätze, die Aufhebung oder Erleichterung der feudalen Schranken, die Nivellierung wenigstens der städtischen Bevölkerung, die Forderung und Gewährung wirtschaftlicher Freiheit in verschieden zugemessenen Grenzen, die Befolgung einer sorgfältigen Wirtschaftspolitik, die zwar zunächst rein absolutistisch verfuhr, aber damit doch zugleich den Trieb nach selbständiger und rationaler Betreibung der individuellen Interessen erregte. Die Technik zog die Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften, in ihre Dienste und verbreitete dadurch das Bündnis der erwerbenden Klassen mit den neuen Wissenschaften, während die privilegierte offizielle Wissenschaft sich immer mehr vom Leben entfernte. Die notwendige Folge hiervon war aber weiter die eben damit eintretende oder doch angebahnte Nivellierung auf geistigem und religiösem Gebiete, die Entbindung des Freiheits- und Selbständigkeitstriebes überhaupt, Mischung

---

[1]) Jellinek, Erklär. der Menschen- und Bürgerrechte, Leipzig 1895 aus »Staats- u. völkerrechtl. Abhh.«, hrsg. v. Jellinek u. Meyer I 3; Sohm, Kirchenrecht I; Ricker, Rechtliche Stellung.

und Ausgleich der Bevölkerung und damit zugleich die Forderung geistiger und religiöser Freiheit oder Toleranz [1]). Holland und England, die Lehrmeister Europas in diesen Bestrebungen, waren zugleich die führenden Musterstaaten religiöser Toleranz, wo die verbotenen Schriften gedruckt wurden und wohin die Verfolgten flohen. Schon im 17. Jahrhundert tritt dieser Zusammenhang in beiden Ländern deutlich hervor und erscheint Ad. Smith beinahe antezipiert [2]). In Deutschland offenbarte er sich typisch bei der Gründung Mannheims durch Karl Ludwig von der Pfalz 1652, der seinem zerrütteten Lande durch eine nach holländischem Muster gegründete Stadt mit vollständiger Handels-, Gewerbe-, Zug- und Religionsfreiheit wieder aufhelfen wollte (s. auch den Plan des großen Kurfürsten, eine interkonfessionelle Universität zu stiften) [3]). Vor allem aber entstand aus dieser Bewegung eine neue soziale Schicht, das politische, wirtschaftliche und geistige Freiheit begehrende Bürgertum, der Abnehmer einer mit ihm zugleich entstehenden und für ihn arbeitenden Literatur, der Träger einer bürgerlichen, freien Bildung, die sich von der theologischen Bevormundung zunehmend befreite [4]).

Wie aus der politischen Entwickelung eine neue politische Theorie, so ging aus der wirtschaftlichen eine neue ökonomische und soziale Theorie hervor, die von tiefster Einwirkung auf die werdende Aufklärung war. Pufendorf und Locke trugen beide noch in enger Verbindung vor, wodurch der ökonomischen Theorie von Hause aus gleichfalls der naturrechtliche Charakter aufgeprägt wurde. Auch sie wurzelte in den antiken, humanistischen und theologischen Bildungselementen. Auch sie diente als merkantilistische Theorie zuerst dem Absolutismus und vertrug sich zunächst mit den theologischen Lehren, bis sie von dem wachsenden englischen und französischen Bürgertum getragen zu einer selbständigen Theorie wurde und durch Aufnahme der natürlichen Moral und natürlichen Religion in ihre Voraussetzungen eine antitheologische und antisupranaturale Denkweise zu

---

[1]) Vgl. Brief des Thomasius an Friedrich I. Hettner III 1, 107.

[2]) Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik, 222—228.

[3]) Gothein, Mannheim im 1. Jahrh., Z. f. Gesch. des Oberrheins, N. F. IV; Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts 352.

[4]) Lecky; Roscher; Erdmannsdörfer; Oncken; Taine I; Sorel I; Marchet, Stud. über Entw. d. Verwaltungslehre, München u. Leipzig 1855; Karl Biedermann.

bedeuten begann. Diese Verselbständigung wurde von Quesnay († 1774) und Adam Smith († 1790) vollzogen. Dem ersten war die Nationalökonomie soviel als *physiocratie* d. h. *constitution naturelle du gouvernement la plus avantageuse au genre humain*[1]). *Natural economy* war aber auch der Sinn des Industriesystems; der subjektive, alles an einem natürlichen, allgemeinen Normbegriff messende und atomistische Geist des Zeitalters, zugleich aber auch sein frischer Optimismus und sein begeisterter Glaube an den Menschen zeigte sich vielleicht nirgends so deutlich als an der Lehre des großen Nationalökonomen, der erst später ein egoistisches und mammonistisches Gepräge gegeben worden ist. Unbeschränkte Arbeits- und Kapitalfreiheit gehörte von nun an zu den unveräußerlichen Menschenrechten, deren Forderung man auch da nicht aufgab, wo man in der Politik Kompromisse schloß. Von allen Aufklärungsideen haben die wirtschaftlichen sich am längsten behauptet und die Welt am meisten verändert [2]).

3. Die neuen Wissenschaften und die Philosophie.

Hand in Hand mit diesen beiden großen Umwälzungen ging ein Wandel der allgemeinen Stimmung, der nicht sowohl Folge als Voraussetzung der Aufklärung ist und sich wohl vor allem als Rückschlag gegen die fürchterlichen Religionskriege, den Druck des Konfessionalismus und den unerquicklichen Hader der Theologen erklärt. * So gingen aus den englischen Religionskriegen die Leveller und Latitudinarier, aus den deutschen die Calixtiner und die die Idee der Toleranz verbreitenden Unionsversuche hervor. Herbert und Bayle 〈und Bodinus〉 bekennen ausdrücklich, daß diese Kämpfe und die geringe sittliche Leistungskraft des Konfessionalismus sie vor allem bestimmt hätten. Der vielfach der Aufklärung vorarbeitende Pietismus hat ebenfalls hierin seinen Hauptgrund.** Aber auch ohne ausdrückliche Angabe dieses Grundes werden verschiedene Erscheinungen auf ihn zurückgeführt werden dürfen, die Abnahme des Glaubens an Magie, Hexerei und Wunder, die Abneigung gegen religiöse

---

1) Hettner II 257.

2) Roscher; Ingram, A history of political economy, Edinburgh 1888; Hasbach, D. allg. philos. Grundlagen der von Quesnay u. Smith begr. polit. Oekonomie, in Schmollers »Staats- u. sozialwiss. Forsch.« X 2.

Verfolgung und Zänkerei, gegen den Teufel und die ewigen Höllenstrafen, < überhaupt — in Katholizismus wie Protestantismus — ein Schwinden der Eschatologie und eschatologisch orientierten Moral, deren einheitliche Tradition seit dem Urchristentum nach einem letzten Aufflammen in den pietistischen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts nunmehr zu Ende geht >[1]. Ueberhaupt beginnt sich ein milderer, kosmopolitischer, philanthropischer Zug geltend zu machen. Das grausige Gerichtsverfahren wird bekämpft, die Sittlichkeit in ihrer relativen Unabhängigkeit betont. Am Ende des 17. Jahrhunderts gab es in England *societies for the reformation of manners*, die von allgemein humaner Grundlage aus die Verwilderung der Sitten zu bekämpfen versuchten[2], in Paris auf epikureischer Grundlage erbaute Gesellschaften von ähnlichem Zweck, aus denen Larochefoucaulds Maximen 1665 hervorgegangen sind[3]. Immerdar haben auch in dem völlig scholastisch gewordenen Aristotelismus der Universitäten die humanistischen Lehrtraditionen nachgewirkt, vor allem Cicero und Seneca, die vielbewunderten Musterautoren der Schule. Stoische Ideen, die auf die kirchlichen Systeme selbst tief eingewirkt hatten, haben daneben auch einen selbständigen Einfluß geübt und oft genug ein Gegengewicht gegen theologische Ausschließlichkeit gebildet. In Holland hat der von Justus Lipsius († 1606) erneuerte Stoizismus auf Grotius, Descartes und Spinoza gewirkt[4]. Eine gelehrte und humanistische Unterströmung umspielte die harten theologischen Gebilde. Die Einheit des Mittelalters war in Staaten und Kirchen nur zum Schein wieder hergestellt, Renaissance und Humanismus blieben unvergessen, besonders bei den großen Juristen und Philologen Frankreichs und Hollands. * Daneben kommen auch die Reste humanistischer Theologie, die sich bei Arminianern und Socinianern konsolidiert hatten, in Betracht, sowie die still fortarbeitenden Reste der gewaltsam unterdrückten Mystiker und Wiedertäufer. Schließlich hat doch auch der Individualismus der reformatorischen Frömmigkeit selbst, vor allem auf refor-

[1] Bayle, Commentaire philosophique sur ces paroles de J. Ch.: Contrains-les d'entrer 1668; Balth. Bekker, Bezauberte Welt 1690; Chr. Thomasius, De crimine magiae 1701.

[2] Erdmannsdörfer II 116.

[3] Hasbach 95.

[4] Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrh.

miertem Boden in der englischen Revolution, größerer Milde und Freiheit zugestrebt [1]), wenn man auch freilich seine direkte Bedeutung für die Aufklärung nicht überschätzen darf. *

Im ganzen ist mit alledem keine Opposition gegen die Theologie selbst beabsichtigt, sie soll nur gemildert und auf ihre Grenzen beschränkt werden, um den anderen selbständigen Lebens- und Wissenschaftsinteressen freien Bewegungsraum zu lassen. Nur vereinzelt und vorsichtig erhoben sich die Ansätze zu einer prinzipiell autonomen Denkweise, für welche in der zeitgenössischen Bildung, besonders in der stoischen Erkenntnis- und Moraltheorie, die Voraussetzungen bereit lagen. Verhältnismäßig leicht setzte sich die Emanzipation des Naturrechtes durch, bedeutend schwerer die der natürlichen Religion und Moral. Die natürliche Religion wurde auf Grund der antiken Ueberlieferung von der Theologie selbst gelehrt. Es bedurfte nur der Bekämpfung der Erbsündenlehre und der aus ihr gezogenen Folgerung von der Verfinsterung des Intellektes, um diesen Elementen das Uebergewicht über die Offenbarung zu schaffen. Das geschah bereits 1624 durch Herbert von Cherburys *De veritate*, an welches Buch die Entwickelung des Deismus anknüpfte. Dann blieb ein moralistischer Rationalismus übrig, der das Gemeinsame aller Religionen und aller Philosophie darzustellen schien und als Einigungspunkt gegenüber den Religionskämpfen dienen konnte [2]). Noch festere Wurzeln in dem theologischen System hatte die natürliche Moral [3]). Auch hier wurde wie beim Naturrecht die lex naturae von der lex divina getrennt und auf die natürliche Ausstattung des Geistes begründet, die auch ohne jede Offenbarung ihre Geltung haben müsse. Diese Emanzipation wurde vollzogen von Baco († 1626) und von der französischen Skepsis, insbesondere der *Sagesse* Charrons (1605). Bayles († 1705) Hauptthese ist die Unabhängigkeit der überall gleichen, angeborenen Sittlichkeit von den streitenden Offenbarungen, denen er jedoch so wenig wie Baco und jene Skeptiker den Glauben wirklich entziehen will. So strebte das 17. Jahrhundert in den westlichen Nationen schon von sich aus in enger Verschlingung aller Lebensinteressen einer autonomen Denkweise zu, die als einfache und feste Norm zur

[1]) Weingarten, Revolutionskirchen Englands.

[2]) Troeltsch, J. Gerhard und Melanchthon, 198 ff.

[3]) ib. 122—190.

Beurteilung und Ueberwindung der streitenden Ueberlieferungen, Offenbarungen und Religionen dienen sollte. Deutschland folgte erst viel später und vom Ausland lernend nach, dabei seiner eigentümlichen Lage entsprechend die politischen und wirtschaftlichen Interessen hinter den religiösen und literarischen zurückstellend [1]).

Zu diesen aus der Ueberlieferung und aus der allgemeinen Lage wirkenden Tendenzen gesellte sich die Einwirkung neuer Wissenschaften, die das ganze bisherige Weltbild veränderten und der eingeschlagenen Methode autonomen Denkens neue mächtige Verstärkungen zuführten. Die erste und wichtigste ist die neue mathematisch-mechanische Naturwissenschaft. Zwei Bewegungen wirkten hier zusammen, die aus dem Erbe des Nominalismus hervorgegangene Wendung zur Erfahrung und Induktion, die, von Bacon zu hohem Ansehen gebracht, das englische Denken bestimmte, vor allem aber die aus den großen astronomischen und physikalischen Entdeckungen des Kopernikus († 1543), Kepler († 1630), Galilei († 1642) hervorgegangene mathematische Mechanik, die den von Gassendi († 1655) erneuerten epikureischen Atomismus in sich aufnahm, die empirisch-induktive Forschung erst methodisch sicherte und in Newton († 1727), Huyghens († 1695) und Laplace († 1827) ihren höchsten Ausdruck fand.* Hier wurde an Stelle der bisherigen halb-mystischen Entelechien, Gattungen und Formen des Aristotelismus eine durchaus rationale und anschauliche Erklärung der physischen Welt aus reinen, von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten befreiten Raumgrößen und deren Bewegungsregeln gesetzt. Die Gesetze der Trägheit und der Gravitation, verbunden mit der Annahme letzter körperlicher Einheiten, gewährten eine unendlich fruchtbare, mathematisch darstellbare Erkenntnis der Natur im großen und im kleinen. So wurden das 17. und 18. die Jahrhunderte der großen Physiker und Mathematiker, aus deren Bemühungen ein glänzender Aufschwung der Naturwissenschaften hervorging, vielerlei Probleme und mancherlei Deutungen auch der Grundbegriffe in sich schließend, aber im ganzen doch von überwältigend einheitlichem Charakter.

---

[1]) Lecky; Dilthey; Tholuck, Vorgesch. d. Rationalismus, I Akadem. Leben d. 17. Jahrh. 1853/54, II Kirchliches Leben 1861/62; Biedermann II 1; Hallam, Introd. to the litt. of Europe in the 15th, 16th, 17th cent., Paris 1837—39 Bd. III—IV.

Die moderne Optik, Akustik, Chemie, Geologie, Zoologie, Physiologie und Medizin entstanden auf der so geschaffenen mechanischen Grundlage [1]).

Die Wirkung der neuen Wissenschaft war ungeheuer. Die Offenbarung und Theologie noch schonend, vernichtete sie doch deren bisherigen philosophischen Unterbau und veranlaßte die Entstehung großer metaphysischer Systeme, die sämtlich ihre Hauptaufgabe in der metaphysischen Verarbeitung der neuen Impulse sahen. Die mathematische Methode, geradezu das formelle Vorbild des Euklid, wurde zur philosophischen Methode und verdrängte die scholastische Syllogistik und Methodik, bald direkt mathematisch verfahrend, bald als Analogon eine Methode konstruierend, deren Hauptmerkmal Klarheit und Bestimmtheit in Unterscheidung und Beziehung der einzelnen Denkelemente war. Mechanismus, Maschine und mathematische Klarheit wurden die Stichworte einer neuen Wissenschaft. Naturrecht, natürliche Moral und natürliche Religion unterwarfen sich ihrer Methode, die Psychologie wurde von Locke und Condillac konstruiert als Lehre von den Bewegungsgesetzen kleinster psychischer Elemente, Quesnay begann bereits die Gesetze der sozialen Welt als Naturgesetze aufzufassen. Voltaire wurde der Prophet Newtons und die französische Entwickelung verlief geradezu an der Durcharbeitung der neuen Naturwissenschaft. Noch Kant ist nach allen Seiten hin wesentlich auf eine Auseinandersetzung mit ihr gerichtet. Dabei wirkte der reine Zwang der Sache und keine antikirchliche Tendenz. Man reformierte zunächst nur die natürliche Erkenntnis, Newton und Boyle blieben immer aufrichtige Gläubige. Die Naturwissenschaft erwies sich der verschiedensten Deutung fähig: sie ist deistisch bei Locke und Voltaire, pantheistisch antikisierend bei Shaftesbury, pantheistisch-mystisch bei Spinoza, spiritualistisch bei Cartesius, theistisch bei Leibniz und materialistisch bei den Enzyklopädisten. Sehr bald traten freilich aus ihr schwere, mit ihr unlösbar verbundene Probleme hervor, das des Determinismus und des Verhältnisses von Natur und Geist, Seele und Körper, Gott und Welt. Noch mehr aber machte sie ihre umwälzende und zerstörende Wirkung geltend durch eine allgemeine Einwirkung auf die Umgestaltung des Weltbildes und der

---

[1]) Taine I 221—240.

Methode des Denkens. Das Wunder wurde unmöglich oder das Meisterproblem apologetischen Scharfsinnes. Die Erde wurde ein Punkt im Weltall und das Leben der Menschheit nur eine Episode in ihrer Bildungsgeschichte. Der kirchliche Supranaturalismus und Anthropozentrismus wurde im innersten Kerne erschüttert. Das Ideal des Denkens wurde mathematische Klarheit, die die Axiome oder Erfahrungstatsachen feststellt und aus ihnen streng folgerichtig alle weiteren Sätze entwickelt. Wie in der Natur von der überall gleichen Beobachtung des Subjektes ausgegangen wird, so wurde überhaupt überall vom Subjekt und seinem Denkinhalt ausgegangen und innerhalb des letzteren wieder wurden die einzelnen Elemente aufgesucht und verknüpft. Damit war aber die bereits an der Hand der Stoa eingeschlagene rationale und subjektivistische Richtung unendlich verstärkt, die Wendung zum Klaren, Bewußten, Verständigen entschieden, alles Mystische, Dunkle, Phantastische überwunden, der mechanische und atomistische Charakter des Geistes des 18. Jahrhunderts geschaffen, der dem Gemüt und der Phantasie nur sentimentale Betrachtung oder begeisterte Versenkung in den Nutzen und in die weltumwandelnden Wirkungen der neuen Wissenschaft übrig ließ [1]).

Die zweite jetzt zu allgemeiner Bedeutung gelangende Wissenschaft ist die nun entstehende universale, weltmännische und philosophische Geschichtschreibung, die an Stelle der bisherigen theologischen, juristischen und philologisch-antiquarischen Polyhistorie trat. Erst jetzt kam die ungeheuere Erweiterung des menschlichen Gesichtskreises durch das Entdeckungszeitalter zu ihrer Wirkung (s. schon Peyrere, *Praeadamitae* 1655) und veranlaßte die Ausbreitung des historischen, geographischen und statistischen Interesses über die ganze Erde. Die Reflexion der vornehmen Kreise, von denen die Geschichte gemacht wurde, auf ihr eigenes Verfahren in äußerer und innerer Politik regte zu einer diesen Erfahrungen entsprechenden Erklärung des geschichtlichen Geschehens an. Die Notwendigkeit, sich mit den positiven Ueberlieferungen in Staat, Recht und Religion auseinanderzusetzen, trieb zu Untersuchungen über

[1]) Lange, Gesch. d. Material. I; Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, Hamb. 1890; Dühring, Krit. Gesch. d. Prinzipien d. Mechanik, Leipz. 1872; Whewell, Gesch. d. induktiven Wissensch., deutsch v. Littrow, Leipz. 1872; Schaller, Gesch. der Naturphilos., Leipz. 1841/44.

ihren Ursprung. Die Anfänge lagen auch hier in Renaissance und Humanismus, in der Erneuerung antiker Geschichtschreibung. Macchiavelli und Bodin waren vorausgegangen, die Naturrechtslehrer lieferten staats- und rechtsgeschichtliche, die Deisten religionsgeschichtliche Untersuchungen. Die französischen Skeptiker machten in den verschiedensten Wendungen das furchtbare Argument der Relativität aller Staaten und Religionen geltend. Bayles *Dictionnaire historique et critique* 1696 machte aus ihm seinen feinsten Kunstgriff (vgl. auch das Urteil des Thomasius [1]) und Wolffs Prorektoratsrede *De Sinarum philosophia practica* [2]), am geistreichsten in Montesquieus *lettres persanes* 1721). Der entscheidende Stoß geschah durch Bolingbrokes *Letters on the study and use of history* (1738, vollständig 1752), von denen Voltaire bezeichnend, wenn auch übertreibend sagt: Il a été donné à M. B. de détruire les démences théologiques, comme il a été donné à Newton d'anéantir les erreurs physiques. Puisse bientôt l'Europe entière s'éclairer à cette lumière (*Examen important de M. B.*). Diesen Wunsch erfüllte Voltaire selbst, indem er mit seinem *Essai sur les moeurs et sur l'esprit des nations* (1754 bis 1758) die Reihe kultur- und universalgeschichtlicher Darstellungen eröffnete, die bei aller Dürftigkeit des Materials doch einen ungeheuren Eindruck von der Relativität der menschlichen Kulturen und von der natürlichen Erklärbarkeit aller Geschichte machten. Ihm sind in Frankreich mit analogen Darstellungen Turgot († 1781), Condorcet († 1794), Dupuis († 1809) u. a., in England Robertson († 1793), Gibbon († 1794) und Hume († 1776) gefolgt. In etwas anderer, mehr eigentlich historischer Richtung wirkte der Anstoß Bolingbrokes bei Montesquieu (*Esprit des lois* 1748), der die verschiedenen Kultur-, Staats- und Religionsgebilde aus lokalen und psychologischen Einflüssen zu erklären suchte und eine mehr politisch liberale Absicht verfolgte. Bald mehr dem einen, bald mehr dem anderen folgte dann auch die deutsche Geschichtschreibung, wo neben Abbt vor allem die Göttinger Schule der Gatterer († 1799), Schlözer († 1809), Heeren († 1842), Meiners, J. D. Michaelis, Spittler († 1810) die neuen Ideen auf den historischen Stoff anwandten, nachdem bereits Pufendorf die Historie von der Theologie befreit und für das Staatsrecht in Beschlag genommen hatte.

---

[1]) Hettner III, 1 p. 43.

[2]) Ib. 238.

Wenn man die Aufklärung unhistorisch nennt, so kann das nur heißen, daß sie die Geschichte nicht um ihrer selbst willen, sondern um der aus ihr zu entnehmenden Beweise oder Angriffsmittel, um ihrer politischen und moralischen Lehren willen betrieb. In diesem Sinne aber hat ihre Geschichtsforschung einen außerordentlichen Einfluß geübt. Sie zertrümmerte das bisherige Geschichtsbild, wie es an den danielischen Monarchien, an der Apokalypse oder an Augustin orientiert war, sie deckte eine bisher ungekannte und unbeachtete Welt auf, eröffnete unberechenbare Zeiträume der Geschichte, verwies den Sündenfall von der Spitze der Geschichte weg und konstruierte einen ganz anderen Urzustand als Ausgangspunkt. Vor allem aber brachte sie die pragmatische Methode zur Geltung, in der sich die politische Auffassung und Praxis der Zeit widerspiegelt und die zugleich das historische Aequivalent der atomistisch-mechanischen Methode der Naturwissenschaft ist. Die Individuen sind ihr die Elemente der Geschichte, aus ihrer bewußten, planmäßigen, berechnenden Wechselwirkung bauen sich die sozialen Gebilde auf. Indem aber diese von Wunder und Vorsehung absehende Erklärung ein unendlich verworrenes Spiel menschlicher Kräfte aufdeckte, empfand man zugleich doppelt das Bedürfnis nach einem einfachen, normalen Gehalt der Geschichte, den man in den Ideen des Naturrechts, der natürlichen Moral und Religion fand. Alle Abweichung von dieser Norm schien nur aus Bosheit und Schlauheit, Tyrannei und Priesterbetrug <— hierin spiegeln sich die Eindrücke der Religionskriege und der Regierungsweise des Zeitalters! —> oder aus Dummheit und Unwissenheit erklärbar. So hat sie das Einheitlich-Dauernde in der Geschichte mit dem Mannigfach-Wechselnden auszugleichen versucht und auf ihre Weise geleistet, was heute der Entwickelungsbegriff leisten soll. Durch all das aber wurde die Geschichtsforschung, indem sie von der Aufklärungsidee ergriffen wurde, wiederum zu einem mächtigen Hebel der Aufklärung und verstärkte die Gesamtrichtung der Zeit, so verschieden ihr philosophischer Hintergrund bei den Einzelnen auch gefärbt sein mochte, die bald mehr deistischen oder materialistischen, theologisierenden oder religionsfeindlichen, optimistischen oder skeptischen Grundanschauungen huldigten[1]).

[1]) Schlosser; Wachler, Gesch. d. Künste u. Wissenschaften, Gött. 1812/16; Wegele, Gesch. d. deutschen Historiogr.; Rich. Mayr, Philos. Geschichtsauffassung der Neuzeit, Wien 1877; O. Lorenz, Geschichtswissenschaft I, Berlin 1886.

Die neuen Wissenschaften, vor allem aber die Mathematik und Mechanik, vereint mit dem Triebe autonomer Erkenntnis führten zur Entstehung einer neuen, dem kirchlichen Aristotelismus und den halb-philologischen Erneuerungen antiker Systeme selbständig gegenüberstehenden Philosophie, die als neue Prinzipiengrundlage wissenschaftlichen Denkens in den theoretischen und praktischen Disziplinen dienen sollte und mit der Theologie selbst sich zwar noch vertrug, aber die nicht direkt theologischen Erkenntnisgebiete selbständig zu beherrschen beanspruchte. Sie wollte nicht mehr auf den erbsündig verfinsterten Resten der Urstandserkenntnis beruhen und nicht mehr bloß von der angeblich für immer abgeschlossenen, nur scholastisch oder philologisch zu kommentierenden Philosophie der Antike zehren, sondern aus einer dauernden, immer gleich schöpferischen, von jeder Urstandsoffenbarung unabhängigen Erkenntnisausstattung hervorgehen. Angesichts der Triumphe einer völlig neuen Wissenschaft wagte man seit langer Zeit wieder zum ersten Male auch in den Prinzipien schöpferisch selbständig vorzugehen, dabei freilich von der theologischen Ueberlieferung insoferne beeinflußt, als man von dem Individuum und seinem Denk- und Erfahrungsinhalt als einer immer gleichen Größe ausging. Das Verhältnis dieser neuen Philosophie zur Theologie war dann nicht mehr das der Dienerin zur Herrin, sondern das des Zusammentreffens und der Ergänzung selbständiger Erkenntnisgebiete. Diese Schaffung einer neuen Philosophie war das Werk der großen Philosophen des 17. Jahrhunderts, deren Systeme, ⟨obschon ihre eigentlich produktive Arbeit an den prinzipiellen Gedanken in der Stille und oft unter Verhüllungen geschah,⟩ dann freilich bald sehr einschneidende Konsequenzen gegenüber der Theologie entwickelten und sie bald teils vernichteten, teils völlig verwandelten. Die Ausarbeitung dieser Konsequenzen war das Werk der großen Masse der unbedeutenderen Philosophen oder philosophierenden Literaten und Journalisten des 18. Jahrhunderts. Die großen Philosophen des 18. Jahrhunderts dagegen, Hume, Berkeley, Kant, gehörten zwar mit einem Teil ihrer Arbeit und ihrer Tendenzen der Aufklärung an und brachten in dieser Hinsicht nichts Neues. Ihre großen und originalen Gedanken wurden dagegen erst wirksam im 19. Jahrhundert. Doch ist auch die Bedeutung der früheren Philosophen für die Geschichte der Philosophie eine andere

als für die der Aufklärung. Ihre eigentlich philosophische Arbeit bezog sich zu sehr auf die alten, nur unter neue Bedingungen gestellten Probleme und war viel zu subtil und verschlungen, als daß von ihr der bestimmende Einfluß auf die Aufklärung hätte ausgehen können, und wo sie tatsächlich eine tiefe Wirkung ausgeübt haben, da waren es oft gar nicht d i e Lehren, wo der Schwerpunkt des rein philosophischen Interesses lag. So haben Spinoza und Malebranche so gut wie gerade nichts, andere wie Hobbes und Leibniz nur indirekt gewirkt, wieder andere wie Shaftesbury nur mit einem Teile ihrer Lehren. Im Vordergrunde standen außer Descartes († 1650), der zuerst für einen größeren Kreis eine neue Methode und Metaphysik zur Wirkung brachte, die weniger originalen, aber beweglichen Philosophen: Bayle († 1705), Locke († 1704), Wolff († 1754), Voltaire († 1778) und die Enzyklopädisten; <freilich gingen gerade Bayle und Locke mit ihrer Wirkung unmittelbar in der Zeit auf und waren daher später auch weniger hoch geschätzt und nicht mehr voll lebendig.> Dazu kamen, <für das 18. Jahrhundert ungeheuer wirksam und darum ebenfalls von ihm ausgeschöpft und der späteren Zeit nicht mehr mit lebendigen Problemen überliefert,> die Deisten, die teils historisch-kritisch die positive Religion zugunsten der Vernunftreligion abzuschwächen suchten, teils dogmatisch die Ergebnisse der neuen Metaphysik für die natürliche Theologie verwerteten, und die Moralisten, die der emanzipierten natürlichen Moral mit Hilfe der neuen Philosophie und ihrer Methoden ein festeres Fundament und reicheren Inhalt zu geben strebten. Aus der Kreuzung aller dieser Einflüsse entstanden dann die eigentlichen Philosophen der Aufklärung, die Eklektiker und Popularphilosophen, die Männer des *common-sense* und die des Naturalismus, deren philosophische Bedeutung verhältnismäßig gering sein mag, deren historische Bedeutung aber eine ganz außerordentliche ist.

Gleichwohl gehen die großen Hauptrichtungen des Denkens der Aufklärung im letzten Grund auf die philosophischen Hauptsysteme als ihre Quelle zurück. Diese Quellen sind zuerst der cartesianische Rationalismus, der vor allem Holland beherrschte, dann der Hobbes-Lockesche Sensualismus und Empirismus, der für England und Frankreich entscheidend wurde, und schließlich die Leibnizische Substanzenlehre und Theodizee, die mit ihrem konservativ vermittelnden Geiste die Grundlage der deutschen Auf-

klärung bildete. Eine letzte selbständige Gruppe bildete der französische Materialismus. Von hier gingen die vier, oder wenn man von der nur vorübergehenden Bedeutung des Cartesianismus absieht, die drei prinzipiellen Hauptströmungen aus, die die bisher erarbeiteten neuen Ansätze mit sich fortrissen und in ihrer schließlichen Verschmelzung ein neues Klima des Denkens schufen. Hierbei bedeutete der Cartesianismus die erste prinzipielle Durchführung der autonomen Methode, indem er die Körperwelt der rein mechanischen Methode unterwarf und für die geistige Welt eine ihr analoge Methode der klaren Axiome und bestimmten Folgerungen konstruierte, vermöge deren er die Existenz der Seelensubstanz und Gottes feststellte, um Körpersubstanzen und Seelensubstanzen zu einem in Gott verbundenen ontologischen System zu vereinigen. Durch Verwerfung aller Begriffe, die nicht selbstevident und klar sind, hoffte er dem Labyrinth der alten Logomachien zu entgehen. Noch viel gründlicher räumte der Sensualismus mit der alten Metaphysik auf, indem er die Axiome und angeborenen Ideen rundweg leugnete und alle Erkenntnis aus der sinnlichen Erfahrung und deren reflektierender Verarbeitung in der Seele hervorgehen ließ. Zu dieser Verarbeitung gehörte aber auch für ihn die Konstruktion Gottes, der als Ursache der Weltmaschine zu ihrer Erklärung unentbehrlich schien. Von hier aus ergossen sich die physikotheologischen Betrachtungen über die Weisheit und Güte des Weltenbaumeisters über das Zeitalter. Zugleich ging von hier die empirisch psychologisierende Behandlung der Moral aus, die für die Ethik des Jahrhunderts von größter Wichtigkeit geworden ist. Eine Reaktion gegen diesen radikalen Bruch mit der Ueberlieferung und gegen die naturalistischen Konsequenzen des Sensualismus stellt das Leibnizische System dar, das von einer der cartesianischen ähnlichen Methode ausgehend die mechanische Körperwelt und die dynamische Geisteswelt auf eine neue und tiefere Weise zu vereinigen strebte und auf diese Art die Ontologie der alten substantiellen Formen zur Ontologie der Monaden umschuf. Zugleich schützte er diese innerlich in Vorstellungen, äußerlich in mechanischer Wechselwirkung sich bewegende Welt gegen den Vorwurf, als sei in ihr alles dem blinden Naturgesetz unterworfen und somit Vorsehung und Güte Gottes unmöglich; sie war die beste der möglichen Welten. Der Materialismus dagegen zog die radikalsten Konsequenzen des Sensualismus, indem er die von

ihm noch behauptete Seele leugnete und zugleich die Beweiskraft des kosmologischen und physikotheologischen Beweises bestritt. Während die materialistischen Elemente der neuen Naturphilosophie in Hume und Kant zu den tiefsten erkenntnistheoretischen Problemen führten, traten sie hier in den Dienst revolutionärer Tendenzen, die ihre praktische und nicht ihre wissenschaftliche Seite vor allem interessierte. Rein aus der Erkenntnis der Natur und den elementaren, empirisch nachweisbaren psychologischen Daten wollte er ein System der Natur in Metaphysik und Ethik aufrichten, das die Voraussetzung einer radikalen Weltumgestaltung bilden sollte. In all diesen Gegensätzen waren aber auch gemeinsame Elemente enthalten, die steigende Abneigung gegen die korrelaten Lehren von der Erbsünde und der widervernünftigen Offenbarung, die optimistische Zuversicht zu neuen Methoden und Erkenntnismitteln und zu dem Willen des Menschen, sie zu gebrauchen, der Gegensatz gegen Beweise aus Wundern und einzelnen Geschichtstatsachen, gegen das unmittelbar sich gebende und absolute Geltung beanspruchende Besondere, von dem man auf das Allgemeine, überall Gleiche, Anerkannte und Dauernde zurückging, die Begeisterung für das Einfache, Natürliche und Verständliche und für die praktische Verwertung der neuen Erkenntnis, der Haß gegen das Schulmäßige, Scholastische und Pedantische. In der Ethik insbesondere forderte man die Autonomie menschlicher Sittlichkeit, empörte man sich gegen übernatürliche Sanktionen, Belohnungen und Bestrafungen, gegen die Notwendigkeit übernatürlicher Erleuchtungen und Krafterteilungen, gegen den Natur und Geist entzweienden Pessimismus der christlichen Lehre. Zwar traten diese gemeinsamen Züge erst in der zweiten Generation hervor, aber sie lagen in der Konsequenz der großen Systeme, aus denen sich daher mit einer gewissen Notwendigkeit ein popularisierender Eklektizismus entwickelte [1].

---

[1]) Gesch. d. Philos. von Brucker, Kuno Fischer, Windelband, Ueberweg, Zeller, Erdmann, Falckenberg; Albert Lange, Mat.; Jodl, Gesch. d. Ethik; Dilthey; L. Stephen; Zart, Einfluß der engl. Philos. auf d. deutsche Ph. d. 18. Jahrh.; Pünjer, Gesch. d. Rel.-Philos.; Tulloch, Rational theology and christian philosophy in Engl. in the XVIII th. c. London 1872; Damiron, Mém. pour servir à l'histoire de la philosophie au 18 ème siècle, Paris 1858—64; Lechler, Gesch. des englischen Deism. 1841.

4. Die neue Literatur.

Die Fortbildung der seit dem 16. Jahrhundert um sich greifenden rationalen Strömung zur Aufklärung ist nicht das Werk der Philosophie, sondern der Literatur. Das Zusammentreffen der aufsteigenden sozialen Bewegung des Bürgertums ⟨— der *vie mondaine* der oberen Klassen —⟩ und der vorwärts drängenden autonomen Denkweise mit einer auf die Höhe ihrer Kraft gelangten Literatur in England und Frankreich ist die eigentlich entscheidende Tatsache. Sie unterscheidet das 18. Jahrhundert vom 17., wo die Ansätze alle noch vereinzelt geblieben waren. Erst sie hat die Emanzipation von der Theologie schließlich vollendet und Sprache, Schlagworte, poetische Typen und literarische Schemata, ja das Stichwort »Aufklärung« selbst samt der in ihm ausgedrückten Stimmung geschaffen ⟨und schließlich zur Vermengung der Fachphilosophie mit den belletristischen Tendenzen in England wie in Frankreich und Deutschland geführt⟩.

An erster Stelle steht die holländische oder in Holland gedruckte Literatur, die jedoch noch größtenteils lateinisch und theologisch gefärbt ist. Immerhin aber ist hier eine der wichtigsten Grundlagen der Aufklärungsliteratur, das Zeitschriftenwesen, entstanden. Bayle ist nicht nur der Verfasser des *dictionnaire*, sondern auch der Gründer eines den gelehrten Fachzeitschriften entgegengesetzten, alle Fragen behandelnden Journals (*nouvelles de la république des lettres* 1684—87). Daran schloß sich die von Le Clerc herausgegebene *bibliothèque universelle* (1686 bis 1726). Damit ist das Vorbild der Wörterbücher, Enzyklopädien und Zeitschriften der Aufklärung gegeben. Ihr journalistischer Ton wirkte bis auf Voltaire, Diderot und Lessing.

Der eigentliche Ursprung der Aufklärungsliteratur liegt in England, wo die glorreiche Revolution die Whigs für mehr als ein halbes Jahrhundert zur Herrschaft brachte und die Erklärung der Preßfreiheit 1693 den vorhandenen Kräften freien Raum eröffnete. Locke und Shaftesbury glänzten als leichtfaßliche und elegante Schriftsteller. Die Deisten, die beiden vorgearbeitet hatten, stützten sich nun wiederum auf sie und ließen aus ihren Reihen eine unendlich einflußreiche, in Frankreich und Deutschland eifrig gelesene Religionsphilosophie hervorgehen, deren Ideen

von dem 1717 in London gestifteten Freimaurerorden in eine Art kultischer Form gebracht und nachdrücklich verbreitet wurden. ⟨Und wenn auch in der Literatur der Geist des Deismus nur auf engere Kreise beschränkt blieb und das offizielle literarische England ihn verleugnete und vielmehr einen moderierten rationalen Supranaturalismus befolgte, so enthielt diese Literatur doch soviel Gemeinsames mit dem Deismus und war derart mit bürgerlich-weltlichem, praktisch-moralistischem Geiste erfüllt, daß sie trotzdem als ein Hauptträger der Aufklärung bezeichnet werden muß.⟩ Pope, *the prince of rhyme and the grand poet of reason*, dichtete den *Essay on man* (1733/34), eine Theodizee im Sinne Shaftesburys, über die die Berliner Akademie eine Preisfrage stellte. Die »moralischen Wochenschriften« eröffneten seit 1709 eine die Bedürfnisse des gebildeten Publikums befriedigende, überall nachgeahmte Literatur belletristischer Zeitschriften, die zugleich den moralischen Fragen und der Lebensbeobachtung einen besonderen Spielraum eröffneten. Defoe schilderte in seinem *Robinson* (1719) das auf sich selbst gestellte Individuum, den Urzustand der Aufklärung und die Entstehung von Staat, Kultur und Religion aus diesem Urzustand; in ihm hat dann Rousseau und diesem folgend die deutsche Pädagogik das Elementarbuch der Erziehung erkannt. Swift († 1745) verspottete die liliputanische Welt der Konfessionskämpfe und im Märchen von der Tonne die Auslegungskünste der Theologen, ⟨wie denn der Kunstgriff, die Relativität menschlicher Zustände durch ihre Uebertragung auf Tiere oder Fabelwesen anschaulich zu machen, in Literatur und Briefen des Zeitalters immer wiederkehrt; Staat und Kirche, Dogmatik und Metaphysik werden durch Uebertragung auf Ameisen, Bienen, Hirsche, Pferde usw. travestiert.⟩ Brolingbrokes († 1751) glänzendes Talent entriß die Geschichte den Antiquaren und schrieb politische und deistische Abhandlungen, die Voltaire entzückten. Die Religion der Deisten ⟨war nur ein Reflex moralistischer Betrachtungen und beförderte wiederum diese, woraus⟩ eine ausgedehnte moralistische Literatur entstand, in der Hutcheson († 1747), Ferguson († 1816), Ad. Smith, Wollaston († 1724), Price und Tucker die Prinzipien der Sympathie und Selbstliebe als die psychologischen Grundformen des moralischen Urteils entwickelten. Durch Vermittelung der Abbt, Garve, Mendelssohn ist dann diese Moral in alle rationalistischen Kinderfreunde, Kate-

chismen und Predigten Deutschlands übergegangen. Ebenso verarbeitete eine psychologisierende Aesthetik (Burke, Gerard, Home) die Anregungen Shaftesburys und analysierte die Begriffe des Schönen und Erhabenen in ihrem Verhältnis zu einander und zum Moralischen und Nützlichen, eine Aesthetik, die mit der Batteuxs zusammen die deutsche Aufklärung bis auf Sulzer tief beeinflußt hat. ⟨Am deutlichsten stellt sich aber die neue Zeit im Sittenromane, dem Spiegelbild einer freien weltlich-bürgerlichen Kultur, dar.⟩ Richardsons († 1761) das solide Bürgertum widerspiegelnde Romane haben die für England und Deutschland charakteristische Verbindung eines lehrhaften Moralismus und kleinbürgerlicher Sentimentalität weithin verbreitet; Voltaire, Diderot, Rousseau, Gellert, Klopstock, Lessing und Wieland haben ihn um die Wette gelobt oder benutzt. Aus seinen Anregungen und denen der Wochenschriften entstand das bürgerliche Schauspiel, das Diderot in Frankreich nachgeahmt und Schröder nach Deutschland verpflanzt hat. Der im Gegensatz hierzu ausgebildete komische und humoristische Roman der Fielding († 1754), Smollet, Goldsmith, Sterne († 1768) lehrte das Leben rein um seiner selbst willen, ohne theologische Brille betrachten und erschloß eine unendliche Fülle psychologischer Beobachtung. In ihm haben ⟨die Lyriker Young und Thompson,⟩ die Romane Nicolais und Jean Pauls, die berühmte »Reise Sophiens« ihre Wurzel. Dazu kommt die namentlich auf Deutschland überaus stark wirkende Philosophie des common sense, ⟨in welche die englische philosophische Bewegung auslief,⟩ sowie die apologetische und homiletische Literatur, die einen sehr latitudinarischen Charakter angenommen hatte. Der Radikalismus lag dabei der englischen Literatur im ganzen sehr ferne. Extreme Deisten wie Toland ,⟨ Annet und Middleton⟩ blieben ohne tiefere Wirkung, die radikalen blasierten Weltmänner wünschten ausdrücklich keine Verbreitung ihrer Ideen im Volke, der Materialismus (Hartley, Priestley) rührte sich nur vereinzelt ⟨und mit theologischen Vorbehalten.⟩ Mit der Rückkehr der Tories unter Georg III., der Abkehr vom Klassizismus und der Zuwendung zu Shakespeare und der Volksdichtung, den bedenklich stimmenden Rückwirkungen der französischen Aufklärung und dem Schrecken über die amerikanische und französische Revolution trat vor allem unter der Einwirkung Burkes die Aufklärung zurück.

Eine ganz andere Gestalt nahm die Aufklärungsliteratur in Frankreich an, wo sie von der durch die Regierung Ludwigs XIV. geschaffenen Lage bestimmt wurde. Sie geriet unter den Einfluß der bereits in den letzten Jahren des Königs hervorgetretenen radikalen Kritik am bestehenden System und in die Hände einer dilettierenden, schöngeistigen Gesellschaft, des von Ludwig seinen natürlichen grundherrlichen Pflichten entzogenen Hofadels, zu dem sich die reiche Bourgeoisie und die Schriftstellerwelt gesellte, und schließlich in die der erregten Masse des dritten Standes. Zugleich kam ihr der in dieser Gesellschaft ausgebildete, vom Klassizismus ererbte Charakter der Literatur entgegen. Witz, Eleganz und Geist wurden ihr in reichster Fülle zur Verfügung gestellt, damit bemächtigte sich ihrer aber auch der schematisierende, abstrakt verständige, Deutlichkeit und Klarheit an Stelle von Tiefe und Gründlichkeit erstrebende Charakter des völlig fertigen französischen Stils[1]. Bereits unter der Regentschaft (1715—23), unter der der Adel verfiel und verwilderte, das Bürgertum hingegen eine bisher ungeahnte Bedeutung gewann, zeigte sich der Wandel. Englisches Naturrecht, Naturwissenschaft und Naturreligion, Newton und Locke zogen damals durch die Vermittlung von d'Argenson († 1757) und Maupertuis († 1759) ein. Roman und Drama empfingen durch Prévost († 1763), Destouches († 1754) ⟨und Marivaux († 1763; Gründer eines *spectateur français*)⟩ die Anregungen des englischen Sittenromans und bürgerlichen Schauspiels. Seit 1725 sind die Freimaurer in Paris. Aber erst gegen die Mitte des Jahrhunderts erhob sich die neue Literatur auf ihren Gipfel und eröffnete einen umfassenden Angriffskrieg gegen alles Bestehende in Staat, Kirche und Gesellschaft. Die Bewegung zerfiel in drei Hauptgruppen, die nebeneinander sich entwickelten, aber nacheinander zu überwiegendem Einfluß kamen. In glänzenden Leistungen vollendeten sie die Weltherrschaft des französischen Geistes, vor allem bei den Fürsten und dem Adel aller Länder. Die erste Gruppe verkündete die Ideen des englischen Deismus und Liberalismus und die Newtonsche Physik. Mit fast unbegreiflicher Vielseitigkeit und glänzender Sprache hat Voltaire († 1778) in Dramen, Romanen, Gedichten, Flugschriften, philosophischen Abhandlungen, Geschichtswerken, Enzyklo-

[1]) Taine A. R. 240 ff.

pädien und Wörterbüchern seine vor allem an der religiösen Frage interessierte Weltanschauung verbreitet. In berühmten Prozessen erwies er sich als eine öffentliche Macht. Montesquieus († 1753) Bedeutung lag dagegen hauptsächlich auf dem Gebiet der Politik und Geschichte, wo er, *un homme à la mode pour changer sur cela le goût de la nation* [1]), der Vater der pragmatischen Geschichtschreibung und des Konstitutionalismus wurde. Neben ihnen wirkten politisch und religiös weniger radikal, aber die wirtschaftliche Freiheit als Voraussetzung jeder andern fordernd die physiokratischen Nationalökonomen, aus deren Reihe das *laisser faire, laisser passer* hervorgegangen ist. Sie lieferten für Enzyklopädie und Wörterbuch die ökonomischen Artikel. Die zweite Gruppe zog aus der neuen Naturwissenschaft die Konsequenz des Materialismus und verwarf den Deismus Voltaires als den Glauben eines liebenswürdigen Kindes an Gott, in der Hauptsache das Erzeugnis der Stimmung in den Pariser Salons, < in denen sich ein von der Bigotterie des Hofes emanzipiertes neues Zentrum der vornehmen Welt und damit ein neues Asyl der vornehmen und geistreichen Literatur auftat, die daher von der vom Hofe beherrschten klassischen sich durchgreifend unterschied, nachdem schon Voltaire seine Schriftstellerexistenz relativ unabhängig vom Hof und höfischen Geist zu führen begonnen hatte. > Der viel verleugnete und geschmähte Vater dieses Materialismus war La Mettrie († 1751), sein Haupt der vom Deismus zu einem hylozoistischen Materialismus bekehrte Diderot († 1784), sein großes Werk die *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* 1751—1780. Als Dichter hat Diderot den lehrhaften Realismus des englischen Sittenromans und Schauspiels zur Herrschaft über den Klassizismus geführt und damit die neue Stellung des Bürgertums deutlich bezeichnet. Holbachs *Système de la nature* 1770, Condillacs positivistische Erkenntnistheorie, Cabanis' materialistische Gehirnphysiologie gehörten mehr der eigentlichen Wissenschaft an. Dagegen hat wieder Buffon († 1788) gerade durch seinen Stil und seine poetische Anschaulichkeit die Prinzipien der Naturwissenschaft und die Entthronung des Menschen durch sie zu ungeheurer Wirkung gebracht. Die dritte Gruppe bringt einen ganz neuen Ton und einen fremden Blutstropfen in die französi-

[1]) Hettner II 252.

sche wie in die Aufklärungsliteratur überhaupt. Ihr Führer und Prophet ist der Genfer Rousseau († 1778), der auf der einen Seite die politischen und ökonomischen Theorien der Aufklärung auf ihren schärfsten und abstraktesten Ausdruck brachte, auf der anderen aber ihre kühl verständige oder lehrhaft sentimentale natürliche Vernunft mit dem ganz neuen Zauber des romantischen, Wahrheit und Tiefe der Empfindung begehrenden Naturgefühls erfüllte. Eben dadurch hat er auch die merkwürdige Doppelwirkung ausgeübt, einerseits die doktrinäre Begeisterung für den Aufbau des Staates und der Gesellschaft aus reiner Vernunft der Revolution entgegenzuführen und andererseits in Deutschland die Naturpoesie des Sturmes und Dranges, die Reaktion der Phantasie gegen den Verstand zu entfesseln. Mirabeau und Sieyès führten die Bewegung in die Revolution über, die dann aber der Leitung durch diese Ideen rasch entwuchs. Bei allen wechselnden Geschicken ist seitdem bis heute das 18. Jahrhundert Frankreichs »großes, philosophisches Jahrhundert« geblieben.

Aus den gemeinsamen Einwirkungen der englischen und französischen entstand die deutsche Aufklärungsliteratur und damit überhaupt erst eine deutsche, von Latein und Scholastik befreite, allgemein herrschende Literatur, in der jedoch von Hause aus infolge der politischen Zustände Deutschlands die religiösen, ethischen und ästhetischen Interessen die politischen weit überwogen. Ein weiterer Unterschied kommt aber noch dadurch hinzu, daß hier die Aufklärung mit der allgemeinen Wiedererhebung der Volkskraft zugleich eine völlig neue, sie später überwindende Geistesbewegung entband, die zwar aus ihr erwachsen ist und ihre besten Ideen übernommen hat, aber sich von ihr doch prinzipiell unterscheidet. Es sind daher in der Literatur des 18. Jahrhunderts zwei Entwickelungsreihen zu unterscheiden, die eigentliche Aufklärungsliteratur, die von dem popularisierten Leibniz und den Deisten über Wolff, Gottsched, die Popularphilosophie zum theologischen und juristischen Rationalismus sowie zur bürgerlichen, moralisierenden Roman- und Dramendichtung führt, und die neuhumanistische oder klassisch-romantische Literatur, die von englischen Einflüssen genährt, von dem Neuen und Eigentümlichen in Leibniz und Lessing zu Herder, Winckelmann, Goethe, Schiller und Humboldt, von da zur Romantik und klassischen Philosophie und schließlich zu dem historisierenden System der Geisteswissen-

schaften führt. Leibniz, Lessing und Kant gehören beiden an, der ersten mit ihrem unmittelbaren praktischen Interesse und ihren popularisierten Wirkungen, der zweiten durch den tiefen und originalen Gehalt ihres Wesens und Denkens, der nur von der Minderheit empfunden wurde. Nur die erste Gruppe ist hier zu charakterisieren. Mit ihr trat Deutschland in die allgemeine Weltliteratur ein. Es trat zuletzt ein, weil hier die kirchliche und theologische Kultur in den kleinen Territorien sich am starrsten und ängstlichsten verfestigt, die offizielle Wissenschaft sich völlig latinisiert, einer humanistischen Scholastik unterworfen und strenge Vorschriften erhalten hatte, und weil seine politischen Verhältnisse es am längsten von den Wirkungen des politischen und sozialen Fortschrittes abgeschlossen hatten. In Deutschland blieben daher alle freieren Regungen lange vereinzelt.

Vorbereitend, aber auch nur vorbereitend, wirkten die schwachen Anfänge einer der Entwickelung der Renaissanceliteratur folgenden deutschen Literatur seit Opitz, um die sich nach und nach ein gebildetes Publikum sammelte, der Pietismus, der zwar der Orthodoxie sachlich sehr nahe stand, aber doch das individuelle Gefühl entfesselte, die Alleinherrschaft der orthodoxen Wissenschaft brach und neue Zentren des geistigen Lebens schuf, schließlich die Orthodoxie selbst, die in ihren apologetischen Bemühungen gerade die Bekanntschaft mit der bekämpften auswärtigen Literatur vermittelte und die englische Apologetik durch Uebersetzungen verbreitete [1]). Die ersten Umwälzungen begannen in der Gelehrtenwelt, wo Pufendorf und Leibniz eine neue weltmännische Behandlung der Wissenschaft eröffneten. Den ersten kecken Stoß von populärer Wirkung führte Thomasius, der nach französischem Muster eine selbständige weltliche Bildung zu begründen strebte und nach holländischem eine Zeitschrift (1688) ins Leben rief. Die scholastische Philosophie wurde durch Wolff langsam von den Universitäten vertrieben. Die Schöpfer der deutschen Aufklärungsliteratur sind aber erst Gottsched († 1766), der die Wolffsche Weltweisheit mit französischem Klassizismus und Journalismus verschmolz und Bayles *Dictionnaire* übersetzte, und Gellert († 1769), der mehr den englischen Einflüssen folgend, in Gedichten, Vorlesungen,

[1]) Tholuck, Verm. Schriften, Hamburg 1839 II 23—32.

Fabeln und Romanen für mehrere Dezennien »den Grund der sittlichen Kultur der Deutschen legte«. Dazu kam die Nachahmung der englischen Wochenschriften (seit 1721), die zwar noch sehr theologisch gebunden, doch die Verbindung von Literatur und Bürgertum auch in Deutschland vollzogen, und die der englischen Lehr- und Beschreibungsdichtung durch Brockes, Haller, Hagedorn u. a., die in den von Pope und Thomson geschaffenen Formen die Physikotheologie, die Theodizee und die vernünftigen Gedanken über Gott besangen. Daran hat sich dann auch bei uns der Sittenroman und das bürgerliche Trauerspiel geschlossen.

In dieser ganzen Literatur bestand aber doch der Gegensatz gegen die Theologie nur in der viel stärkeren Betonung der auch von ihr anerkannten natürlichen Elemente, in der andersartigen mathematischen und mechanischen Behandlung der natürlichen Theologie, die freilich auch mitunter bedenkliche Probleme streifte, und in der milden, sentimental moralisierenden Grundstimmung. Die übernatürliche Offenbarung blieb in ihrer Sphäre immer anerkannt, nur die altmodische lateinische und aristotelische Theologie und der Zelotismus wurden bekämpft. Wie herrschend die theologische Atmosphäre noch war, zeigte die ungeheure Wirkung Klopstocks und seiner Nachahmer, wobei freilich aber auch in der menschlich-poetischen Darstellung und in der sentimental-moralisierenden Grundstimmung die veränderte Stellung zu den theologischen Lehren scharf zutage trat. Einen radikalen Angriff von allgemeiner Wirkung unternahm erst Lessing († 1781), der in seinem Bestreben, eine auf prinzipiell neuer Lebensanschauung beruhende Literatur und Kultur herbeizuführen, mit der Theologie sich auseinandersetzen mußte. Er konnte in der Offenbarung nur die geschichtliche Erziehung zur allgemeinen Vernunftwahrheit erkennen und brachte diesen Gedanken durch seine unvergleichliche Feder zu ungeahnter Macht, hierin von den deistischen Theologen wie Sack, Spalding († 1804), Jerusalem († 1788) wenigstens in der Wirkung unterstützt, zu denen sich von der historisch-kritischen Seite her der ebenfalls vom Deismus angeregte Semler († 1791) gesellte. Unter dem Schutze des Regiments Friedrichs II. und unter dem belebenden Eindruck der Siege des preußischen Aufklärungsstaates bildete sich die mit Lessing verbündete Berliner Gruppe der Aufklärung, deren

Häupter Nicolai († 1811) und Mendelssohn († 1786) waren, < während ihre erste Grundlage in Friedrichs mit Franzosen besetzter Akademie gegeben war — französischer Skeptizismus, Materialismus und Atheismus fand hier jedoch keinen Eingang, sondern leibnizischer und wolffischer Einfluß —, und deren > Organ die »Allgemeine deutsche Bibliothek« bildete, das Zentrum der Aufklärung von praktisch-verständigem Charakter und spezifisch-berlinischem Geiste, das wir sehr mit Unrecht nur in der Beleuchtung der Xenien und Romantiker zu sehen gewöhnt sind.

Um die »Allgemeine deutsche Bibliothek« sammelte sich dann der weitere Kreis der deutschen Popularphilosophie, die auf Locke, Leibniz, Wolff, die Deisten und Moralisten sich gründend, unter Abwendung von den abstrakten Hauptfragen natürliche Moral, Theologie und Aesthetik vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes behandelten. Sie meinten wie ihr Liebling Sokrates, die Philosophie vom Himmel auf die Erde zu führen. Engel, »der Philosoph für die Welt«, Eberhard, der Verteidiger der Seligkeit des Sokrates, Garve, Feder, Steinbart, Sulzer sind die Häupter dieser Richtung, die sich in der von Gedicke und Biester redigierten »Berliner Monatsschrift« (seit 1783) ein zweites beweglicheres Organ schuf. Zugleich begann man auch in Deutschland, die hoffnungsvolle Begeisterung für eine herrliche ungeahnte Zukunft in geheimen Gesellschaften zu pflegen und zu verbreiten. Nachdem 1733 in Hamburg die erste Loge gegründet und bis 1740 bereits Braunschweig, Berlin, Leipzig, Altenburg nachgefolgt waren, bildeten sich noch andere ähnliche Gesellschaften (*Illuminaten* in Bayern, *Gesellschaft der Aufklärung* in Berlin) [1]. Von Süddeutschland her wirkte Wieland, der in seinen philosophischen Romanen die leichte französische Lebensauffassung gegen den schwerfälligen philosophischen Idealismus kontrastierte und dadurch die bisher ganz in der französischen Literatur lebenden vornehmen Kreise für die deutsche zu gewinnen wußte, während die anderen sich erhebenden Literaturgrößen in überwiegendem Gegensatze zur Aufklärung standen. Nur Schiller zeigte in seinen Jugendwerken wirkliche Verwandtschaft mit ihr. J. H. Voß stellte eine typische Verbindung zwischen ihr und dem neuen Humanismus dar, wie sie schon durch Gessner und Heyne ähnlich vollzogen worden war.

---

[1]) Frank, Gesch. der prot. Theol. III 27 ff.

Vollendet wurde sie durch Kant, dessen Behandlung der philosophischen Grundfragen zuerst erschreckte, der aber in seiner praktischen Philosophie, der Moral, der Rechtsphilosophie und Theologie ihr durchaus entgegenkam und ihr nur einen strengeren Charakter verlieh. An ihn knüpfte die allgemeine Herrschaft des juristischen und theologischen Rationalismus an, während die Talente der neuen Richtung ihn in einer ganz anderen Weise, aber noch sehr vereinsamt, sich aneigneten. Sie besaßen auch auf dem Gebiete der schönen Literatur selbst nicht die Vorherrschaft; Goethes und Schillers Zeitschriften blieben neben denen der Aufklärung nur zarte Pflänzchen. Die Gunst des Publikums gehörte den Iffland und Kotzebue, vor allem aber der gemütvoll vertieften Aufklärung der Romane Jean Pauls. Erst die Romantiker und dann die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts haben die Aufklärung literarisch überwunden [1]).

5. Die praktischen Reformen im Staatsleben und Erziehungswesen.

Eine so mächtige Bewegung konnte nicht verfehlen, praktische Folgen hervorzurufen. Sie hatte in der Tat die doppelte Wirkung, einerseits das Bürgertum zu sammeln und zur Forderung der Teilnahme an Regierung und Verwaltung anzuspornen, andererseits die Regierungen selbst mit den Reformideen zu erfüllen. In England und Frankreich überwog die erste Wirkung, im übrigen Europa zunächst die zweite. Es begann die Periode der philosophischen Könige und Minister, Gutsherren und Patrone, deren Vorbild Friedrich II. wurde. Die Richtung des rationellen Staatswohles, in welche die Regierungen von selbst gedrängt waren, führte unter dem Einfluß der die oberen Kreise beherrschenden französischen Literatur zum aufgeklärten Absolutismus. Um deswillen nannte Kant das 18. Jahrhundert das Jahrhundert Friedrichs. Der bisherige Absolutismus und die Aufklärungsideen vereinigten sich zu der Wirkung jener aufklärenden und bevormundenden Gesetzgebung und Verwaltung, aus der in allen Ländern nach und nach eine völlige Veränderung der bisherigen Daseinsbedingungen, insbesondere des

[1]) Hettner; Taine, Hist. de la litt. anglaise, Paris 1863—64 t. III; Villemain, Cours de litt. franç. Tableau du 18ème siècle, Paris 1838; Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland 1681—1781, Leipzig 1862/63.

Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hervorging, deren Grundgedanke aber freilich ein widerspruchsvoller und über sich selbst hinaustreibender war. Erst diese Reformen aber ermöglichten eine allgemeine Herrschaft der Aufklärungsideen. Daß das französische Königtum zu solchen Reformen zu schwach und unentschlossen war, wurde in Frankreich die Ursache der Revolution, die man durchaus nicht als das notwendige Ergebnis der Aufklärung überhaupt betrachten darf. Auch nach und neben der Revolution wirkten die Aufklärungsideen fort, und der Neubau auf dem durch die Revolutionskriege freigemachten Boden ist überall mit starker Beihilfe ihrer Gedanken geschehen [1]).

Die für die geistige Entwickelung unmittelbar wichtigste Reform war die auf dem Gebiete des Erziehungs- und Unterrichtswesens. Universitäten und Gymnasien, die bisher noch ganz unter dem Banne des theologisch-humanistischen Systems gestanden hatten, wurden unter dem Einflusse des Zeitgeistes völlig verändert, Bürgerschule und Volksschule geschaffen oder wenigstens neu organisiert, Schule und Kirche getrennt. Zwar waren bereits verschiedene Reformversuche laut geworden und hatte der Pietismus sich eine neue Schulgrundlage gegeben, aber teils waren diese Versuche ergebnislos, teils erstrebten sie keine prinzipielle Reform. Die Forderungen einer solchen, erbitterte oder satirische Anklagen gegen das herrschende System, ein lebhafter Drang zu experimentierenden Neubildungen und Schaffung von Erziehungsanstalten und Akademien, der begeisterte Glaube, durch solche Reformen ein neues glücklicheres Zeitalter technisch geschulter, politisch und wirtschaftlich blühender, moralisch veredelter Kultur heraufzuführen, kurz, der Drang nach völliger Neugestaltung ging erst aus den Reihen der zunehmenden Aufklärung hervor. Alle ihre bedeutenden Vertreter bis auf Kant beschäftigten sich mit der Frage der Erziehungsreform. Die großen bahnbrechenden Programme derselben gingen aus von Locke (*Some thoughts concerning education* 1693) und Rousseau (*Emile* 1762), von denen der erste mehr die Erziehung des Weltmannes durch eine auf Erfahrung und Anschaulichkeit aufgebaute Bildung, der zweite mehr die Erziehung des Menschen überhaupt durch die ungehemmte Entfaltung seiner natürlichen

---

[1]) Schlosser; Oncken; Taine; Sorel; H. v. Sybel, Gesch. des Rev.-Zeitalters.

Anlagen im Auge hatte. Der *Emile,* der in Frankreich nur einen Modeerfolg hatte, entfesselte in Deutschland, wo allein im 18. Jahrhundert Interesse und Möglichkeit für eine Unterrichtsreform vorhanden war, die philanthropinistische Bewegung, in der die hier seit langem gärenden Aufklärungsideen über Erziehung eine propagandistische Gestalt von europäischer Bedeutung gewannen. Das natürliche Ziel, d. h. Tauglichkeit zum glückseligen Leben, die natürliche Methode, d. h. leichtfaßlicher, anschaulicher Unterricht, die Erziehung durch den Staat für den Staat, d. h. Trennung von Kirche und Schule, wurden die Stichworte einer natürlichen Pädagogik (Basedows »Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker« 1770, »Elementarwerk« 1770 bis 1774). An den Führer Basedow schlossen sich die Schulgründer des Philanthropinismus, Bahrdt, Salzmann, v. Rochow, und die schriftstellerischen Vertreter desselben, Campe, Trapp, Stuve, Villaume, an. Durch den Minister Friedrichs II., v. Zedlitz, gewannen diese Programme Einfluß auf die preußische Unterrichtsverwaltung.

Aber auch abgesehen von diesen Programmen und Experimenten hatte der allgemeine Zeitgeist bereits das Unterrichtswesen gründlich verwandelt. Bereits seit dem Ende des 17. Jahrhunderts hatten die Bedürfnisse des Adels und der Beamten den Unterrichtsbetrieb verändert, Theologie und alte Sprachen zurückgedrängt, praktische Bildung gefordert. Der Typus dieser Veränderungen wurde die neue brandenburgische Universität Halle (1694), von der die Veränderung des philosophischen und des juristischen Unterrichts ausging. Die Mitte des Jahrhunderts brachte dann eine noch stärkere Zurückdrängung der Theologie und gestaltete den Humanismus aus einem Diener der Theologie zu einem selbständigen Träger weltlicher Bildung um. Der Ausgangspunkt dieser Reformen war die neue hannoversche Universität Göttingen (1736), wo Gessner und Heyne das neue Prinzip erfolgreich vertraten. Nach Leipzig wurde es von Ernesti übertragen. Die Gymnasien folgten den Universitäten nach.

In Preußen verschmolzen schließlich v. Zedlitz und Gedicke († 1803) jene philanthropinistischen Ideen und diese bisherigen tatsächlichen Reformen zum Programm eines neuen, Realschulen und Gelehrtenschulen umfassenden, rein staatlichen und von der Kirche unabhängig organisierten Unterrichtswesens, ein Pro-

gramm, das erst in unserem Jahrhundert zu Ende geführt wurde, aber sehr schnell das Vorbild auswärtiger Schulreformen wurde. Zu gleicher Zeit wurde auch die vom Pietismus geschaffene Volksschule von dem Geiste der Aufklärung ergriffen, ihre gesonderte staatliche Organisation vom preußischen Landrecht gefordert und Methode wie Ziel von der Aufklärungspädagogik (v. Rochow) aus bestimmt. Noch Pestalozzi, der eine neue Periode der Volksschule eröffnet, ist von ihrem Geiste wesentlich beeinflußt [1]).

6. Die Theologie der Aufklärung.

An letzter Stelle unter den Faktoren der Aufklärung steht die Theologie. Ihre vorbereitende und fördernde Wirkung ist bereits hervorgehoben worden; sie war aber eine Wirkung wider Willen. Ihre langdauernde inhaltliche Herrschaft über die Aufklärung, die von ihr überall — außer bei Spinoza — zu widerspruchsvollen Kompromissen genötigt wurde, ist für deren Durchsetzung sehr wichtig, aber kein positiver Beitrag zu ihren Gedanken gewesen. Daß schließlich der Zwang, sich gegen die Theologie emporzuarbeiten, die ganze Front- und Problemstellung der Aufklärung bestimmt hat, daß diese Frontstellung ihr den oft überwiegend negativen, zersetzenden Charakter gegeben hat und daß auch ihre positiven Problemlösungen durch das beiden gemeinsame Schema einer unveränderlichen, dogmatisch beweisbaren, verstandesmäßigen Wahrheit aufs tiefste beeinflußt worden sind, ist ebenfalls ein unleugbarer, aber doch nur indirekter Einfluß der Theologie. Gleichwohl hat die Theologie wenigstens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England und in der zweiten in Deutschland noch eine positive Bedeutung für die Aufklärung erlangt, während freilich die französische Aufklärung durch den tödlichen Gegensatz gegen den unbeugsamen Katholizismus zu reiner Verneinung verurteilt worden war. In England erwuchs aus der deistischen Kontroverse eine apologetische Theologie (Clarke, Butler, Warburton, Paley), die man als rationalen Supranaturalismus bezeichnen kann und die sowohl in England als in Deutschland den Geist der Aufklärung

---

[1]) Raumer, Gesch. d. Pädagogik II; Paulsen, Gesch. d. gel. Unterr.[2]; Pinloche, Gesch. d. Philanthropinismus, deutsch v. Rauschenfels u. P., Leipzig 1896; Heppe, Gesch. d. Volksschule; Schlosser.

in das Lager ihres erbittertsten Gegners hineintrug. Besonders aber ist die deutsche Entwickelung durch den schon von Leibniz angebahnten Kompromiß von Aufklärung und Theologie ausgezeichnet, der die Aufklärung hier nicht bloß in die Kreise der Bildung, sondern auch in die des Volkes hineindringen ließ, der aber andererseits sie wieder nötigte, sich mit religiösem und ethischem Idealismus zu erfüllen. Von Hofpredigern, Landgeistlichen und theologischen Fakultäten getragen, ist die Aufklärung hier eine wirklich volkstümliche Macht geworden, zugleich aber besonnen und konservativ geblieben. Doch verlief diese Entwickelung sehr langsam.

Die beiden Hauptanstöße an der bisherigen Theologie, die Abneigung gegen ihren Dualismus von Vernunft und Offenbarung und ihren scholastisch-aristotelischen Unterbau, traten nur langsam und unter vielem Widerspruch in das allgemeine Bewußtsein. In der ersten Richtung wirkten Bayle, der jenen Dualismus treffend auf den Satz der doppelten Wahrheit hinausgeführt hatte, und Locke, der zwischen beiden ein Verhältnis der Widerspruchslosigkeit zu konstruieren forderte. Leibniz hat seine Theorie des Verhältnisses von Philosophie und Theologie geradezu im Gegensatz zu Bayle entwickelt [1]. In der zweiten wirkte die ganze neue mathematisch-mechanische Naturphilosophie, die natürliche Moral, das Naturrecht und die neue Methode. Erst in der Wolffischen Schule wurde beiden Forderungen entsprochen, wobei aber materiell für die offenbarte Theologie der alte orthodoxe Inhalt aufrechterhalten wurde. Nur ein anderer philosophischer Unterbau und ein rationales Verhältnis zwischen den Offenbarungsdogmen und dieser neuen natürlichen Theologie sowie die Anwendung einer neuen Demonstriermethode fand statt (Carpov, Canz, Baumgarten, Bilfinger, Heilmann usw.). Damit war aber der Keim der Desorganisation in die Dogmatik gesenkt, und der Geist der neuen Zeit begann aus dem Unterbau in den dogmatischen Oberbau vorzudringen. Waren die Wolffianer noch orthodox, so waren daher die Neologen unter Einwirkung der Popularphilosophie bereits mit dem Dogma zerfallen und suchten die Offenbarung auf die Bibel zu beschränken, deren Inhalt der natürlichen Theologie viel konformer schien als das subtile und scholastische Priesterwerk

---

[1] K. Fischer, II 545 ff.

des kirchlichen Dogmas. Es begannen die biblisch-kritischen und dogmengeschichtlichen Untersuchungen, in denen die wahre und einfache Gestalt der supranaturalen Offenbarung ausgemittelt werden sollte zum Zweck einer mehr praktischen, moralisch wirksamen neuen Lehrart der Theologie (Semler, J. D. Michaelis, Sack, Teller, Spalding, Töllner, Jerusalem). Erst am Ende des Jahrhunderts, vor allem unter dem Eindruck von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« 1793, schritten radikalere Theologen zur vollen Identifizierung der moralischen Vernunftreligion und der biblischen Offenbarung fort, auch das noch immer in rein apologetischer Absicht, indem sie nur so die Haltbarkeit des Christentums dartun zu können meinten (Tieftrunk, Henke, Eckermann, Wegscheider). Wie apologetisch gebunden auch diese Theologie noch war, zeigte vor allem die rationalistische Exegese, die lieber den Bibelbuchstaben mit allen Gewaltmitteln rationalisierte als daß sie ihn aufgab (Paulus).

Mit dieser Apologetik war dann aber freilich auch der subjektivistische, verständige, moralistische und utilitarische Geist der Aufklärung von den Fundamenten der natürlichen Theologie bis in den innersten Kern der christlichen Begriffswelt eingedrungen und rief hier notwendig Reaktionen hervor, die zu den übrigen Reaktionen gegen den Geist der Aufklärung wirksam hinzutraten. Uebrigens hatte aber jener Rationalismus keineswegs die Alleinherrschaft. Neben ihm bestand die Orthodoxie in abgeschwächter supranaturalistischer Gestalt fort. Auch sind von ihm und der Neologie die philosophischen Aufklärer zu unterscheiden, auch wenn sie — wie Eberhard vorübergehend, Steinbart zuletzt — äußerlich der Theologie angehörten. Vollends Männer wie Edelmann, Reimarus, Bahrdt, Basedow und ähnliche sind für die Aufklärungstheologie nicht charakteristisch. Sie ist durch und durch apologetischer Kompromiß und zwar ein derartiger, wie er auf dem Boden der Aufklärung allein möglich war. Hier konnte nur die dogmatische Vernunft oder die dogmatische Offenbarung oder eine Vereinigung beider als identischer Größen Recht haben. Das letztere war die Lösung, zu der sich die Theologie schließlich gedrängt sah und die mehr als irgend etwas anderes die Aufklärung befördert hat [1]).

[1]) Gesch. d. prot. Theologie von Gaß, Gust. Frank, Dorner; Tholuck, Verm. Schriften II 1—147: Abriß einer Gesch. der Umwälzung seit 1750; Nitzsch, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875: Geschichtl. Bedeutung der Aufklärungstheologie;

7. Die Ursachen des Niedergangs.

Das Ende der Aufklärungsperiode trat in den verschiedenen Ländern und auf den verschiedenen Lebensgebieten zu sehr verschiedener Zeit ein. Die mächtigste Gegenwirkung war die durch die amerikanische Revolution in England und dann durch die französische in Europa überhaupt bewirkte politische Reaktion. Doch darf dabei die Doppelwirkung der Revolution nicht übersehen werden, die zwar einerseits allerdings bei den Regierungen und den gebildeten Klassen die Reaktion hervorrief, die aber andererseits doch erst die Staatenwelt des Mittelalters und dessen soziales Gefüge in Europa endgültig zerstört und zum politischen und sozialen Neubau allenthalben genötigt hat. Erst durch diese Neubauten aber ging die Leitung der kulturellen Gesamtinteressen aus der Hand des aufgeklärten Absolutismus in die der Bevölkerungen selbst langsam über. Durch die Revolutionskriege und die ungeheuren politischen Ereignisse wurde ferner ein ganz neuer Faktor in das Leben gerufen, das sowohl dem aufgeklärten Kosmopolitismus als dem Absolutismus der Regierungen entgegengesetzte Nationalitätsprinzip mit allen seinen die geschichtliche Erinnerung belebenden und die individuellen Verschiedenheiten betonenden Wirkungen. Zu beiden gesellte sich der mächtige Einfluß der neuen deutschen Kultur, die aus der Aufklärung sich entbindend in Literatur, Philosophie und Wissenschaften eine völlig neue Anschauungswelt schuf und bald im Auslande mit entgegenkommenden Strömungen in Verbindung trat. Phantasie und Gefühl, allseitige humane Bildung, liebevolle Versenkung in alles Wirkliche und Lebendige veränderten die Lebenanschauung, mit der Aufklärung in dem Gegensatz gegen den Supraratinalismus einig, aber völlig entzweit in der positiven Würdigung der Dinge und bald durch Phantasie und historische Liebhaberei zu einer Verherrlichung des Mittelalters geführt, die von den reaktionären Tendenzen erfaßt zu einer wirklichen Restauration zu führen suchte. Das reli-

---

Landerer, Neueste Dogmengeschichte, ed. Zeller, Heilbronn 1881; Biedermann, Zeitstimmen 1864: Aufklärung; Stäudlin, Gesch. d. Rationalismus und Supranaturalismus, Göttingen 1826; derselbe, Gesch. der theol. Wissensch., Gött. 1810/11; Kahnis, Innerer Gang des Prot.[3] 1874. — Für die englische Theologie: Leslie Stephen; Hurst, History of rationalisme, London 1867; für die katholische Theologie: Brück, Rational. Bestrebungen im kath. Deutschland, Mainz 1865.

giöse Leben, das niemals ganz in der Aufklärung aufgegangen war, gewann teils an diesen literarischen Strömungen, teils an den politischen Verhältnissen Anhalt zu lebhafter Gegenwirkung. Die englische, schweizerische, deutsche Erweckungsperiode schuf in den protestantischen Kirchen eine mächtige Gegenströmung, die mit der völligen Verdrängung der Aufklärungstheologie endete. Die durch die Säkularisationen auf eine ganz neue Grundlage gestellte Politik der Kurie bereitete einen neuen Siegeszug des Katholizismus vor. Die Wissenschaft vollends ergab sich einem dem abstrakten Subjektivismus und reformierenden Optimismus der Aufklärung direkt entgegengesetzten Historismus, der seine Aufgabe nur mehr im Begreifen und nicht in der Neuschaffung der Wirklichkeit sah. Zu allerletzt ist schließlich auch noch die wirtschaftliche Reaktion hinzugetreten, die Individualismus und Optimismus der Aufklärung auch auf diesem Gebiete vernichtete.

Trotzdem ist aber die Aufklärung noch bis heute eine bedeutende Macht, weniger in Deutschland, wo Kant, Goethe, Hegel, die historische Schule und die wissenschaftliche Theologie einen völlig neuen Grund gelegt haben, als in Frankreich und der angelsächsischen Welt, wo der Gegensatz von Aufklärung und Supranaturalismus heute noch fast derselbe ist wie vor hundert Jahren, und wo zur Aufklärungswissenschaft als wirklich neues Ferment nur der biologische Evolutionismus ⟨und die, freilich sofort naturalistisch gefärbte, Entdeckung der Gemeinschaft: die Soziologie⟩ hinzugetreten sind. Aber auch bei uns ist wenigstens die antisupranaturalistische Tendenz das die Wissenschaft durchweg beherrschende Erbe der Aufklärung [1]).

---

3. Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts.

(1903.)

1. Wesen und Zusammenhang mit der christlichen Ethik und dem christlichen Naturrecht.

Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts leisten für die Ethik, was die englischen Deisten der gleichen Zeit

[1]) Stern, Gesch. Europas seit 1815 I; v. Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jahrh.; Flathe, Z.-A. der Restauration und Revolution, Allg. Gesch. IV 2.

für die Religionswissenschaft geleistet haben [1]). Wie diese den Bruch mit den der katholischen und protestantischen Dogmatik gemeinsamen religionsphilosophischen Voraussetzungen vollzogen und von einem psychologisch-metaphysisch begründeten Idealbegriff der Religion aus auf Grund einer psychologisch-phänomenologischen Religionsanalyse sowie einer universal-historischen, vergleichenden Religionsbetrachtung die Grundlage der Religionstheorie des 18. Jahrhunderts und damit der modernen Religionsphilosophie überhaupt gelegt haben, so haben jene den Bruch mit den begrifflichen Voraussetzungen der bisherigen dogmatisch begründeten, Staat, Kirche und Privatleben regelnden Moral vollzogen und das Begriffsschema geschaffen, innerhalb dessen die moderne wissenschaftliche Ethik entstand, und von dem aus auch die bisherige christliche Ethik eine neue wissenschaftliche Stellung suchen mußte. Beide sind gemeinsam das Ergebnis des großen von der englischen Revolution gegebenen Anstoßes, der für das 18. Jahrhundert dasselbe bedeutet, was die Reformation und Renaissance für das 16. und 17. und was die französische Revolution für das 19. bedeutet. Beide zeigen den gemeinsamen Doppelcharakter des Ausgangspunktes von den kirchlich-scholastischen Begriffen und der Aufnahme der bis dahin zurückgedrängten

---

[1]) Literatur: Selby-Bigge, British Moralists, Oxford 1897 (Texte u. Auszüge); C. F. Stäudlin, Gesch. d. christl. Moral, Göttingen 1808; E. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, Leipzig 1888/93; W. Gaß, Gesch. d. christl. Ethik, Berlin 1881/87; Feuerlein, Sittenlehre d. Christentums, Tübingen 1855; Jodl, Gesch. d. Ethik in der neueren Philosophie I, Stuttgart 1882; Tulloch, Rational philosophy and christian philosophy in England during the 17 th. cent.², Edinburgh 1874; Leslie Stephen, History of English thought in the 18 th. cent.², London 1881; Buckle, Gesch. d. Zivilisation in England, deutsch von Ruge I, Leipzig 1864; Abbey u. Overton, The English church in 18 th. cent.², London 1896; J. H. Fichte, Philosophische Lehren von Recht, Staat u. Sitte seit Mitte des 18. Jahrhs. (System der Ethik I), Leipzig 1850; Ch. Garve, Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, Breslau 1798; Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, Paris 1875; V. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au 18 ième siècle, Paris 1840—41; P. Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale³, Paris 1887; W. Bender, Metaphysik und Asketik, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 1893; Troeltsch, Grundprobleme d. Ethik, Z. f. Th. u. K. 1902 (und: Ges. Schr. II, 522 ff.); M. Guyau, La morale anglaise contemporaine, Paris 1900 (betrifft das 19. Jahrh., aber gibt systematische Kritik der gesamten englischen Moral); H. Sidgwick, Art. »Ethics« der Encycl. Britannica⁹, Bd. VIII.

Renaissance-Elemente; beide aber vereinigen diese Antriebe nicht etwa eklektisch, sondern mit der vorwärtsdringenden Kraft originaler Theorien. Sie sind getragen von der sich mächtig hebenden kulturellen und politischen Stellung Englands und insofern nur Bestandteile der dort sich bildenden umfassenden geistigen Arbeit, welche alle Probleme der Wissenschaft in dem neuen Geiste der Beobachtung und Erfahrung bearbeitete und dabei jene Spezialisierung der Einzelwissenschaft begründete, die für Natur- und Geisteswissenschaft gleich bedeutsam wurde. So sind hier Religionswissenschaft und Ethik Einzelwissenschaften von besonderen Methoden und Problemen geworden in relativer Selbständigkeit gegeneinander, ebenso wie die in Erkenntnistheorie und Psychologie sich auflösende Metaphysik, die Aesthetik, Politik, Volkswirtschaftslehre zu Einzelwissenschaften mit neuen Grundlagen geworden sind. Darin äußert sich der beobachtende und analysierende Geist der Engländer. Dem Kontinent blieb es überlassen, von diesem neuen Boden aus wieder abschließende allgemeine Begriffe zu suchen. Aber die Basis dieser neuen Begriffsbildung ist überall und besonders in der Ethik von den Engländern geschaffen worden, und sie haben daher der kontinentalen Arbeit den Stoff und die wichtigsten Antriebe zu seiner Bearbeitung zugeführt.

Das Wesen der Arbeit der englischen Moralisten besteht darin: 1. daß sie den von der christlichen Ethik endgültig praktisch herausgearbeiteten Begriff der Autonomie des Sittlichen ⟨durch verständliche Erklärung und Ableitung der Sittenlehre aus natürlichen und innerlichen Nötigungen⟩ wissenschaftlich zu fassen und auf alle ethische Urteile zu übertragen suchten, ⟨wobei naturgemäß der antike Gegensatz der eudämonistisch und der idealistisch motivierenden Ethik wieder auftauchte —⟩; sowie daß sie neben die Zwecke der christlichen Ethik teils feindselig und auflösend, teils ergänzend, teils vermittelnd die in ihrer Selbständigkeit sich praktisch offenbarenden weltlichen Zwecke setzten; 2. daß sie an Stelle der bisherigen Ableitung des Sittlichen aus dogmatischen Autoritätslehren und aus der supranatural-dualistischen Erlösungs- und Gnadenlehre die Methode einer immanent-psychologischen Analyse ihren Untersuchungen zugrunde legten. Daraus ergibt sich die Aufgabe, zu zeigen 1. die Herausarbeitung der Autonomie und der Ergänzungsbedürftigkeit des christlich-religiösen Zweckes aus der christlich-dogmatisch-

ethischen Entwickelung; 2. die Einführung der psychologisch-analysierenden Methode; 3. die Theorien der englischen Ethiker; 4. Bedeutung und historische Wirkung dieser Theorien.

Maßgebend für die neue Grundlegung der Ethik bleibt zunächst immer noch die von den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung an sich bildende Formation der ethischen Ideen im Katholizismus. Aus den hier zusammengefaßten Kräften und ihren Entwickelungen ist alles weitere entstanden. Das Charakteristische dieses Systems ist, daß es die ursprünglich wesentlich transzendente, rein religiös auf das Weltende und vollkommen gottinnige Leben gerichtete christliche Ethik seit dem Zurücktreten der Eschatologie und seit dem Eintritt positiver Auseinandersetzungen mit der Kulturwelt in Verbindung mit der antiken Kultur und vor allem mit ihren philosophisch-ethischen Theorien setzen lernte. Dabei verschmolzen sich die religiösen Elemente des Christentums mit den religiösen der mystischen Spekulation und die allmählich hervortretenden kulturellen Elemente des Christentums mit der antiken Kulturethik. Die Sicherstellung der christlichen Elemente in diesem großen Amalgamierungsprozeß erfolgte im Zusammenhang mit der ganzen supranatural-kirchlichen Objektivierung des Christentums durch die Idee des übernatürlichen Kirchen- und Gnadeninstituts, das, auf besonderer einzigartiger göttlicher Tat beruhend, dem Handeln sowohl ein übernatürliches Ziel steckte als ihm übernatürliche, der erbsündigen Schwäche entgegengesetzte Kräfte verlieh. In Bibel und Kirche auf übernatürliche Weise geoffenbart, war das Ziel auch inhaltlich übernatürlich, insofern die Gnadenethik dem kreatürlich-menschlichen Wesen in der Anteilnahme an der göttlichen Wesenssubstanz ein das Wesen der Kreatürlichkeit durch besonderen göttlichen Gnadenentschluß überschreitendes Ziel gewährt. Hierfür wurden die mystischen neuplatonischen Theorien zur begrifflichen Begründung herangezogen, insofern die Teilnahme am göttlichen *esse* als ein Ausnahmefall von der allgemein kreatürlichen Ordnung konstruiert und dieses mystische *summum bonum* nur durch besondere übernatürliche und sakramentale Gnadenwunder, d. h. durch eine nicht dem kreatürlichen und obendrein sündigen Willen, sondern nur dem psychologischen Wunder der Gnade entspringende Kraft, realisierbar gedacht wurde. Darin hat der Wechsel der katholischen Ethik zwischen prinzipieller Weltflucht der Seelen und prinzipieller Weltherr-

schaft des Kircheninstituts seinen Grund. Auf der anderen Seite aber wurde die Geltung einer normalen natürlichen Sphäre neben der Gnadenethik und deshalb eine auf der Idee kreatürlicher Zwecke und kreatürlicher Kräfte beruhende, an sich ebenfalls auf Gott, aber eben nur auf gewöhnlich kreatürliche Weise, zurückzuführende natürliche Ethik anerkannt, die es als Unterbau und Vorstufe, sowie als Objekt der Gnadenethik zu würdigen und nach kirchlichen Gesichtspunkten zu leiten galt, um damit eine gewisse Uebereinstimmung dieser beiden entgegengesetzten Ethiken herbeizuführen. Darin hat der Ausbau des Katholizismus zu einem grandiosen, irdische und himmlische Ziele, natürliche und übernatürliche Kräfte, Staat und Kirche umfassenden Kultursystem sowie die unaufhebliche Spannung zwischen mönchisch-klerikaler und laienhaft-bürgerlicher Moral ihren Grund.

Diese natürliche Ethik wurde begrifflich konstruiert durch die Heranziehung der bereits von der Antike breit ausgearbeiteten Kategorie der lex naturae, die aus der natürlichen Welt- und Seelenbeschaffenheit und der dieser Beschaffenheit zugrunde liegenden kosmischen Vernunft die innerweltlichen sittlichen Aufgaben und Kräfte ableitet, wobei das Mittelalter in diese lex naturae neben den ursprünglichen individualistischen, völkerrechtlich-kosmopolitischen und privatrechtlichen Bestandteilen [1]) vor allem den aristotelischen Staatsbegriff hinein arbeitete [2]). Der vage, an die Idee des Imperiums angelehnte, Städte und ständische Gliederung in sich befassende Begriff des Staates wurde im Zusammenhang mit dem die Prinzipien von Recht, Moral und Wirtschaft enthaltenden Begriff der lex naturae der eigentliche Träger der vom Katholizismus neben dem übernatürlichen Zweck anerkannten weltlich-sittlichen Zwecke. Die ästhetische Ethik der Antike verschwand vollständig; die mit der aristotelischen Lehre vom Vorzug der vita contemplativa sowie mit der neuplatonischen Mystik immer verbundene intellektualistische, im Denken und Erkennen selbständige Zwecke und Werte anerkennende Ethik war durch die Verbindung mit der theologischen Erkenntnis ihrem Wesen entfremdet und fiel mit den höheren Stufen des Glaubens zusammen. Die natürlich-philosophische Ethik des Staates, in der die antiken Traditionen sich sammeln, und die

---

[1]) Dilthey, Auffass. und Analyse, Schr. II, 9—16.

[2]) Gierke, Althusius S. 270—274, 43.

übernatürliche, geoffenbarte, auf Gnadenversittlichung beruhende Ethik der Kirche bilden daher die beiden Quellen und Bereiche der Ethik. Dabei wurde durch die Lehre von der Identität des Dekalogs mit der lex naturae die relative Einheit gewahrt und durch die absolute Ueberordnung der kirchlichen Ethik der Spielraum der natürlichen Ethik und des Staates überall auf die Gebiete eingeschränkt, die die Kirche frei zu lassen für dem Heil nicht gefährlich hielt, während die eigentlich wertvollen Leistungen der kirchlichen Moral angehörten und die Laienleistungen zwar für nötig, aber minderwertig angesehen wurden. Der Doppelheit der Quellen entspricht die fortwährende Spannung der übernatürlichen Ethik gegen die natürliche, die überall möglichst durchgreifende Einschränkung des natürlich-sittlichen und staatlichen Lebens durch das kirchliche und die Unterscheidung des verschiedenen Wertes der Laiensittlichkeit und der Sittlichkeit der Religiösen. Der ganze Kompromiß selbst aber ist nur möglich als ein Werk des objektiven göttlichen Kircheninstituts, das vermöge seiner Göttlichkeit die regulierende Macht ist und die Vorherrschaft des religiösen Zweckes über den weltlichen sichert. Daher stammt dann aber auch die Gesetzlichkeit dieser Ethik mit allen Folgen der Gesetzlichkeit, der Gewissenskontrolle, der Kasuistik, der Motivierung aus Lohn und Strafe, wogegen die ursprüngliche christliche Innerlichkeit und Freiheit des Sittlichen niemals zu reagieren aufhört. In der Spannung aller dieser Elemente liegt eine vorwärtstreibende Macht, die sowohl die autonome Innerlichkeit als die Geltung der weltlichen Zwecke immer stärker akzentuiert und den Rahmen sprengt, mit dem die katholisch-kirchliche Kultur ihre Komponenten zusammengehalten hatte [1]).

Ist diese Ethik wesentlich autoritativ und statutarisch, zugleich auch wesentlich transzendent und asketisch und zieht sie die Weltzwecke nur sekundär in Betracht, sie zugleich zugunsten des kirchlich-religiösen Handelns möglichst zurückdrängend und von diesen Idealen aus bestimmt modifizierend, so bringt

---

[1]) Cathrein, Moralphilosophie³ I Freiburg 1899; v. Eicken, Gesch. und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887; Troeltsch, Wissenschaftliche Lage, Freiburg 1900 S. 12—27; Troeltsch, Anzeige von Seebergs Dogmengeschichte, GgA 1901, in diesem Bande unter »Besprechungen fremder Werke« wieder abgedr.; Maurenbrecher, Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898.

die protestantische Ethik eine außerordentlich wichtige Fortbildung der in der christlich-sittlichen Idee liegenden Autonomie und eine nicht minder wichtige Ermäßigung des Dualismus, die der erste Schritt zur Befreiung eigenartiger innerweltlicher sittlicher Werte neben dem religiösen und kirchlichen Zwecke ist. Wie aber die Autonomie des von Gott erneuerten Willens und Gewissens doch in unklarer Beziehung auf geoffenbarte Gesetze bleibt, so ist der Dualismus der sittlichen Zwecke dieses autonomen Handelns nur ermäßigt, nicht überwunden. Nicht bloß bleibt es beim schroffen, überdies radikal verschärften Dualismus zwischen den erbsündigen, völlig geschwächten natürlichen Kräften und der rein supranaturalen Gnadenversittlichung, welche nur nicht mehr in sakramentaler Eingießung dinglicher Gnade, sondern in Erleuchtung von Gedanke und Wille durch das Wort sich vollzieht. Vielmehr auch in der grundlegenden Neuerung dieser Ethik überhaupt, in der Säkularisierung von Staat, Gesellschaft und Arbeit, die sich im vollen Umfang ihrer natürlichen Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit mit dem religiösen Zwecke vertragen, bleibt in Wahrheit die schroffe Entgegensetzung der bloß natürlichen, keinen eignen sittlichen Wert besitzenden Zwecke und des allein berechtigten religiösen Zweckes. Der Protestantismus hebt allerdings den für den katholischen Dualismus grundlegenden, mit neuplatonischen Mitteln konstruierten Gegensatz zwischen Natur und Uebernatur, Kreatürlichkeit und *Gratia creaturae conditionem excedens*, natürlichem Urstand und *donum superadditum* grundsätzlich auf und behauptet für die normale Welt- und Lebensanschauung die völlige, natürliche und wesenhafte Deckung der religiösen Vollkommenheit und der natürlich-kreatürlichen Wesensausstattung. Die Vollkommenheit des Urstandes gehörte zum Wesen des Menschen, und die erlösende Gnade stellt das normale Wesen des Menschen wieder her. Der Dualismus ist nicht der von endlicher und unendlicher Substanz, der nur durch das Wunder einer besonderen Gnadeneinflößung außerordentlich aufgehoben werden könnte und der nicht von der Sünde erst geschaffen, sondern nur verstärkt würde, sondern er ist ausschließlich die Wirkung der Sünde, die freilich das natürliche Wesen des Menschen so total zerstört hat, daß auch die Erlösung erst im Jenseits es wieder ganz herstellen kann. Immerhin aber ist die Folge davon ⟨die Säkularisation von Staat und Gesellschaft oder die Idee,⟩ daß alle aus den

natürlichen Eigenschaften und Erfordernissen des menschlichen Lebens folgenden weltlichen Lebensformationen und Aufgaben und damit vor allem der mit Obrigkeit, Polizei, Ständegliederung, Arbeitsgliederung und Arbeitskontrolle das Leben formende Staat von Grund aus gut und berechtigt sind und keinerlei Zurückdrängung oder Leitung durch priesterlich-kirchliche Vorschriften, keine Ueberordnung besonderer Sphären religiös guter Werke verlangen. Der Staat ist Träger und Inbegriff aller Kulturethik und, wenn auch durch die Sünde fast hoffnungslos verdorben, an sich doch im vollen Umfange der in seinem Wesen liegenden Forderungen und Einrichtungen berechtigt. Das Handeln in diesen Lebensformen bedarf zur Christlichkeit nur der Beseelung und Motivierung mit der richtigen christlichen Gesinnung, die aus Buße und Glaube gewonnen wird und als freie innere Kraft des Handelns aus Liebe zu Gott in den Formen des gegebenen natürlichen Lebens und Berufes sich auswirken kann, ohne dem Werkdienst besonderer religiöser Handlungen und mönchisch-priesterlicher Leistungen irgendeinen Vorzug zugestehen zu müssen; diese sind im Gegenteil ein Ausweichen vor der wahren sittlichen Aufgabe.

In diesen Grundgedanken sind lutherische und reformierte Ethik völlig einig: der in der ständisch-beruflichen Gliederung des Staates stehende Christ soll diese Aufgaben nicht durch besondere geistliche Werke überbieten und durch kirchlich-priesterliche Vorschriften meistern wollen, sondern in ihnen und ihrer Arbeit stehend soll er die rechte geistliche Gesinnung der durch den Glauben in uns gepflanzten Kraft der Gotteinigkeit betätigen <, wennschon in dieser immerhin sehr bedingten Anerkennung Staat und Gesellschaft in ihrem durch die Erbsünde verdorbenen Zustande für den Christen doch als sehr bedenklich und darum nicht ohne weiteres brauchbar erscheinen und keine selbständigen sittlichen Werte, sondern allein die Formen bezeichnen, innerhalb deren die innerliche, transzendente Ethik ausgeübt werden kann>. Nur hat Calvin den Gedanken einer wirklichen Gestaltung dieser Naturgrundlagen des christlichen Lebens nach den christlichen Regeln, den Luthers Pessimismus nach ersten Anläufen fallen ließ, in der festen und letztlich optimistischen Leitung durch seinen Prädestinationsgedanken energisch aufgenommen. Indem die von Melanchthon ausgebildete und für beide Konfessionen wirksame ethische Theorie diese Ge-

danken zu formulieren strebte, ging sie über diese rein religiösen Ansätze hinaus und griff sie auf die humanistisch aufgefrischte, alte kirchliche Lehre von der lex naturae und ihrer Identität mit dem Dekalog zurück. Sie bezog die erste Tafel des Dekalogs auf die Forderungen geistlicher Gesinnung, die zweite auf die Herstellung der natürlichen staatlich-kulturellen Lebensformen und lehrte so in lex naturae und Dekalog bereits die Nebeneinanderstellung religiöser, aus der Gnadengewißheit geborener Gesinnung und weltlicher, aus der gegebenen Natur des Menschen erwachsender Aufgaben und Institutionen. Das Christentum ist demgemäß die volle Wiederaufrichtung der urständlichen lex naturae, die im Dekalog und in der lex Christi offiziell zusammengefaßt wird und hier ihren Schwerpunkt in den geistlichen Forderungen der ersten Tafel hat, welche eben deshalb nur kraft der Erlösungsgnade erfüllbar werden. Das Heidentum aber hat in der erbsündigen Nacht zwar die Hauptforderungen, die der ersten Tafel, vergessen, aber doch wenigstens die der zweiten aus der Urstandsvollkommenheit behalten und auf Grund dieser forterbenden Erinnerungen und Ideen seine philosophische Staatslehre, Rechtslehre und Ethik aufgerichtet, welche ebendeshalb von den Christen akzeptiert werden können und nur mit der zur Erfüllung der Hauptgebote nötigen Gnadengesinnung beseelt zu werden brauchen. So verzichtet die protestantische Ethik auf jede Ueberbietung und Ergänzung von Dekalog und lex naturae durch besondere, aus überkreatürlichen Zielen folgende religiös-kirchliche Sittengesetze und consilia evangelica. Sie arbeitet in den Rahmen der antiken Ethik und Staatsphilosophie den zünftigen und ständischen, aber gerade auch mit Hilfe der Reformationen sich landesfürstlich und beamtenhaft organisierenden Territorialstaat als Prinzip der Kulturethik hinein, das Gesetz als Gesetz nur für den Unwiedergeborenen behandelnd, während für den Christen das Handeln in dieser geistlich beseelten Berufs- und Staatssittlichkeit ein freies Tun aus eigener innerer Notwendigkeit des Guten ist.

Auf dieser Grundlage sind die späteren komplizierteren ethischen, politischen, juristischen, polizeilichen und kulturellen Theorien der protestantischen Kultur, die nicht bloß über Luthers, sondern auch über Calvins Zurückhaltung gegenüber den natürlichen Verhältnissen hinausgingen, ausgearbeitet worden, auch sie ein Ganzes der Kultur und Gesittung, das sich in dem

geschlossenen Charakter der Konfessionsstaaten darstellt. Aber es liegt auf der Hand, daß in dieser Ethik die außerreligiösen Zwecke immer noch wie im Katholizismus auf Staat, Recht und Wirtschaft eingeschränkt sind, und daß diese sämtlich überhaupt noch keine sittlichen Selbstzwecke, sondern nur natürliche Lebensformen sind, die der Christ bei seinem Suchen nach dem ewigen und geistlichen Ziel duldet und erträgt als den tatsächlich gegebenen Spielraum seines Handelns, und die er eben deshalb nicht verläßt zugunsten eines künstlich gemachten, angeblich höheren Spielraums christlicher Betätigung. Der Christ als Pilger und Himmelsucher duldet diese am irdischen Wesen notwendig hängenden Formen als Fügungen seines Gottes, der ihm damit die Naturbedingungen seines Erdenwallens gegeben hat und der ihm bei der sündigen Verdorbenheit dieser Institutionen mit ihnen auch manches schwere Kreuz auflegt. Erst wenn der Staat unbiblische Forderungen stellt, beginnt das Widerstandsrecht, über welches dann freilich Luthertum und Calvinismus immer verschiedenere Ansichten ausbilden, bei dem aber beide in der Hauptsache einig bleiben, daß nämlich Staat und Kultur kein sittlicher Zweck um seiner selbst willen sind, sondern nur eine durch natürliche Ordnung herbeigeführte Form des Lebens, welche durch die zweite Tafel des Dekalogs als göttliche Ordnung geheiligt und zum gehorsamen Ertragen und Dulden uns auferlegt ist [1]).

Sind hiermit die vom Katholizismus zurückgedrängten Forderungen der christlichen Idee auf Innerlichkeit und Autonomie des Sittlichen zu hoher Entwickelung gekommen, und ist ebenso die vom Katholizismus kirchlich beschränkte Idee der lex naturae zu einer volleren, ihrem weltlich-antiken Sinne entsprechenderen Geltung gelangt, so ist doch weder die Autonomie

---

[1]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I; ders., Gesch. d. Piet. I; Luthhardt, Gesch. der christl. Ethik II; Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891; Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902; Thieme, Sittliche Triebkraft des Glaubens, Leipzig 1895; Brandenburg, Luthers Anschauung vom Staat und der Gesellschaft, Halle 1901; M. Schulze, Meditatio futurae vitae im System Calvins, Leipzig 1901; Lobstein, Ethik Calvins, Straßburg 1877; Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten, Jablonowskische Preisschrift, Leipzig 1861; Lobstein, Zum Evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung, Theolog. Abhh. für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, S. 159—181.

vollendet und noch weniger die Selbständigkeit weltlicher Sittlichkeit wirklich anerkannt. Die reformatorische Ethik bedeutet wohl eine Befreiung des Staates von universalkirchlicher Vorherrschaft, die volle Legitimierung des Einzelstaates und die Wertung der Tätigkeit im Staat als einer religiös gebilligten und anerkannten, die dem wahrhaft geistlichen Handeln nicht hinderlich ist. Aber sie enthält mit alledem weder eine rechtfertigende Ableitung des Staates und der Kultur aus der christlichen Idee noch die Einsetzung des Staates in das Recht eines selbständigen, an sich notwendigen sittlichen Zweckes, sondern sie duldet ihn nur als schlechtweg anzuerkennende natürliche Ordnung. Sie faßt ihn mit dem allein geltenden sittlichen Zweck, dem religiösen, zur Ganzheit einer Kultur und eines Staatslebens zusammen, in dem die Obrigkeit die Herrschaft der biblischen Wahrheiten und Sittengebote durchsetzt und somit der Staat einerseits die restlos anzuerkennende und zu duldende Form des Lebens, andererseits die von Gott berufene Schutzmacht und Exekutive der religiösen Gebote ist. Da nun aber der Staat für die protestantische Ethik mit seinen Rechtsbestimmungen und seiner Betreibung der wirtschaftlichen Wohlfahrt der Träger der sie allein interessierenden weltlichen Kultur ist, so vollzieht sich die Säkularisation der sittlichen Kulturzwecke in erster Linie in der Emanzipation des Staates von der auch in der reformatorischen Ethik behaupteten bloßen Ein- und Unterordnung unter den allein geltenden religiösen Zweck.

Der begriffliche Träger dieser Säkularisierung und Emanzipation des Staates ist nun aber die Fortentwickelung des von den Reformatoren wie von den Katholiken ihrem ethischen System zugrunde gelegten Begriffes der lex naturae, soferne dieser außer religiösen, individualistischen, völkerrechtlichen und privatrechtlichen Bestimmungen auch die eigentliche Staatslehre und die Prinzipien der Jurisprudenz enthält. Dieser Begriff ist einer doppelten, ganz verschiedenen Wirksamkeit fähig, wie er eine solche bereits im Altertum ausgeübt hatte und sie im 17. Jahrhundert nach mancherlei scholastischen und humanistischen Vorbereitungen mit höchster Energie von neuem ausübte [1]). Der Begriff konnte konservativ gewertet werden,

[1]) Hirzel, Ἄγραφος νόμος ASG, Phil.-hist. Klasse, Leipzig 1900 S. 28.

sofern er den Hervorgang der herrschenden und darum als berechtigt angesehenen politischen Ordnungen und der darin zusammengefaßten rechtlichen und ethischen Bestimmungen aus der natürlichen göttlichen Schöpfungsordnung hinnahm und sie als Voraussetzung für alles Leben hinstellte, und so haben die reformatorische Ethik und die auf ihr aufgebaute Staatslehre und philosophische Ethik ihn gewertet. Er konnte aber auch kritisch und als Prinzip einer neuen vernunftgemäßen Gestaltung der Dinge behandelt werden, wofür dann freilich die Voraussetzung ist, daß Staat und Recht selbständige sittliche Ideen und ihren Zweck in ihrer Sphäre völlig frei auswirkende rationale Kräfte sind. Das letztere hat Grotius getan, indem er die alte Kategorie der lex naturae von ihrer Gleichung mit dem Dekalog und damit von ihrer theologischen Sanktion und theologischen Orientierung befreite. Sie gilt lediglich kraft der Vernunft, auch wenn es keinen Gott gäbe, und geht auf Gott nur insofern zurück, als dieser die Quelle der in menschlicher Arbeit und Ueberlegung sich auswirkenden Vernunftideen ist, womit die Anerkennung der theologischen und religiösen Zwecke in ihrer Sphäre wohl vereinbar, aber die bisherige Deckung und Verwachsung beider ausgeschlossen und die freie Entwickelung der ethischen Idee des Staates und des Rechtes eröffnet ist. Grotius' Motiv ist dabei auch ausdrücklich das Bestreben, für die sittlichen Güter des Staats eine feste, den Religions- und Konfessionskämpfen und theologischen Subtilitäten entrückte Grundlage zu gewinnen, und deshalb hat er auch bei keiner der streng supranaturalen Konfessionen, sondern bei den die Sphäre des Natürlichen erweiternden Arminianern seinen Platz gefunden. Die ethische Idee des Völkerrechtes soll dem Konfessionalismus und seinen Kriegen entgegentreten. So wird die lex naturae in dieser neuen Fassung die wissenschaftliche Form und ethische Theorie, in die der reife Erwerb der Jahrhunderte langen Emanzipation des Staates von der kirchlichen Kultur sowie der Ertrag der bisherigen weltlichen Jurisprudenz zu freier Bewegung eingeht, teils mit der Absicht rationeller Konstruktion der Staatseinheit und Staatssouveränität sowie einer dabei zu behauptenden ethisch-rechtlichen Selbständigkeit der Individuen, teils mit der Absicht einer rationellen Ableitung der Staats- und Kulturzwecke, die bald mehr utilitarisch in der Forderung der Wohlfahrt, bald mehr ideell in der Durchführung der Geltung der Rechtsidee als des höchsten weltlichen sittlichen Gutes be-

stehen. Es ist immer noch der Staat, dem die Kirche die innerlichen ethischen Aufgaben abnimmt und der zu den Kulturzwecken im weiteren Sinne noch kein Verhältnis gewonnen hat, der daher Selbständigkeit, Einheit, Rechtsgeltung und Wohlfahrt allein als seine Ziele und damit als die Ziele der außerkirchlichen Sittlichkeit ansieht. Aber der so verstandene Staat wird zum selbständigen ethischen Prinzip, das in immer freierer Abstreifung der alten stoischen und aristotelischen Elemente [1]) die lex naturae zur sittlichen Idee des modernen, nuancenreichen, aber gemeinsame ethische Voraussetzungen enthaltenden Naturrechtes entwickelt und mit dem Naturrecht einen der grundlegenden und unveräußerlichen ethischen Selbstzwecke der modernen Kultur hervorbringt [2]).

Die Anerkennung selbständiger innerweltlicher sittlicher Werte und die psychologisch-historische Ableitung der herrschenden sittlichen Ideen hat an dem Naturrecht den wichtigsten Träger und Anreger, und die einseitige Richtung des Naturrechtes und der hiermit zusammenhängenden Ethik auf Probleme der Souveränität, der Individualrechte und der Wohlfahrt hat wiederum ihren Grund in der Ablösung des Naturrechtes von der den Staat und die weltliche Kultur auf diese Fragen einschränkenden konfessionellen Ethik und Kultur. Die tatsächliche und vom Protestantismus innerhalb gewisser Grenzen legitimierte Emanzipation des Staates führt schließlich zu einer völligen Befreiung des Staates und der Rechtsideen zu einem selbständigen ethischen Prinzip. Der Gedanke der Souveränität des Staates, der freilich immer noch in unklarer Vermischung mit dem Nachweis der Souveränität bestimmter Staatsorgane bleibt, enthält die Erkenntnis des Staates als eines letzten Selbstzweckes, und das Naturrecht, das bei aller Verquickung mit diesen Konstruktionen der Organ-Souveränität doch immer einen natürlichen Anteil des Individuums an dieser Souveränität lehren muß, gibt jedem Individuum Recht und Pflicht der Beteiligung an diesem letzten Zweck weltlichen Lebens. Freilich bleibt zunächst noch viel unklare Verbindung mit der theologischen Ethik. Aber die utopische Verbindung der christlichen Freiheit mit dem Naturrecht, die in der großen englischen Revolution versucht wurde, hat dann zu einer definitiven Trennung geführt, das Naturrecht,

---

[1]) Gierke 300, 107. [2]) Gierke 318.

die politische Freiheit und den Staatszweck von jeder Beziehung zur Theologie gelöst und im englischen Staate wie in der englischen Ethik jenes Vorbild rein politischer Freiheit und rein rationaler Staatsorganisation geschaffen, das dann dem Kontinent praktische Ideale und politische Theorien gab [1]).

Die reformatorische Modifikation der katholischen Ethik und die politisch-rechtliche Theorie sind die wichtigsten Ausgangspunkte der modernen Ethik, und diese hat daher ihren entscheidenden Ausgangspunkt in dem Lande genommen, das beide in ihrer engsten Verbindung zu fassen sucht und damit zur Trennung beider gelangte. Weit geringer oder wenigstens vermittelter ist der Einfluß der Renaissance. Zwar hat gerade sie die Selbständigkeit der innerweltlichen Sittlichkeit in scharfem Gegensatze gegen die bisherige christliche Sittlichkeit mit ihrer Transzendenz proklamiert und den Individualismus auf die schärfste Form gebracht. Allein sie war, wenigstens soweit die zum heidnischen Geiste zurücklenkende Hoch-Renaissance in Betracht kommt, bei der Masse der gärenden Motive und Eindrücke zu stürmisch und uneinheitlich und zugleich in ihren positiven sittlichen Ideen zu schwach und unschöpferisch, um die innere Richtung des Lebens und damit die ethische Theorie zu beherrschen. Ihr Individualismus, der zur Skepsis und zum Anarchismus neigte und zudem völlig aristokratisch und exklusiv gemeint ist, hat überhaupt nach allgemeingültigen und das Ganze ordnenden Theorien nicht gestrebt und darum hinter der christlichen Autonomie mit ihren im Glauben ergriffenen ewigen und allgemeingültigen Zielen und ihrem Drang zur Ordnung des Gesamtlebens an welthistorischer Wirkung weit zurückgestanden. Ihre politische Theorie, die bei Macchiavelli zu einsamer Größe und Härte erwächst und die bei Bodin den theologisch-naturrechtlichen Rahmen einhält, hat nur bei Hobbes einen starken Einfluß geübt und hier vor allem gerade einen Gegensatz gegen Hobbes hervorgerufen, der die von theologisch-naturrechtlicher Basis ausgehende und humane ethische Ziele verfolgende Staatsidee zur stärksten Entfaltung brachte. Die an Stoa und Epikureismus genährte Kunst der ethischen Analyse und Beobachtung hat wohl die Idee psychologischer

[1]) Mohl, Gesch. u. Lit. der Staatswissenschaften; Janet, II; Kaltenborn, Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848; Gierke, Althusius, Breslau 1880; Jellinek, Recht des modernen Staates, I Berlin 1900, S. 288—301, 399—424.

Gesetze und einer psychologischen Behandlung der Ethik vorbereitet, aber zu einer solchen selbst nur aphoristisch geführt. Sie ist teils durch humanistische Vermittelung von der konfessionellen Ethik akzeptiert worden, teils überhaupt erst bei den englischen Moralisten zu ernstlicher Verwendung gekommen, die den Antrieb zu inhaltlichen Neugestaltungen empfanden. An inhaltlichen sittlichen Ideen aber besaß die Renaissance nur schwache Tendenzen, die zudem in dem Zeitalter der kommenden großen religiösen und politischen Kämpfe ganz zurücktraten: einerseits die ästhetische Sittlichkeit, die an eine mächtige Erhebung der Kunst und eine eingehende Aesthetisierung der Lebensformen angelehnt ist und in platonisierenden Theorien ihren metaphysischen Halt findet, soweit sie sich nicht epikureischer Skepsis ergibt; andererseits die intellektualistische Ethik, die im Denken und der Erkenntnis das Ziel und höchste Gut des Lebens sieht und deshalb trotz der verschiedenartigsten und gärendsten wissenschaftlichen Bestrebungen in die neuplatonisch-mystische Verherrlichung des über die Welt herrschenden Allgemeinen ausmündet. In beiden Richtungen sind freilich prinzipiell neue und positive ethische Kräfte enthalten, allein sie sind noch zu eng verbunden mit der Zügellosigkeit der Renaissance und treten noch zu weit zurück hinter den Hauptinteressen der Epoche, als daß sie in die Bildung der ethischen Ideen hätten maßgebend eingreifen können. Das wird erst viel später nach Erledigung der Hauptfragen und Schaffung relativer politischer und religiöser Freiheit möglich. So geht daher auch die neue Ethik weder von dem Mutterland der Renaissance, von Italien, aus, das der Gegenreformation und der spanischen Fremdherrschaft keinen Widerstand entgegenzusetzen vermochte, noch von Frankreich, das mit seiner hugenottischen Theologie und Staatslehre einen größeren Einfluß übte als mit seiner Renaissance, die ja auch hier in die Gegenreformation überging. In England aber ist nicht die Renaissance des 16. Jahrhunderts der Anstoß gewesen, sondern das große durch die Revolution des 17. Jahrhunderts gestellte religiös-ethisch-politische Problem [1]).

[1]) J. Burckhardt, Kultur d. R. in Italien; Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Archiv für Gesch. d. Philos. 1891/92), Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh. (Arch. 1892/3), Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus im 17. Jahrh. (Arch. 1894): zusammen abgedruckt

Für die Bildung dieses entscheidenden Ausgangspunktes kommt nun aber die protestantische Moral in ihrer besonderen reformierten Gestalt in Betracht, wie für das Leben und die Durchsetzung des Protestantismus überhaupt die Kämpfe der reformierten Völker entscheidend sind. Diese Besonderheit liegt darin, daß die reformierte Ethik bei gleicher begrifflicher Grundlage wie die lutherische doch infolge der besonderen geschichtlichen Verhältnisse Genfs, Frankreichs, Hollands und Englands und unter der immer stärker hervortretenden Herrschaft des calvinischen Prädestinationsgedankens die Idee einer christlichen Kultur immer strenger, einheitlicher und willensstärker herausarbeitete. Unter Kultur versteht freilich auch sie nur die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen des Daseins; die Wissenschaft fällt ihr mit der Theologie und deren Vorstufen oder mit den rationellen Theorien des *status civilis* zusammen, und die Kunst spielt bei ihr als Träger ethischer Lebenswertung und Weltanschauung überhaupt keine Rolle; der einzige, bei dem das der Fall ist, Rembrandt, hielt sich zu den Kollegianten und den Mystikern [1]). Aber in diesen Grenzen versucht sie eine wirkliche Kulturethik, strebt sie nach dem christlichen, den gottgeordneten status civilis mit den religiösen Zwecken vereinigenden Staat. Sie hat mit der lutherischen Ethik die Begründung auf Sündenvergebung und die Folgerung des sittlichen Handelns aus dem mit Gott versöhnten Gemüt innerhalb des Spielraums des ordnungsmäßigen Berufes gemein, und ebenso teilt sie mit ihr die Absteckung dieses Spielraumes durch die Heranziehung der mit beiden Tafeln des Offenbarungsgesetzes identischen lex naturae, die ihre natürlichen Folgerungen sämtlich entwickeln kann und soll und eben damit dem Evangelium dient. Ebendeshalb teilen sie auch die Formeln, die das Verhältnis der Kirche als der Trägerin des Evangeliums zu dem Staat als dem in Dekalog und lex naturae berufenen Träger und Wächter des natürlichen Kulturlebens regeln: sie verlangen von ihm die unbedingte Durchsetzung der reinen Lehre und eine wenigstens äußerlich den christlichen Idealen entsprechende Lebensordnung, die *disciplina externa*, vermöge deren

---

in Ges. Schr. II; Taine, Histoire de la litterature anglaise I u. II; Tulloch; Jodl, I 83—98; K. Neumann, Rembrandt, Stuttgart 1902.

[1]) Neumann, Rembrandt, S. 523—581.

Anstoß vermieden wird und der rohe Widerstand gebrochen wird, sowie die *custodia utriusque tabulae*, vermöge deren nicht bloß die justitia civilis sondern auch die Reinheit der Lehre, der Sakramente und der Lebensführung von ihm aufrechterhalten wird. Es ist die protestantische Kultur mit ihrer Staat und Kirche, lex naturae und Heilsverkündigung gemeinsam beherrschenden und zum Ganzen fügenden autonomen Bibliokratie an Stelle der katholischen Kultur mit ihrer Staat und Kirche, lex naturae und übernatürliche Gnadenleistungen getrennt haltenden und in dieser Trennung die ersteren überall herabwertenden und meisternden hierarchischen Theokratie.

Aber während das Luthertum in den Verhältnissen des deutschen Territorialstaates und bei der unpolitischen Anlage Luthers sich mit einigen christlichen Modifikationen im bisherigen Staatsbetrieb begnügt, im übrigen den Staat völlig seiner eigenen Gesetzmäßigkeit und natürlichen Funktion überläßt und bei der Schwäche seiner eigenen kirchlichen Organisation der Obrigkeit als dem *membrum praecipuum* gar die Regelung wichtiger kirchlicher Funktionen direkt überläßt, gestaltet der Calvinismus die Kirche kräftiger als exekutionsfähigen Träger der christlichen Forderungen und betrachtet er den Staat zuversichtlicher als durch seine natürliche Organisation für den Dienst des Heils nicht bloß bestimmt, sondern auch fähig. Er verlangt vom Staat neben dem Schutz der kirchlichen Alleinwahrheit auch die vollendete Anpassung der Forderungen und Formen des bürgerlich-politischen Lebens an die christlich-ethischen Forderungen, wie sie von einer stark und selbständig organisierten Kirche aus der Bibel vorgelegt werden und wie sie dem Wesen des Staates nach der lex naturae entsprechen. Er gestaltet eine wirkliche einheitliche christliche Ethik und Kultur, die nicht in theologische und politische Ethik zerfällt und die Zusammenstimmung beider Gott und der Gunst der Umstände überläßt, sondern die das gesamte Leben aus der Idee eines einheitlichen christlichen Zieles in theologischer und natürlicher Ethik, in Staat und Kirche zusammen gestaltet. Befähigt hierzu ist der Calvinismus durch die allmählich die lutherischen Gedanken ganz in sich aufsaugende Prädestinationslehre, die über Sündenvergebung, Erlösung und Heiligung den obersten Gesichtspunkt aufrichtet in dem Ziel einer das jenseitige Leben anbahnenden, Gottes Ehre verherrlichenden, von der erwählenden Gnade gewirkten einheitlichen

sittlichen Leistung. Hierin erhält das protestantische Dogma nicht bloß erst einen festen Grund- und Endbegriff, sondern auch die mächtigsten aktiven Antriebe des Handelns, insofern nicht bloß Sündentrost, sondern Perseveranz der Gnade das Ziel ist, und insofern die zusammenhängende sittliche Leistung nicht bloß elendes Stückwerk, sondern Beweis und Kundmachung des Erwähltseins ist. Zusammenschluß der theologischen Gedankenwelt und höchste Energie des Handelns geht auf diese Weise von dem Prädestinationsdogma aus. Mit dieser Fassung des Dogmas sind dann aber noch zwei weitere, in die gleiche Richtung treibende Kräfte verbunden: erstlich der ursprünglich aristokratisch gedachte reformierte Kirchenbegriff, der nicht wie der der Lutheraner sich auf Wort und Sakrament beschränkt und die immer unkontrollierbare Wirkung Gott anheimstellt, sondern die Kirche als Genossenschaft und Heiligungsanstalt der Prädestinierten denkt und daher den in ihnen herrschenden Christus auch tatsächlich zum Herrn über den ganzen Umfang des Lebens macht, und zweitens der reformierte Biblizismus, der die Schrift nicht bloß als Bußmittel und Gnadentrost, sondern in allen Stücken als wirkliche positive Norm und Mittel der Erwählung faßt und daher den Begriff des biblischen Sittengesetzes viel stärker betont als die Lutheraner. Die Reformierten lehnen die Beschränkung des Gesetzes auf den bloßen *usus elenchticus* und *usus politicus* ab und fordern vielmehr auch eine Bedeutung des die lex naturae in sich fassenden biblischen Sittengesetzes gerade für das Leben der wiedergeborenen Christen, indem gerade durch die Forderung dieses Gesetzes die Prädestinationsgnade Weg und Kraft zur dauernden Heiligung zeigt. Das ergibt nicht eine neue katholische Gesetzlichkeit, sondern einen der Geschlossenheit des Dogmas entsprechenden geschlossenen Gedanken der christlichen Kultur, den die Zerflossenheit der Lutheraner immer nur halb zu fassen wagte.

Aus allen diesen Gründen ist denn auch die reformierte Ethik nicht in den privaten, kleinbürgerlichen Beziehungen festgehalten wie die lutherische, sondern arbeitet zugleich auf die Gesamtgestaltung eines öffentlichen christlichen Lebens im Staate und damit auf eine andere Regelung des Verhältnisses zum Staate hin. Sie lehnt die Auslieferung der wichtigsten kirchlichen Funktionen an die Obrigkeit als *membrum praecipuum* heftig ab und baut dafür um so konsequenter die

Theorie von der *custodia utriusque tabulae* aus, vermögen deren der Staat als göttlich anerkannter Träger der Rechts- und Gesellschaftsordnung kraft natürlichen und göttlichen Rechtes zur Aufrechterhaltung der biblischen Wahrheit und zur Durchführung der biblischen Ordnungen in seinem Bezirk verbunden ist. Der von Calvin durchaus aristokratisch gedachte Staat hat in der Ephorie Organe, durch die er sich selbst auf die Richtigkeit seiner Leistungen kontrolliert. Für den Fall der Verfehlung dieser Leistungen aber ist im stärksten Gegensatz gegen die Lutheraner ein zunächst eingeschränktes und verklausuliertes, dann aber immer freier und mächtiger entfaltetes Widerstandsrecht vorgesehen, das den Staat zur Einhaltung und Verwirklichung der christlichen Forderungen zwingt. Dieses Widerstandsrecht, das in den hugenottischen und niederländischen Kriegen in seinen Konsequenzen entwickelt wurde, ist nicht bloß die Seele der heroischen Kämpfe des Calvinismus, sondern auch der Ausgangspunkt seiner eigentümlichen politischen Theorien, die schließlich dabei anlangten, die Souveränität des christlichen Volkes als die eigentliche Kontrollinstanz zu proklamieren und damit die christliche Demokratie zu verfechten. Haben die Lutheraner die Ableitung des Staates aus der lex naturae in einem unsicheren Zwielicht zwischen theokratischer Betrauung des Staates mit der *disciplina externa* und *custodia utriusque tabulae* und einer psychologischen Ableitung dieser Betrauung vermittelst menschlicher Zweckmäßigkeitsreflexionen erscheinen lassen und unter allen Umständen dieser Staatstheorie durchaus den konservativen Charakter des Anspruchs auf leidenden Gehorsam gegeben, so hat der kämpfende Calvinismus aus dem Ephorat Calvins das Kontrollrecht des christlichen Volkes entwickelt und zu dessen Begründung die im Staatsvertrag wirkende Volkssouveränität in radikaler Weise als Ausfluß natürlichen und göttlichen Rechtes betont. Sein Biblizismus fand in der alttestamentlichen Bundesidee dann auch den Schriftbeweis für den Staatsvertrag. So entsteht das Ideal der in Staat und Kirche zusammenwirkenden und in beiden von der Bibel geleiteten Kirchenkultur. In diesem Sinne ist die durchaus reformiert gedachte Politik des Althusius und der Tyrannenhaß des Hubert Languet zu verstehen.

Auf diese Weise ist die reformierte Ethik, Politik, Kultur und Staatsbildung der große Knotenpunkt der modernen geistigen Entwicklung geworden. Dazu trägt aber noch besonders ein letzter

Umstand bei, der in den Verhältnissen der westlichen Kultur und in der Persönlichkeit Calvins seinen Grund hat. Calvin gehört den gelehrten Ständen an und die calvinistischen Länder der fortgeschrittenen politischen und merkantilen Entwickelung. So herrscht hier nicht bloß eine freiere Reflexion über die dem Staatszweck am besten dienende politische Organisation, sondern auch eine freiere Stellung zum wirtschaftlichen Verkehr und dem ihn befördernden Kapital. Im Gegensatz zu dem Patriarchalismus und naturalwirtschaftlichen Konservatismus der Lutheraner huldigen die Reformierten einem politischen und wirtschaftlichen Utilitarismus, der den Staat auf die Höhe seiner natürlichen Leistungsfähigkeit bringen und damit ihn auch leistungsfähiger für seine christliche Bestimmung machen will; und diesen Utilitarismus unterstützen die christlichen Forderungen der Mäßigkeit, Rechtlichkeit und Arbeitsamkeit, in denen sich das Evangelium als auch dem materiellen Gedeihen förderlich erweist. So werden die reformierten Länder Träger der Kapitalwirtschaft, des Handels, der Industrie und eines christlich temperierten Utilitarismus, der ihre Kulturtheorien wie ihre tatsächliche Kraft bedeutsam beeinflußt hat. Neben der modernen politischen Entwickelung ist auch die wirtschaftliche von ihr mächtig gefördert worden. Wer in der Prädestination seines Zieles und des Jenseits so unbedingt sicher ist, der kann die natürlichen Kräfte um so freier auf den natürlichen Zweck, den Erwerb, wenden und braucht keine übermäßige Liebe zum irdischen Gut dabei zu fürchten. Mit der reformierten Ethik konnten daher die rein profanen Theorien sich verbinden, die in Politik und Wirtschaft sich ausgebildet hatten, und aus der reformierten Ethik konnten kulturelle Bestandteile sich zu rein weltlichem Betrieb verselbständigen. Vor allem aber enthielt sie, wenn auch unvollständig, so doch eindrucksvoll und folgenreich, das Problem einer christlichen Kultur überhaupt, der Zusammenfassung religiöser und weltlicher Zwecke, aus welchem Problem die tiefsten Spannungen hervorgehen mußten, sobald mit ihm einmal radikaler praktischer Ernst gemacht wurde. Dazu aber kam es erst durch die großen englischen Revolutionskämpfe [1]).

---

[1]) Lobstein; Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, Halle 1897; Kampschulte, Calvin 1869/1899; Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffes, Stuttgart 1855; Hundeshagen, Beiträge zur Kirchen-

In England trat die Verwirklichung dieses reformierten Ideals unter besondere, die radikale Durchführung ermöglichende Bedingungen, wobei es jedoch zugleich selbst folgenreiche Modifikationen erlitt, an die die moderne Entwickelung positiv und negativ anknüpfte. Hier war die große politische und religiöse Frage des Zeitalters noch ungelöst, insoferne ein die Souveränität im festländischen Sinne anstrebendes Königtum und eine an der Staatsregierung mitbeteiligte, formell katholisierende Kirche den parlamentarisch-ständischen Volksrechten und der Idee eines unabhängigen und rein geistlichen Kirchentums gegenüberstand. Aus diesem Konflikt entstand Schritt für Schritt die völlige Auflösung der bisherigen politischen und kirchlichen Ordnung und die Aufgabe eines politisch-kirchlichen Neubaus, die in Ermangelung anderer geordneter und rechtmäßiger Gewalten schließlich dem Heere und Cromwell zufiel, in welchen sich die religiös-politische Opposition und ihr Ideal verkörpert hatte. So fielen die Kompromisse mit dem bisherigen politischen und kulturellen Zustande weg, zu denen alle festländischen reformierten Staaten gezwungen gewesen waren, und konnte der Versuch eines rein christlichen Staates auf dem revolutionär eingeebneten Boden gemacht werden. Und zwar hat sich dieser Vorgang Schritt für Schritt aus dem mit den Parlamentsrechten verbündeten Calvinismus ergeben, der seinerseits unter schottischem und festländischem Einfluß das calvinistische Kirchen- und Kulturideal und zur Sicherstellung desselben die Kontrolle der Regierung durch das souveräne Volk im hugenottischen Sinne forderte, beide Forderungen aber zugleich mit den alten Volksrechten und naturrechtlichen Theorien in Verbindung brachte. So faßt Baxter die Motive des Puritanismus zusammen: »because the law of nature and charity requireth the defence of ourselves, posterity and country and because Scripture requireth the same[1]).

Der so herbeigeführte Bruch mit den historischen Gewalten trieb durch seine Unwiderruflichkeit immer weiter, und, indem er

---

verfassungsgeschichte, Wiesbaden 1864; Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899; Elster, Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom, Jahrbb. für Nationalökonomie und Statistik 1878; Schmoller, Zur Gesch. d. nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der reform. Periode, Tübinger Z. f. Staatswissenschaften 1860; Marcks, Coligny I 256—346; Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik in Deutschland.

[1]) Weingarten S. 52.

als aktionsfähige Gewalt allein das Heer übrig ließ, wurde vom Heer aus die Rekonstruktion des Staates versucht. Das Heer aber, das die religiös-politische Revolution vor allem vollzogen hatte, war der Sitz der fortschreitenden radikal-religiösen Ideen, von denen aus auch die politischen bestimmt werden sollten. Im Heere nämlich herrschte eine individualistische und spiritualistische Fortbildung des Calvinismus, die den christlichen Gedanken der Autonomie bis zur Forderung der Toleranz verschiedener christlicher Gemeinschaften, der vollen Trennung des Staates von den organisierten Kirchen steigerte und dementsprechend auch die politische Autonomie demokratischer Selbstregierung forderte, die aber mit alledem gerade den christlichen Staat verwirklichen wollte und von der Staatsregierung eine streng puritanisch-religiöse Kontrolle und Leitung des bürgerlichen Lebens verlangte. Hierin ist freilich der Einfluß täuferischer Ideen nicht zu verkennen, die von Holland herüberwirkten und durch die nach Amerika übersiedelnden Independenten auf das Mutterland wirksam blieben. Aber die Führer der Bewegung sind sich mit vollem Bewußtsein darüber klar, daß sie damit nur die wesentliche Grundtendenz der Reformation zur Geltung bringen und daß sie nur Akkommodationen der älteren Reformatoren an äußere Verhältnisse und historische Ueberlieferungen abstoßen. Andererseits ist der Zug zur Aufrichtung eines christlichen Gemeinwesens nichts anderes als der wesentlich reformierte Grundgedanke, der nicht von den ruhigen, leidsamen holländischen Täufern und nicht aus historischen Reminiszenzen an Thomas Münzer, sondern geradewegs aus dem Geiste des in Frankreich und Schottland radikalisierten Reformiertentums stammt [1]. Der Prädestinationsglaube bildet überall in reformierter Weise die Spannkraft dieser Ethik, wie sich aus ihm ja auch der Independentismus der ganz persönlichen Heils- und Gnadengewißheit leicht ableiten ließ. Visionen, Eingebungen und Erleuchtungen sind die naturgemäßen Begleiterscheinungen einer solchen starken religiösen Bewegung und eines solchen Subjektivismus, die sich zudem auf das Vorbild der Urchristenheit berufen durften und die Anregungen hierzu direkt aus dem Neuen Testament schöpften. Nicht minder ist der eschatologische Enthusiasmus aus dem Gefühl des radikalen Gegensatzes gegen die bisherige Welt und

---

[1]) Gooch 74 ff., 128 f.

der radikalen Neuheit des zu verwirklichenden Ideals begreiflich und auch seinerseits von dem Neuen Testament genährt, dessen Apokalyptik nun nicht mehr von einer offiziellen Theologie vertuscht wird.

Die Freigebung der Kirchenbildung und der dogmatischen Ueberzeugung steht eben doch unter der Voraussetzung, daß dabei die christliche Wahrheit erst recht siegen werde, und daß in allen sittlichen Forderungen die strengste Uebereinstimmung bestehen bleibt. Der Herr wird sein Volk nicht aus der Wahrheit fallen lassen, und die Erzwingung der sittlichen Korrektheit hat er in die Hand der Volksregierung gelegt. Nur Dogma und Kultus sind in gewissen Grenzen freigegeben, das sittliche Ideal soll in seiner Geltung streng behauptet werden, und auch die Freigebung der ersteren ist nur die Folge der spezifisch-christlichen Sittlichkeit. Staat und Kirche bleiben eben auf den gemeinsamen Zweck der christlichen Kultur bezogen, und diese soll, wie Milton [1]) und Cromwell [2]) gemeinsam bezeugen, hier zum ersten Male in der Welt restlos aufgerichtet werden. Natürlich bleibt auch so immer noch Rücksicht auf konkrete politische Verhältnisse und historisch gewordene Situationen genug. Aber die Idee bleibt doch die Aufrichtung eines christlichen Gemeinwesens, das von der frommen Minorität der laxen Majorität aufgezwungen wird und deren Zustimmung gewinnen soll, das in Glaubensfreiheit und Sittenstrenge den christlichen Geist verwirklichen und in seiner inneren wie äußeren Politik die religiösen Maßstäbe anwenden soll. Auch ist der demokratische Charakter dieses Staates spezifisch christlich gedacht und von christlichen Gedanken abgeleitet, insofern alle Wahlen an die Qualifikation des zu Wählenden, d. h. an dessen puritanische Gesinnung und dessen Anerkennung der neuen Ordnung gebunden bleiben. Das ist durchaus nicht bloß Schutz gegen royalistische Wahlen, sondern Forderung der Idee, wie ja auch der Umstand, daß die Demokratie nie wirklich zustande kam, sondern Militärdiktatur und Protektorat immer wieder in sie eingreifen mußte, nur als Folge noch ungenügender Heiligung des Volkes und als Konzession des Ideals an die Wirklichkeit betrachtet wurde.

Republik und Protektorat haben in der Tat nach Möglichkeit den christlichen Staat aufgerichtet, reformierte und inde-

---

[1]) Stern II 447. [2]) Carlyle III 58 f.

pendentistische Ideen vereinigend, völlig zweifelsfrei in bezug auf die Möglichkeit einer christlichen Kultur und das christliche Recht von Staat und Krieg. In dieser letzteren Hinsicht ist ihr Charakter spezifisch protestantisch und gewährt die besondere reformierte Anlehnung an die Bibel die Möglichkeit von Anleihen bei dem Alten Testamente, die Bedenken über Recht, Staat und Krieg innerhalb des christlichen Ideals nicht aufkommen ließen. Das zeigt deutlich, wie wenig man es hier mit einer Erneuerung des Täufertums zu tun hat. Es ist eine durch die besonderen englischen Verhältnisse ermöglichte und gefärbte Fortentwickelung der protestantisch-reformierten Frömmigkeit und Ethik, und es wird als Mission des englischen Volkes empfunden, in der Geltendmachung altenglischer Rechte dem christlichen Staat zugleich die Bahn zu brechen. Innerhalb dieser die christliche Idee bereits mit Staat und Kirche verbindenden Voraussetzungen aber sollte das christliche Ideal zur vollen Verwirklichung kommen. Religiös-kirchliche Autonomie, politisch-demokratische Selbstregierung des Volkes, puritanische Sittenstrenge, antikatholische und protestantensammelnde Kontinentalpolitik, Popularisierung und Verchristlichung von Recht und Prozeß, moralisch-religiöse Ueberwachung durch die Generalmajore, christliche Ordnung in Militär und Verwaltung, Wissenschaft und Schule, Erwerbsleben und Privatleben kennzeichnen diese Staatsbildung. Zugleich zeigt sich die eigentümliche Verbindung reformierter Gläubigkeit mit nüchternem Erwerbssinn in der innigen Verbindung der religiös begründeten äußeren Politik mit Rücksichten der Handelspolitik. Handel und Erwerb nach Möglichkeit zu fördern, gehört mit zu den Aufgaben einer christlichen Regierung, und hier hat Cromwell den Grund gelegt für die großartige materielle Entwickelung Englands [1]. Und auch die Weihe der christlichen Kunst fehlt diesem Staatsideal nicht, insofern Milton, der Feind der sinnlichen bildenden Kunst, aber der Meister der Musik und des Verses, in seinen Sonetten diesen Staat besingt und in seinem »Paradies« die reformierte Gläubigkeit independentistischer Färbung poetisch verkörpert. Er ist der Dante dieses protestantisch-reformierten Kulturideals, der nicht nur die der heidnischen Formenschönheit entgegengesetzte spiritualistische Innerlichkeit der christ-

---

[1]) Gardiner, Cromwell, S. 178.

lichen Kunstempfindung, sondern bei der schrofferen und engeren Christlichkeit des Protestantismus auch die Unterordnung der Kunst unter lehrhafte und moralische Zwecke typisch verkörpert.

Wenn dieser Staat so kurze Zeit sich zu behaupten vermochte, so liegt der Grund nicht bloß in der Unsicherheit seiner politischen Fundamente und in der religiösen Indifferenz der Masse, sondern in den inneren Schwierigkeiten der Aufgabe selbst. Formell erwies sich die radikal durchgeführte enthusiastische Autonomie, obwohl sie die Konsequenz der christlichen Idee bildete, als völlig undurchführbar, insofern sie nicht bloß die kirchlichen Organisationen zerrüttete, sondern vor allem auch die politische Idee individueller Rechte und Selbständigkeiten unkontrollierbar und regellos machte. An der Anarchie, die von dieser Verbindung der politischen Idee mit der religiösen ausging, hat sich der Staat Cromwells verblutet, und die Folgezeit hat die Errungenschaften dieser Kämpfe nur in der Weise festzuhalten vermocht, daß sie den religiösen Autonomie-Gedanken von der Idee der politischen Freiheiten völlig trennte und die kirchliche und politische Sphäre als getrennte Sphären der Gesittung vorsichtig auseinanderhielt. Noch schwerer aber waren die aus dem Inhalt des sittlichen Ideals entstehenden Probleme. Der protestantische Geist der puritanischen Ethik hatte Staat und Recht, Krieg und Politik, Eigentumsordnung und Handelspolitik für christlich gefordert und berechtigt erachtet, sofern es sich dabei um die salus publica eines Gott dienenden Volkes handelt, und hatte nur alle diese Tätigkeiten aus dem Begriff der christlichen Kultur zu begrenzen und zu regulieren gestrebt, daneben das Privatleben den Forderungen eines Rigorismus unterworfen, der überall Sinnlichkeit und Selbstsucht nach Möglichkeit bekämpfte. Aber die Führer mußten dabei zunehmend erfahren, daß nicht bloß eine derartige Strenge die naiven Instinkte der Masse nicht bewältigen kann [1]), sondern daß vor allem auch die einzelnen weltlichen Zwecke und Funktionen von Staat und Gesellschaft eine innere Logik haben, die eine selbständige, durch die Natur dieser Gebiete bedingte Entfaltung verlangt und nicht einfach durch christliche Maßstäbe vergewaltigt werden kann. Die weltlichen Zwecke zeigten ihre Selbständigkeit und die Unmöglichkeit einer

---

[1]) Gardiner, Cromwell, S. 210.

einfachen Regulierung aus dem christlichen Ideal. Cromwell hat hier Stück für Stück nachgeben und die geistlichen Maßstäbe mit weltlichen vertauschen müssen; er hat seinen religiösen Enthusiasmus zum Opportunismus stimmen, seine Liebe und Freiheit erstrebende innere Politik in Diktatur und seine idealistische religiöse Weltpolitik in sehr realistische Handelspolitik verwandeln müssen [1]). Milton hat bei aller Begeisterung für den in England geschaffenen christlichen Staat zu der Diktatur Cromwells schweigen und der Notwendigkeit sich fügen gelernt, daß die wahre christliche Sittlichkeit nicht von einem ganzen Volke, sondern nur von wenigen Erwählten verwirklicht werden könne, und er hat selbst in seinem großen Werke die Grenzen einer allzu konsequent spiritualistischen und reflektierenden christlichen Kunst enthüllt [2]).

Noch ganz anders und hoffnungsloser traten aber diese Probleme in der Masse neben diesen beiden größten und klarsten Führern hervor. Hier wurde die Gewissensfreiheit unmittelbar zur Sektenbildung und ließ die mangelnde Kenntnis der großen Welt die radikalsten Folgerungen aus der christlichen Ethik entstehen. Die populären Enthusiasten, vor allem die independenten Soldaten, verwandelten die große Idee der christlichen Kultur bei der Schwierigkeit ihrer Durchführung in ein Prinzip der Anarchie, das jeden zur Loslösung von den bisherigen Offenbarungen und zum Gehorsam gegen Eingebung und Gewissen anweist, bis die große Auflösung kommt, die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches. Sie halten die Aufrichtung der christlichen Kultur überhaupt für kein menschenmögliches Werk. Umgekehrt überwinden Quäker und Baptisten die enthusiastische Ansteckung und ziehen sich auf das alte christliche Prinzip der leidenden Duldung aller weltlichen Ordnungen zurück, das nur die religiöse Gesinnung sich vorbehält und diese in der Sphäre der religiösen Gemeinschaft und des Privatlebens ausübt. Andere haben die christliche Gestaltung der Wirklichkeit direkt in Angriff nehmen wollen und mit radikaler Austilgung des historischen Rechtes den Kommunismus und Sozialismus als christliche Forderung entwickelt, während wieder andere aus dem christlichen Prinzip lediglich

---

[1]) Gardiner, Commonwealth and Protectorate II 295, 479. III 4 f.

[2]) Stern III 238.

die radikale Demokratie mit allgemeinem Stimmrecht und Mehrheitsvertretung folgerten und damit die ursprünglich christlichen Gedanken säkularisierten. Und in all dem Wirrwarr hat es schließlich auch an solchen nicht gefehlt, die an allen idealen Maßstäben irre wurden und nur das positive historische Recht als die einzige sichere, wenn auch zufällige Norm zur Geltung bringen wollten, höchstens mit einigen beruhigenden Konzessionen an die Vertreter der idealen Maßstäbe. So hat die Revolution nach allen Seiten zu einer schweren Krisis der reinen christlichen Ethik geführt und die natürliche Selbstverständlichkeit der bisherigen, aus Antike, Bibel und Gegenwart gemischten christlichen Ethik aufgehoben. Ebendamit aber hat sie auch die stärksten Antriebe zu einer neuen Besinnung über die ethischen Grundprobleme der europäischen Welt gegeben. Aus dem wilden Gegenstrom der zügellosen Restauration erhebt sich bei ernsteren Geistern die ethische Selbstbesinnung, die nun einerseits den Gedanken der Gewissensfreiheit und Autonomie zunächst rein objektiv-wissenschaftlich untersucht, die andererseits christliche und weltliche Zwecke in einem neuen Verhältnis sieht und Gegensatz oder Vermittelung oder Uebereinstimmung beider sich mit neuen wissenschaftlichen Mitteln zum Gegenstande macht. Damit sind aber auch erst die wirklichen Aufgaben der modernen Ethik eröffnet [1]).

2. Die neue analysierende Psychologie und wissenschaftliche Ethik.

Das wichtigste Mittel dieser wissenschaftlichen Rekonstruktion der Ethik ist die analysierende Psychologie, die ohne metaphysische Voraussetzungen über das Wesen der Seele und über die Wirkung des Göttlichen auf sie, sowie ohne fertige metaphysisch und offenbarungsmäßig bestimmte Ziele des Handelns erst aus der Zerlegung und Zergliederung des Seelenge-

---

[1]) Weingarten, Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; Ranke, Englische Geschichte, Ges. WW Bd. XVI—XXI, S. R. Gardiner, Commonwealth and Protectorat[2], 1897—1901; ders., Cromwell 1899; ders., Cromwells place in history; Gooch, History of English democratic ideas in the 17 th. cent., Cambridge 1898; Carlyle, Cromwells letters and speeches, WW Bd. VI—IX; Stern, Milton und seine Zeit, 1877—99; Artikel »Puritaner« in Realenzyklopädie f. protest. Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 16.

schehens die Gesetze seines Handelns und die seiner Natur entsprechenden Ziele sucht. Damit erfolgt die grundlegende Abwendung von der bisherigen Methode der theologisierenden Ethik, die überhaupt nicht auf psychologischer Analyse aufgebaut war, sondern auf metaphysisch konstruierte Zielbegriffe und auf göttliche Offenbarungen, und die die Psychologie nur ergänzend und gelegentlich für die Ethik herangezogen hatte. Nun aber wurde von den Unsicherheiten und Widersprüchen der sittlichen Beurteilung und der sittlichen Mächte des praktischen Lebens auf die psychologische Analyse als auf den einzigen festen Orientierungspunkt zurückgegangen und von ihm aus erst ein Verständnis der Geschichte und der in ihr auftauchenden Offenbarungen und Normen sowie der für ihre Auffassung maßgebenden metaphysischen Begriffe erstrebt.

Damit ist aber dem scholastisch-theologischen System gegenüber die Psychologie nicht bloß aus ihrer bisherigen, bloß ergänzenden Nebenstellung hervorgezogen, sondern auch in ihrem Wesen und ihrer Tendenz verändert, zu tiefgreifenden Wirkungen aufgerufen, die dann sofort hervortreten müssen, wenn die psychologische Analyse wirklich in den Mittelpunkt des Interesses gestellt wird. Die bisherige Psychologie war ein Kompromiß der naiven antiken Volkspsychologie und der naiven religiösen Sprache der Bibel mit der wissenschaftlichen Psychologie der Antike gewesen, analog dem ganzen Kompromiß von Antike und Christentum, den der Katholizismus bewirkte. Die religiöse naive Sprache und Empfindung betont vor allem den ewigen Wert und die Einheit und Uebersinnlichkeit der Seele und führt alle außerordentlichen seelischen Erregungen im Guten und Bösen auf transzendente Wirkungen an den Seelen, auf Gott, Engel und Dämonen zurück, ebenso wie alle außerordentlichen Naturvorgänge zu unmittelbaren Wirkungen göttlicher oder teuflischer Gewalten werden. Diesen naiven psychologischen Supranaturalismus hat die Kirche im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der übernatürlichen Offenbarung, Kirchenanstalt und Gnadenkraft und mit strenger Begründung durch ihre Erbsündenlehre zu einer geschlossenen Theorie des psychologischen Wunders oder der Gnadenmitteilungen ausgebildet, durch die sie sowohl die grundlegenden Offenbarungen als das ethische und religiöse Wirksamwerden dieser Offenbarungen an den Seelen auf ein psychologisches, mit den besonderen Offenbarungs-

veranstaltungen und mit Kirche und Sakrament verknüpftes Wunder zurückführte. Daneben hat sie aber zur Unterstützung ihrer Metaphysik der Seele die antike Psychologie in allen irgend brauchbaren Elementen herangezogen und zugleich für die Sphäre des natürlichen Handelns auch in der Weise der Antike eine immanent-psychologische Erklärung zugelassen und ausgebildet. Der Schwerpunkt lag dabei für sie immerdar in der Metaphysik der Seele, und die analytische Zergliederung war trotz der bedeutenden augustinischen Gedanken dabei immer Nebensache. Sofern sie um eine solche sich kümmerte, bezog diese sich immer nur auf die Ableitung des natürlichen Handelns und Erkennens in seiner Sphäre. Daneben pflegte sie freilich die Analyse der religiösen Empfindung in ihrer dabei vorausgesetzten Wundersphäre, wobei aber gerade die Unmöglichkeit der Uebertragung der Voraussetzungen und Methoden der ersteren auf die der zweiten das Hauptinteresse war. Höchstens daß man vermittelnde Uebergänge zwischen die natürlich-psychologischen Vorgänge und die Wunder der Gnadenversittlichung einschob. Unter diesen Umständen hat denn auch die psychologische Analyse für katholische und protestantische Ethik keinerlei grundlegende Bedeutung, sondern alle Hauptbegriffe der Ethik hängen an den aller immanent-psychologischen Analyse entzogenen metaphysisch-supranaturalen Lehren von der Heilsgeschichte, der Offenbarung und der versittlichenden, prädestinierenden Gnadenkraft.

Dagegen erhob sich aber seit dem Beginn der modernen Welt im 13. Jahrhundert eine immer stärker und immer prinzipieller werdende Opposition. Aus der Verstärkung der auch vom Mittelalter nach antikem Muster geübten immanent-psychologischen Analyse, vor allem aus der Durchführung der stoischen Affekten- und Charakterlehre, dann aus der mächtigen Herausbildung einer freien dichterischen und künstlerischen Analyse des Menschen, wie sie die Renaissanceliteratur und -kunst erfüllt, schließlich aus der religiösen Gewöhnung der Selbstzergliederung und Selbstbetrachtung selbst erhob sich das Prinzip einer universalen psychologischen Analyse, die das Ganze des Menschen und des Charakters, ja seine Geschichte und seine großen historischen Bildungen aus induktiv gewonnenen und verallgemeinerten Beobachtungen zu erklären unternahm, und die in diesem Be-

streben durch die glänzenden Erfolge der analogen analysierenden Naturbetrachtung lebhaft ermutigt wurde. So haben Montaigne und Charron bereits bewußt die ethische Analyse angewendet, indem sie konstante Elemente der Willensregungen und Affekte nach Anleitung der Stoa feststellten und aus ihnen Gesetze und Ziele des Handelns ableiteten. Das gleiche Programm hatte Bacon in seiner andeutenden Weise ausgesprochen und dabei auf die von Dichtern und Historikern längst vollzogenen Analysen als Muster hingewiesen. Die gleichen Wege gingen die Begründer des Naturrechtes, die Staat und Recht aus immanenten psychologischen Trieben und entsprechenden Vorstellungen abzuleiten suchten, während Macchiavelli, dem Hobbes und Spinoza folgten, die Psychologie des durch den Staat zu bändigenden Kampfes aller gegen alle entwickelte. Bahnbrechend ist insbesondere Macchiavelli mit seiner psychologischen Analyse, seinen historischen Vergleichungen und seinen durch Empirie gefundenen Generalisationen. Ueberhaupt ist auf die ganze, nach stoischem Vorgang die Affektenlehre behandelnde Literatur zu verweisen, in der Gassendi, Descartes, Malebranche und Bayle besonders hervorragen [1]. Ja, die hierbei immer mit einer gewissen Zurückhaltung behandelte theologische Ethik kam ihrerseits diesen Bestrebungen entgegen, indem Arminianer und Latitudinarier die Sphäre des psychologischen Wunders und der Prädestination zugunsten einer von der Gnade nur unterstützten, rational verständlichen Willensbewegung einschränkten. Den entscheidenden Schritt nach diesen Anläufen aber tat Hobbes, der, durch die englischen Wirren zur Neubegründung der Ethik gedrängt, sie entschlossen auf eine rein immanent-psychologische Analyse begründete. Von Hobbes angeregt haben dann die weiteren englischen Ethiker auf dem gleichen Boden gearbeitet, auch wenn sie zu inhaltlich ganz anderen Auffassungen des Sittlichen hinstrebten. Seine Gegner haben ebenfalls ihren christlichen Standpunkt nunmehr auf die gleiche Veraussetzung psychologischer Analyse begründen müssen. Neben Hobbes hat in der gleichen Richtung Spinoza bahnbrechend gewirkt, der seine Ethik geradezu als Lehre von der Mechanik der Affekte aufbaute und seinen theologisch-politischen Traktat zu einer psychologischen Ableitung der religiösen Offenbarungen und In-

[1]) Jodl I, 428.

stitutionen gestaltete. Die Führung aber verblieb den englischen Denkern, die in Nachfolge und Bekämpfung des Hobbes den Psychologismus des 18. Jahrhunderts als Grundwissenschaft und Orientierungsmittel für alle Probleme der geistigen, sittlichen und historischen Welt aufgerichtet haben, und die hierin von der ganzen englischen Literatur in den »moralischen Wochenschriften« und im psychologischen Sittenroman unterstützt wurden.

Wird aber so die zergliedernde Psychologie der Hebel der wissenschaftlichen Methode, so tritt mit ihr auch eine völlige Veränderung der Anschauung von der Geschichte und von den geschichtlichen Normen ein, vor allem eine andere Begründung der ethischen Normen selbst. Die theologisierende Ethik des Katholizismus und Protestantismus hatte die Geschichte zwar zu einem Ganzen zusammengefaßt, das in Ursprung und Ziel einheitlich ist und in seinem Verlauf einer einheitlichen Macht untersteht, das also durch allgemeine Begriffe beherrscht wird. Aber diese Begriffe entnahm sie aus Ideen, die durch die Offenbarung der Kirche und Bibel und durch unterstützende metaphysische Deduktionen über Wesen und Ziel der Welt festgelegt waren, und die zu dem wirklichen Stoff der Geschichte nur in dem Verhältnis einer ganz äußerlich teleologischen Gruppierung der Tatsachen und Vorgänge standen. Ihr hat alles am theologisch-metaphysischen Erweis der Geltung dieser göttlichen Zwecke gelegen, und in diesen Rahmen hat sie die historischen Erinnerungen, biblische Darstellung, antike Ueberlieferungen und moderne Chroniken ohne jedes Interesse an Auffassung und Konstruktion des kausalen Zusammenhangs und darum ohne jede Kritik eingefügt. An Stelle dieser teleologischen, die Normen supranatural konstruierenden Geschichtsbetrachtung tritt nun aber mit der zergliedernden Psychologie ganz von selbst die k a u s a l e G e s c h i c h t s e r k l ä r u n g, die, wie der individuelle Charakter aus psychologischen Elementen erklärt wird, so auch das universelle Geschehen und seine dauernden Hervorbringungen aus Verknüpfungen und Schiebungen der psychologischen Elemente zu erklären strebt; und, wo man sich nicht bis zur wirklichen Ableitung von Religion und Offenbarung und Offenbarungssittlichkeit vorwagt, da dehnt man doch die Sphäre der Kausalerklärung soweit aus als möglich, um das psychologische Wunder der Offenbarungen und Begnadungen

doch auf ein Minimum zu reduzieren oder in seinem Inhalt dem Auch-Natürlich-Erklärbaren nach Möglichkeit anzunähern. Mit der psychologisch-kausalen Erklärung aber geht Hand in Hand die *Notwendigkeit einer neuen Begründung der ethischen Normen*, die überdies durch die Konkurrenz der verschiedenen Konfessionen und ihrer Offenbarungen sowie durch die Analogien der Sittlichkeit der fremden, außereuropäischen Völker nahegelegt wurde. Man mußte auch die Normen selbst aus der psychologisch-kausalen Erklärung zu gewinnen streben, indem man aus ihr die allgemeingültigen Elemente hervorsuchte und als Beweis der Allgemeingültigkeit die tatsächliche, psychologisch konstatierbare Allgemeinheit ansah. Der von der theologischen Ethik für die natürliche Sittlichkeit anerkannte consensus gentium bedurfte nur einer reicheren psychologisch-ethnologischen Ausführung, um den festen Grundstock aller Ethik bilden zu können, und die geoffenbarten Normen ließen sich dazu immer noch in eine nachträgliche Beziehung setzen, wenn man in ihnen besondere göttliche Zusammenfassungen oder Beglaubigungen der allgemeinen Sittlichkeit erweisen konnte, womit dann zwar das Prinzip der psychologischen Kausalität durchbrochen, aber doch jedenfalls in den grundlegenden Hauptpunkten anerkannt war. So entstand aus der psychologischen Grundlegung das sog. *natürliche System der Geisteswissenschaften*, das das 18. Jahrhundert zum großen Jahrhundert der Rekonstruktion der Ethik und der anderen Geisteswissenschaften auf psychologistischer Basis gemacht hat, wie das 17. Jahrhundert durch die analysierende Naturwissenschaft zum großen naturwissenschaftlichen Jahrhundert und zur Zerstörung des scholastischen Weltbildes geworden war.

Derart ergab sich eine völlig neue Methode der Ethik, die auf der zergliedernden immanenten Erfahrungspsychologie aufgebaut ist und damit von vorneherein die sämtlichen seelischen Vorgänge und Zustände unter die Voraussetzung gleichartiger Erforschung stellt, auch wenn sie nachträglich von dem Ergebnis dieser Analyse aus einen Unterschied natürlich und übernatürlich verursachter Vorgänge feststellt, und die die ganze Geschichte zunächst kausal erklärend und allgemeine Urteile suchend behandeln muß, auch wenn sie nachträglich noch übernatürliche und besondere Offenbarungen hinzufügt. Die Sitt-

lichkeit als Gnadenwunder und das Sittengesetz als Offenbarungsgesetz verliert die Selbstverständlichkeit des Ausgangspunktes, und damit versinken alle die früheren mit der Erweisung dieses Ausgangspunktes zusammenhängenden dogmatischen Schulprobleme, während die psychologisch-immanente Analyse den nächsten und allein festen Ausgangspunkt gewährt und damit ganz neue Grundprobleme in den Vordergrund treten.

In erster Linie stehen nunmehr die psychogenetischen Probleme, ob die sittlichen Erscheinungen aus vor- und untersittlichen abzuleiten sind, wie der Utilitarismus der verschiedenen Formen nunmehr lehrt, oder ob sie eine selbständige Quelle haben, wie der idealistische Intuitionismus gleichfalls sehr verschiedener Formen behauptet. Das wird die Lebensfrage aller idealen und christlichen Sittlichkeit überhaupt, und darüber verschwinden alle die alten prädestinatianischen, synergistischen und arminianischen Kontroversen. Ja, das christliche Interesse hängt nun an demjenigen, was früher als selbstverständliche Wahrheit der bloßen natürlichen Sittlichkeit galt und hinter der Gnadensittlichkeit weit zurückstand, an dem intuitionistischen Ursprung der sittlichen Idee, von dessen Erweisung aus der Empfang dieser Ideen selbst leicht als Gnade und ihre Zusammenfassung leicht als Offenbarung bezeichnet werden konnte. Eine andere Hauptgruppe von Problemen entspringt aus dem Streben nach psychologischen Gesetzen, dessen naturgemäße Folge der Determinismus sein muß und gegen das der Gedanke eines eigenen unableitbaren Wertes der sittlichen Gebote immer wieder als Theorie des Indeterminismus reagiert. In charakteristischer Verschiebung wird nun das christliche Interesse die Behauptung des Indeterminismus, während der kausale Determinismus naturalistisch den Wert des Sittlichen überhaupt zu begraben scheint und mit den Interessen der alten Prädestinationslehre gar nichts zu tun hat. Diese letztere verschwindet völlig, und der Indeterminismus scheint sich mit der Gnade leicht einigen zu lassen, während er mit dem Kausalitätsbegriff beständige Nöte hat. Unter diesen Umständen tritt nun auch das Prinzip der Autonomie, das bisher vielfach unter dem Schatten der Offenbarungsgesetze und der Kirchenautorität gestanden hatte und seine radikale Ausprägung erst durch den independenten Enthusiasmus gefunden hatte, in den Vordergrund, wobei es freilich eine völlig neue Gestalt

gewinnt. Die protestantische direkte Unterstellung des Gewissens unter Gott wird zur Unterstellung des Handelns unter die innere Notwendigkeit rationaler Einsicht oder psychologischer Motivation. Aus der Gleichheit aller vor Gott und dem allgemeinen Priestertum wird die psychologisch konstatierbare Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit der Individuen, die sich in der Forderung der Einbeziehung der individuellen Freiheit in den Staatsorganismus, der kirchlichen Toleranz und religiösen Denkfreiheit auswirkt. Aus der inneren Notwendigkeit des heiligen Triebes des Wiedergeborenen wird die Vernunftnotwendigkeit und aus der unantastbaren Souveränität des Glaubens werden die dem Eingriff des Staates entzogenen, in der Natur des Menschen begründeten Menschenrechte.

Mit alledem aber taucht jetzt ein Problem auf, das die theologische Ethik überhaupt gar nicht gekannt hat und gar nicht kennen konnte, das des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion. Für die alte Ethik war wahre Sittlichkeit und Religion identisch; es gab keine wahre Sittlichkeit ohne den wahren Glauben und die mit ihm verbundene Gnadenkraft; die Sittlichkeit ohne den Glauben und die Gnadenkraft war bloße justitia civilis. Die moralische Analyse aber zeigte die ethischen Vorgänge als selbständige typische Erscheinungen und war genötigt, die Beziehungen zur Religion erst nachträglich als besondere Modifikation zu untersuchen. Dann aber mußte sie auch die Religion in gleicher Weise psychologisch untersuchen, und, wenn sie dabei die Religion auch voreilig in Abhängigkeit von der viel entwickelteren ethischen Analyse betrachtete, so hat sie doch immer die besonderen Beziehungen erst feststellen müssen. Sie sind ihr in den Begriffen der göttlichen Offenbarungssanktion, der göttlichen Belohnungen und Bestrafungen, der göttlich bewirkten oder angekündigten Sündenvergebung und der stärkenden Gnadenhilfen gelegen. So entspinnt sich als eine der neuen Hauptkontroversen die Frage nach den Beziehungen des Religiösen und Sittlichen, dei Notwendigkeit oder Entbehrlichkeit göttlicher Sanktionen und jenseitiger Revindikationen, der Bedeutung göttlicher Vergebung und Hilfe im Verhältnis zu dem selbständigen und aus sich verständlichen sittlichen Streben und Wollen. Sollte aber schließlich das sachliche Verhältnis bestimmt werden, so bedurfte es unter diesen neuen Verhältnissen einer Feststellung dessen, was das christliche Sittengesetz fordert,

von wo aus dann das Verhältnis zu dem allgemein psychologisch-anthropologisch begründeten Begriff des Sittengesetzes sachlich bestimmt werden konnte. So entsteht die Notwendigkeit, den Inhalt des Sittengesetzes als psychologisches Prinzip mit der Möglichkeit der Ableitung aller Forderungen aus dem Grundgedanken zu formulieren, und diese Notwendigkeit zieht das Problem nach sich, analog auch das christliche Sittengesetz zu formulieren und an beiden Formulierungen dann die Beziehungen und Vergleichungen vorzunehmen. So muß sowohl der alte lutherische Standpunkt, die Ethik lediglich auf das Gnadenwunder und die von ihm ausgehenden freien Triebe ohne jede Ableitung der konkreten Regeln zu beschränken, als auch der alte reformierte Standpunkt, aus den rein positiven biblischen Autoritäten die Sittengebote zusammenzusuchen, aufgegeben werden. Die christliche Ethik muß sich als ein inhaltliches sittliches Prinzip erfassen, um zu der allgemeinen ethischen Analyse ein Verhältnis zu finden, und umgekehrt auch die allgemeine Analyse muß die christliche Ethik als formuliertes Sittengesetz erkennen, um ihrerseits freundlich, feindlich oder vermittelnd Stellung zu nehmen. Indem die neue Ethik aus der theologisch-scholastischen herauswuchs, war vor allem am Anfang eine derartige Verhältnisbestimmung das einzige Orientierungsmittel, bis schließlich die wissenschaftliche ethische Analyse so selbständige Grundbegriffe gefunden hatte, daß sie der Orientierung an dem christlichen Sittengesetze nicht mehr bedurfte und nach kurz entschiedener Verhältnisbestimmung die Behandlung des christlichen Sittengesetzes der Theologie überließ. So kommt es zu neuen Formulierungen der inhaltlichen Prinzipien, die zunächst auf Beeinflussung des allgemeinen Begriffes durch christliche Ideen und andererseits der christlichen Ideen durch angeblich rationale hinausliefen und zu allerhand bloßen Zwitterbildungen führten, die aber doch überhaupt das Problem der begrifflichen Formulierung der ethischen Inhalte stellten und die Unklarheit der alten scholastischen, die Idee des Sittlichen immer selbstverständlich als inhaltlich klar betrachtenden und voraussetzenden Bestimmungen aufhoben.

Mit all diesen Problemen setzt daher auch die englische Ethik ein, die in den Wirren der Revolution und Restauration und in der Erschütterung der christlichen Ethik selbst gerade von

diesem psychologischen Boden aus Klärung schaffen und von ihm aus auch die neuen Errungenschaften, die klar herausgestellte, aber auf verschiedenen Gebieten verschiedener Anwendung bedürftige Autonomie und die Selbständigkeit der weltlichen Zwecke neben oder gegenüber der christlichen Ethik, zur Geltung bringen will. Dabei war der Verlauf der Gedankenbewegung im allgemeinen der, daß die Autonomie-Probleme erst durch den heftigen radikalen Gegenstoß des Hobbes gegen alle Autonomie zu ernster wissenschaftlicher Diskussion kamen, während die Säkularisation der innerweltlichen Bezüge der Ethik und die Trennung des Moralischen und Religiösen direkt an die aus der Revolution sich ergebenden Ideen der Leveller, Erastianer, der Vorläufer der Deisten und anderer anknüpfen konnte [1]).

Den entscheidenden Anstoß gab der an der französischen und italienischen Renaissance gebildete Hobbes (1588 bis 1679), der in gleicher Weise von den sozial auflösenden Wirkungen des reformiert-independentischen Ideals wie von dem rigoristischen Spiritualismus dieser auf die Spitze getriebenen Christlichkeit sich abgestoßen fühlte. Dem religiös-beunruhigten sozialen Ideal setzt er das der strengsten politisch-sozialen Autorität entgegen und dem diese Unruhen immer hervorbringenden Spiritualismus sowohl ganz weltlich-politische Gesichtspunkte als eine völlig sensualistische Begründung des Sittlichen. Für das erste greift er auf die politische Anschauung vom Staatsideal und von dem durch es zu bändigenden Menschen, wie es Macchiavelli entwickelt hat, für das zweite auf die materialistischen und damit durcheinander fließenden sensualistischen Ideen zurück, wie sie Gassendi entwickelt hatte. <So liegt in Hobbes die vornehmste Einbruchstelle der materialistischen Erklärung der menschlichen Gesellschaft und Ethik, wie sie in der Antike die Sophisten, der Epikureismus, Lucrez und Polybius vertreten

---

[1]) Franz Delitzsch, Biblische Psychologie[2], 1861; Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister, 1899; H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I 1880/84; Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie I[2] 1897/1902; Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883, 418—46 und 475—90 (Ges. Schr. I, 328—50 und 373—86); ders., Ges. Schr. II; ders., Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, ABA, Phil.-hist. Kl. 1894, jetzt in Ges. Schr. V; Weingarten, 286—320; Gooch, 118—122, 139—157, 195—206, 295; P. Janet, Les passions et les charactères dans la litterature du 17ème siècle,[2] Paris 1888; Hegler, Psychologie in Kants Ethik, Freiburg 1891, S. 1—45.

hatten und wie sie in der Renaissance in radikalen Antichristen erneuert worden war.⟩ Das Ganze wird von Hobbes auf eine psychologische Analyse begründet, die im Gegensatze zu den Offenbarungen und Erleuchtungen auf das Allersicherste, die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, zurückgeht. Indem er von hier aus einen religiös-uniformen, absoluten Staat im scheinbar konservativsten Sinne konstruiert, vollzieht er doch die radikalste Revolution der Ethik: er orientiert seine ethischen Begriffe rein an der weltlichen Sphäre und macht diese Begriffe selbst völlig nominalistisch zu psychologisch-kausal ableitbaren menschlichen Willkürbildungen. Trotz alles Gegensatzes vielfach noch im Banne der alten scholastisch-theologischen Begriffswelt und der alten Deckung von Staat und Staatsreligion entwickelt er die bisher grundlegenden Ideen der lex naturae und der lex divina in einem völlig neuen Sinne. Die lex naturae, unterschieden von dem den Urstand beherrschenden jus naturale, d. h. dem Recht den eigenen Bedürfnissen und Begierden unbedingt zu folgen, ist nichts anderes als der aus der Einsicht in die bösen Folgen dieses Krieges aller gegen alle naturgemäß hervorgehende Entschluß, durch Uebertragung der bisherigen natürlichen Rechte an eine absolut herrschende Regierung Friede und Wohlfahrt zu erlangen. In diesem Entschluß ist der eigentlich bindende, aber aus dem Kampf der Interessen völlig verständliche Hauptgedanke der so entstehenden lex naturae enthalten, die Verpflichtung, Verträge um des eigenen Interesses willen unbedingt einzuhalten. Der so zustande kommende völlig absolute Staat hat in seiner unbedingten Kompetenz auch die Aufrichtung einer schlechthin verbindlichen Staatsreligion. Diese Staatsreligion bezieht sich da, wo sie die wahre Religion enthält, auf die lex divina, welche mit der lex naturae insofern in Uebereinstimmung steht, als sie die aus dem natürlichen Pakt und Unterwerfungsvertrag folgenden, dem Gesamtwohl dienenden Gesetze zugleich mit der Autorität der göttlichen Sanktion und mit den Folgen für jenseitiges Wohl ausstattet. Das ist der Sinn der richtig gedeuteten Bibel, und insoferne ist der klüglich aus der Idee der Wohlfahrt gebildete Staat mit dem Christentum in voller Uebereinstimmung. Wo man *de lege ferenda* Anordnungen zu treffen hat, ist der auf das Wohlfahrtsinteresse aufgebaute Staat mit dem Christentum als Staatsreligion gesetzlich aufs engste zu verbinden. Freilich liegt es dann

gänzlich im Belieben der Staatsautorität, welche Form des Christentums zur Staatsreligion gemacht werden solle; und diejenigen Staaten, deren Staatsreligion eine heidnische oder unwahre Religion ist, müssen sich darein finden, daß um des Staatsinteresses und damit der Gesamtwohlfahrt willen die Zwangsgeltung dieser Religion nun einmal unabänderlich ist. Sie können sich damit trösten, daß der Wahrheitsgehalt aller Religionen, auch der nichtchristlichen, die zur lex divina erhobene lex naturae der der Wohlfahrt dienenden Tugenden ist, und müssen im übrigen ebenso wie die Dissenter gegenüber der christlichen Staatsreligion kritische Gedanken für sich behalten.

Es ist eine merkwürdige, halb konservative, halb radikale, widerspruchsvolle Umbildung der bisherigen theologischen Ethik und ihrer Beziehung der konfessionellen Staatsreligion auf die mit der religiösen Idee eng zusammenhängende sittliche Idee des Staates. Ihre Bedeutung liegt auch nur in den neuen hiermit eingeführten inhaltlichen und methodischen Ideen, <in der dadurch bewirkten Trennung der beiden alten naturrechtlichen Schulen, der epikureisch-positivistisch-tyrannischen und der stoisch-idealistisch-egalitären,> in der Konzentrierung auf das weltliche Interesse und in der psychologischen Methode, sowie in der Aufrollung des hierbei sich ergebenden Problems des Sittlichen, ob es eine historische Willkürbildung oder eine ewige unveränderliche Seelenbestimmtheit sei. An dieses Problem, das aus der Beobachtung der historischen Wandelbarkeit und Bedingtheit des Sittlichen immer neue Nahrung empfing und das die Anerkennung eines ewigen Wesenscharakters des Sittlichen immer unabhängiger von den bisherigen theologisch-stoischen Theorien behandeln mußte, schließt sich die ganze weitere Entwickelung an. Einen engen Anschluß an die auffallendste Theorie des Hobbes, an die Lehre von der künstlichen Hervorbringung der sittlichen Ideen, die nur durch Willkür und Gewalt zu solchen werden können, hat nur Mandeville (1670—1733) behauptet, indem er Hobbes überbietend die konventionellen sittlichen Begriffe als schlaue, zur Bändigung der Masse erfundene Spekulationen auf die Eitelkeit betrachtet. Sofern er zugleich hervorhebt, daß nach diesen rigorosen Regeln von allen Staatslenkern gar nicht wirklich gelebt wird und nicht gelebt werden kann, spricht er den ernsteren Gedanken aus, daß die spezifisch christlich-sittlichen Ideen bei wirklicher Durchführung Staat, Gesellschaft, Handel

und Wohlfahrt unmöglich machen würden, eine Frage, die auch Bayle in aller Schärfe gestellt und gleichfalls verneint hatte [1]). Es ist der Rückschlag gegen den christlichen Staat der Independenten und die Aufrollung eines großen modernen Grundproblems [2]).

Durch den gemeinsamen Gegensatz gegen Hobbes und gegen den Subjektivismus der Independenten fühlt sich auch die mit der Ruhe der Restauration wieder in die alten Bahnen einlenkende offizielle christliche Ethik zu neuen prinzipiellen Untersuchungen genötigt. Sie führt zwar die alte Voraussetzung von den beiden Quellen der Ethik in der Offenbarung und im staatlichen Recht sowie die enge Verbindung dieser sittlichen Ideen fort, aber sie muß die in einer Art von gemäßigtem Durchschnitt religiöser und sozialer Pflichten sich bewegende sittliche Idee neu begründen. Und sie tut das mit klar erkanntem Gegensatz gegen den Sensualismus, Nominalismus und Historismus des Hobbes, indem sie die Konstanz und Besonderheit der sittlichen Data des Bewußtseins aufweist und diese Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Apriorität und begriffliche Notwendigkeit der sittlichen Ideen metaphysisch begründet. Im Gegensatz gegen die dürftigen Fragmente des Stoizismus und des Aristotelismus, mit denen die bisherige Ethik die Aufgabe erledigt hatte, ziehen sie den von der Renaissance belebten Platonismus heran und entwickeln von ihm aus mit großer Klarheit und Schärfe das Problem. Es ist das Werk der Schule von Cambridge, die bis auf Lockes überragende Einwirkung hin die englische Ethik beherrschte und eine moderne Umbildung der bisherigen theologischen Ethik darstellt. Aus Puritanerkreisen hervorgegangen, aber doch vor allem von dem Wunsch nach einem Ende der Wirren beseelt und dadurch mit der rationalen Richtung der Anglikaner und Arminianer sich berührend, verlassen sie bewußt und prinzipiell die Grundlage der bisherigen reformierten Theologie und Ethik, indem sie ein rationales Kriterium des Wahren und Guten dem schroffen calvinistischen Positivismus und Rigorismus entgegenstellen und von diesem Kriterium aus erst politische und religiöse Ethik gemeinsam konstruieren, beide in der alten Weise aufeinander beziehend. Auch sie suchen damit formell nur eine neue Durchführung der lex naturae, die ja

---

[1]) Jodl I 427.

[2]) Tönnies, Hobbes, Stuttgart 1896; Sakmann, Mandeville, Freiburg 1897.

mit der lex divina identisch ist und durch die Offenbarung und Erlösung erst voll wirkungskräftig wird, aber sie heben inhaltlich in dieser Ausführung das Problem des Notwendigkeitscharakters im Sittlichen und die Unmöglichkeit einer bloß psychologischen Begründung scharf hervor und formulieren damit eines der Hauptthemata der modernen Ethik. Zu diesem Zweck geht Cudworth (1617—1688), das Haupt der Schule, aus von der Parallelisierung der sittlichen Gebote mit den mathematischen Ideen, dadurch wie einst Platon und später Kant den Notwendigkeitscharakter des Sittlichen und den des Logischen zusammenfassend und das Problem des Verhältnisses des Apriorisch-Notwendigen zum bloß Psychologisch-Tatsächlichen stellend. Er erkennt mit voller Schärfe den Zusammenhang des Problems mit dem metaphysischen Grundproblem, ob der Geist als die Quelle alles Notwendigen das Prius und die sinnliche Erfahrung als der bloße Stoff des Geistes das Posterius bilde oder ob umgekehrt das allein sicher Gegebene das Tatsächliche und Zufällige der Sinnlichkeit sei, aus der man das Geistige und Notwendige nach Vermögen und Belieben ableiten möge. Von hier aus weitergehend, glaubt er die Notwendigkeit der sittlichen Ideen aus ewigen begrifflich notwendigen Beziehungen der Geister aufeinander ableiten zu dürfen, wie das gleiche mit den mathematischen Ideen in Bezug auf das Verhältnis der Körper der Fall ist, und dringt so von der psychologischen Analyse zum platonischen Begriffsrealismus vor, der seinen festen Halt in der letzten Zusammenfassung alles Begrifflich-Notwendigen, in Gott, findet und nur aus dem göttlichen Geist in den menschlichen eingestrahlt wird. Henry More (1614—1687) vervollständigt die psychologische Analyse, indem er zu der rein rationalistisch-begrifflichen Begründung des Sittlichen noch eine affektive, gefühlsmäßige Motivationskraft hinzuzufügen strebt, die wesentliche Verbindung des Sittlichen mit Glücksfolgen, d. h. mit der Beförderung des Gemeinwohls und dadurch des Einzelwohles. Das Sittliche gehört so einem besonderen seelischen Vermögen der *boniform faculty*, an, in der das Rational-Notwendige und das Affektiv-Teleologische verbunden sein sollen, ohne daß damit die Begründung der Geltung auf die Glücksfolgen geschoben werden soll. Es ist das lediglich eine im göttlichen Weltplan begründete Koinzidenz. Damit ist das Grundproblem wieder um einen Schritt weiter gefördert, wenn auch freilich die Gefahr eu-

dämonistischer Abwege nahegelegt. Diesem Abweg nähert sich bedenklich Cumberland (1632—1718), der die Folgen wahren und dauernden Glückes als empirisches Kennzeichen des Sittlichen stark betont und das mit dem apriorisch-rationalen Charakter des Sittlichen nur durch stärkste Hervorhebung der von Gott gewollten und bewirkten Koinzidenz vereinigen kann. Auch wird mit dieser Betonung des teleologischen Elementes des Sittlichen seine inhaltliche Auffassung enger, es wird zu Wohlwollen und Nächstenliebe, zum Altruismus, der Inbegriff der christlichen Sittlichkeit und vollkommenes Mittel der Wohlfahrt ist. Das Hauptinteresse hat Cumberland von hier aus auf die Bekämpfung der Hobbesschen Lehre vom Urstand gewandt, gegen den er einwendet, daß Hobbes' Schilderung des Menschen zwar den sündig gewordenen Menschen richtig darstelle, aber daß gerade die Staatsstiftung diesem sündigen Menschen nur durch die auch in ihm noch vorhandene Einsicht in apriorisch sittliche Gebote möglich werde, und daß das Fundament des Staates, die Vertragstreue, auch bei Hobbes selbst ein solches apriorisches sittliches Element darstelle. Die sittlichen Ideen sind so keine willkürlichen Erfindungen der Historie, und auch die richtig betonte Verknüpfung wahrer Wohlfahrt mit den sittlichen Geboten beruht nicht auf Ablösung der Gebote vom Nutzen, sondern auf der metaphysischen Koinzidenz des Glückes und des Sittlichen. So fördern Not und Elend, sinnliche Eindrücke und Gefühle das Hervortreten der sittlichen Ideen, aber sie sind bloß die Reizungsmittel, auf deren Anlaß sie hervortreten, nicht ihr Ursprung.

Den Lehren der Cambridger nahe steht Samuel Clarke (1675—1729). Er betont die allen positiven Gesetzen vorangehende Idee eines absoluten Maßstabes, an dem unwillkürlich alles Handeln gemessen wird und aus dessen Voraussetzung auch allein die positiven Gesetze, politische und geoffenbarte, möglich sind. Die sittlichen Unterscheidungen sind daher nichts Zufälliges und bloß Historisch-Gewordenes, sondern begründet auf einem in der Natur der Seelen liegenden wesentlichen Unterschied zwischen einem dem absoluten, begrifflich notwendigen Maßstab entsprechenden und einem ihm widersprechenden Handeln. Der Maßstab selbst, der sich in den typischen sittlichen Ideen der Güte, Gerechtigkeit, Billigkeit und Wahrhaftigkeit darstellt, das sittliche Urteil des plain man, verdankt seine begriffliche Notwendigkeit den an sich und notwendig zwischen den Bestandteilen der

Welt bestehenden Relationen, die ihrerseits wie die mathematischen Verhältnisse aus der Idee des Ganzen folgen. Die Idee des Ganzen selbst aber beruht auf Gottes Willen. Als die notwendigen und normalen Verhältnisse erweisen sich diese sittlichen Verhältnisbestimmungen dann freilich noch dadurch, daß auf ihnen Wohl und Erhaltung des Ganzen beruht, und so tritt auch hier die Idee der Wohlfahrtsfolgen in die Bestimmung der sittlichen Begriffe ein. Auf diese lex naturae wird dann in der üblichen Weise das positive menschliche Gesetz und das positive göttliche Gesetz begründet, welches letztere zugleich in der Unsterblichkeitsidee die Vollendung des durch sittliches Handeln zu erwerbenden Glückes bringt und durch seine Sanktion das natürliche Gesetz verstärkt.

Noch stärker betont Hartley (1705—1757), einer der jüngsten Schüler der Cambridger, das teleologische oder Lustmoment im Sittlichen, will aber aus der ursprünglichen Selbstliebe das interesselose, objektive sittliche Urteil als Ergebnis einer beständigen, von der unmittelbaren Beziehung auf das Ich ablösenden Objektivierung der Güter hervorgehen lassen, so daß die diesen Gütern entsprechenden Gebote die Selbstverständlichkeit eines Instinktes oder angeborener Gesetze gewinnen. In der Tat sind auch die so verstandenen Produkte des psychologischen Prozesses nichts anderes als die von Gott durch diese Mittel gewirkten Einsichten in die ewigen Wesenszwecke der Menschen. Ein deterministischer Panentheismus, gekrönt von der Apokatastasis, gibt den Gütern und damit den auf ihre Verwirklichung gerichteten Geboten einen objektiven, göttlichnotwendigen Charakter.

Enger an Cumberland und Clarke schließt sich ein Nachzügler der Cambridger an, der Nonkonformist Price (1723 bis 1791). Gegenüber dem haltlosen Subjektivismus der Schotten, der positiven Autoritäts- und Gesetzesmoral der Lockeschen Schule und dem psychologischen Ableitungseifer der Sensualisten behauptet er den objektiven, innerlich und rational notwendigen, schließlich den intuitionistischen Charakter der sittlichen Billigungs- und Mißbilligungsurteile. Sie werden erst verworren vom Instinkt bejaht und dann vom Denken klar als notwendig und objektiv begründet erkannt. Sie beziehen sich auf die gesinnungsmäßige, autonome Bewertung von herzustellenden Tatbeständen, deren Gedanke durch psychologisch nicht weiter ab-

leitbare Intuition oder durch die produktive Kraft der Vernunft entsteht, die um ihrer selbst willen ohne Rücksicht auf das Interesse verwirklicht werden, und deren Verwirklichung mit einem vom sensuellen Lustgefühl ganz verschiedenen idealen Befriedigungsgefühl verbunden ist. Ihr objektiver Wert beruht letztlich auf der gottgesetzten Ordnung und Beziehung der Geister, auf einem objektiven, in Gottes Wesen begründeten System der Werte. Auf dieser Weltordnung beruht schließlich auch die Koinzidenz der sittlichen Werte mit äußerem Glück. Es ist die Idee objektiver, intuitionistisch erfaßter, sittlicher Werte, die sich in den Gütern der Selbstbeherrschung und der universalen Liebesgemeinschaft darstellen.

Alles in allem ist es rationalistisch-christliche Ethik, die wenigstens theoretisch und in Bezug auf den allgemeinsten sittlichen Gedanken mit dem Prinzip der Autonomie vollsten Ernst macht und die ewige Geltung der individuellen und sozialen sittlichen Ideale aus der Gegenwart Gottes in den menschlichen Seelen ableitet, sofern diese Gegenwart im Gedanken des Notwendigen sich vollzieht. Sie weiß nichts mehr von dem Gegensatz religiöser und weltlicher Zwecke und auch nichts mehr von dem Enthusiasmus der Gewissenserleuchtungen, reduziert das religiöse Element des Sittlichen auf die Gegenwart des göttlichen Geistes und die Idee absolut verbindlicher Gebote. Sie hat nur ein unsicheres Verhältnis zur Erbsünden- und Gnadenlehre, während die Offenbarungs-Sanktion und die im Jenseits endgültig bewirkte Koinzidenz von sittlicher Würdigkeit und Glück in den Vordergrund treten. Aber Autonomie und Göttlichkeit des Sittlichen werden nur in einer über Staat, Kirche und Gesellschaft gleichmäßig schwebenden Abstraktheit gelehrt. Weder die wirkliche Aufrichtung des christlichen Staates auf Grund dieser Autonomie, noch die Trennung religiöser und politisch-rechtlicher Sittlichkeit, noch die wirklich autonome Gestaltung jeder dieser Sphären liegt im Gedankenkreise dieser Männer. Sie begründen nur von der neuen psychologisch-metaphysischen Theorie des Sittlichen aus das alte konservative Verhältnis von lex divina und lex naturae, von Staat und Kirche auf neue Weise, wonach der Christ dem aus dem göttlichen und natürlichen Gesetz folgenden Staat zum Gehorsam so verbunden ist, wie ihn Gott nun einmal hat werden lassen [1]).

[1]) Tulloch; Hertling, Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892.

Im Widerspruch gegen solche apriorisch-idealistische Theorien entwickelte Locke (1623—1704) eine aposteriorisch-sensualistische Theorie, die im Zusammenhang mit seinem Prinzip der Erfahrungsphilosophie alle angeborenen Ideen, alle platonischen Intuitionen und alle rationalen Deduktionen verwarf und den allein möglichen wissenschaftlichen Weg für die Konstruktion der Erkenntnis wie der Ethik in dem Ausgang von den einfachsten Erfahrungselementen, den damit verbundenen Gefühlen von Lust und Unlust und dem Vermögen der Reflexion erkennen wollte. Der entscheidende Beleg für die Richtigkeit dieses Prinzips ist ihm der Mangel jedes sicheren Kriteriums intuitiver Erkenntnisse und vor allem die historische und ethnographische Verschiedenheit der sittlichen Ideen. So konstruiert er aus den einfachsten Elementen des Bewußtseins, aus Perzeptionen und begleitenden Gefühlen, die zusammengesetzten seelischen Gebilde und unter diesen auch die Regeln des Handelns, die in nichts anderem gegeben sind als in einer möglichst ruhigen und klaren Einsicht in die Glücksfolgen des Handelns. Aus dieser Einsicht ergeben sich mit Notwendigkeit alle Hauptregeln und mit ihnen Wohlfahrt und Frieden der Gesellschaft. Insoferne die Menschen zur Erreichung des Glückszieles durch die göttliche Weltordnung befähigt und bestimmt sind, mag man die der Erreichung dieses Zieles dienenden und aus den tatsächlichen Erfolgen abstrahierten Regeln lex naturae nennen. Unter diese lex naturae gehören daher alle dem dauernden Wohl förderlichen Handlungsweisen, ethische und politische, aber auch volkswirtschaftliche Regeln. Zu sittlichen Gesetzen aber werden diese Regeln erst durch die Beziehung auf einen positiven gesetzgeberischen Willen, der die Einhaltung seiner Regeln durch die Vorhaltung und Ausführung von Lohn und Strafe, also ebenfalls durch Zufügung von Lust oder Unlust, erzwingt. Hier steht in erster Linie das geoffenbarte göttliche Gesetz, das durch die Autorität Mosis und Christi konstituiert ist und auf zeitliches wie jenseitiges Wohl oder Uebel seine Motivationskraft begründet. Daneben steht das Staats- und Rechtsgesetz, das in den durch Sozialvertrag ausdrücklich oder stillschweigend anerkannten Bestimmungen seine Norm und in öffentlicher Wohlfahrt oder in Strafen seine Motivationskraft ausübt. Ein drittes Gesetz nimmt die Sphäre dessen ein, was weder durch Offenbarung noch durch Staatsgesetz hergestellt ist, sondern was dem

freien Verkehr und Urteil der Gesellschaft überlassen ist, seine Sanktion in der öffentlichen Meinung und seine Motivation in dem Gut sozialer Achtung oder dem Uebel sozialer Geringschätzung hat. Alle diese sittlichen Gesetze sind durchaus heteronom und positiv und sind die höchsten Regeln des Handelns nur dadurch, daß an ihrer Befolgung die höchsten Glückswirkungen hängen. Aber ihre inhaltlichen Gebote erhalten doch eine gewisse Rationalität und Notwendigkeit dadurch, daß sie tatsächlich mit der lex naturae, den zum möglichsten Glück führenden Regeln des Handelns, übereinstimmen. Das Offenbarungsgesetz ist eine von Gott vorgenommene Zusammenfassung und Antezipation dieser an sich auch durch Erfahrung und Beobachtung feststellbaren Regeln, das Staatsgesetz eine durch Sozialvertrag festgesetzte Sanktion der Einsicht in die Bedingungen gesellschaftlicher Wohlfahrt und das Gesetz der öffentlichen Meinung eine nach Umständen und Klarheit verschiedene individuelle Beurteilung der Regeln des besten Handelns, die ebendeshalb in der Hauptsache mit den Forderungen des Offenbarungsgesetzes übereinkommt. Selbstbeherrschung und Wohlwollen sind die Hauptforderungen beider, während das Staatsgesetz sich zur Hauptaufgabe die Vereinigung der unaufgeblichen religiösen und politischen individuellen Autonomie mit der für das Wohl des Ganzen unentbehrlichen Organisation der Regierungsgewalt macht.

Es ist eine mit der allgemeinen Wandlung des Denkens übereinstimmende Wendung der ethischen Theorie zu sensualistisch-empiristischen und daher auch zu historisch-positiven Auffassungen, die aber doch weder die naturgemäße Notwendigkeit noch die Christlichkeit des Sittlichen aufgeben will und die dabei vor allem den haltbaren Erwerb der independentistischen Kämpfe, die religiöse Gewissensautonomie und die mit ihr zusammenhängende Sphäre unantastbarer individueller politischer Rechte, fixieren will. Freilich steht hier nun aber die Christlichkeit des Sittlichen neben der politischen Sittlichkeit und neben dem sittlichen Urteil der freien sozialen Gemeinschaft, so daß die hier festgehaltene Christlichkeit trotz allen Ernstes und trotz aller Betonung der formalen Offenbarung doch in Wahrheit die sittlichen Wertschätzungen wenig beeinflußt und diese einer ganz freien und beweglichen eudämonistischen Gedankenbildung freizugeben sind. Die wirklich aus der christlichen Sittlichkeit

adoptierten Gedanken, die Toleranz und Kirchenfreiheit und die der religiösen Autonomie blutsverwandte politische Freiheit des Individuums, haben nur mehr schwachen Zusammenhang mit der christlichen Idee und tragen, indem sie von ihr immer mehr sich lösen, erst recht zur Beseitigung aller Grenzen und Voraussetzungen der bisherigen ethischen Diskussion bei. Freilich trat diese letztere Wirkung weder bei den englischen noch bei den deutschen Anhängern Lockes hervor, die vielmehr gerade die so konservierte Christlichkeit stark betonten, und zwar bald mehr in rationalistischer, bald mehr in supranatural-apologetischer Absicht. In England ist so die Ethik Lockes einerseits der Ausgangspunkt einer radikalen, die Religion auf Moral reduzierenden Religionsphilosophie, des Deismus, andererseits der rational-supranaturalistischen Utilitäts- und Gesetzesethik des Anti-Deismus geworden. Der Deismus hat seinen Schwerpunkt in der Kritik der Wahrheits- und Offenbarungsansprüche der positiven Religionen und hängt mit der Ethik nur insoferne zusammen, als er das bei dieser Kritik übrig bleibende Allgemeine in Abhängigkeit von der Lockeschen Moral- und Religionsphilosophie in dem Begriff eines natürlich-göttlichen Sittengesetzes erkannte, das er aber näher auszuführen kein Interesse besaß. Der Anti-Deismus, von Warburton (1698—1779) geführt und von Paleys (1743—1805) Ethik kodifiziert, stellt in gleicher Weise keinen Fortschritt der ethischen Analyse dar, sondern nur die gewaltsame Festhaltung der ethischen Analyse bei dem von Locke ausgeführten Kompromiß zwischen dem natürlich-rationellen Eudämonismus und dem übernatürlichen, auf Offenbarung, Erlösungshilfen, Himmel und Hölle begründeten Eudämonismus. Er hat ihn mit der Massivität einer die Ansprüche der Klugheit wie das Glaubensbedürfnis gleich befriedigenden, äußerst selbstzufriedenen Theologie noch stark vergröbert und den gedankenreichen Theorien der Cambridger ein Ende bereitet. In beiden Richtungen liegt die große Kontroverse über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit vor, wie sie sich bei den einmal eingenommenen, total verengten Voraussetzungen gestalten mußte.

So stellt die Ethik Lockes das große Problem der Geltung sittlicher Normen bei Leugnung angeborner Ideen und der Befestigung sittlicher Normen angesichts der historischen Mannigfaltigkeit des Sittlichen. Sie erweitert den Umkreis der zu be-

achtenden sittlichen Mächte, indem sie neben der Religion die selbständige politische und die soziale Sittlichkeit geltend macht, und sie nimmt in ihren Zusammenhang die Betonung der sittlichen Autonomie als eines modernen Grundgedankens auf, der sich in Freigebung der kirchlichen Gemeinschaftsbildung und in Respektierung der unveräußerlichen individuellen Rechte durch den Staat praktisch darstellt. Dadurch ist sie reicher an Problemen und reicher an tatsächlichem Inhalt als die Ethik der Cambridger, obwohl sie die charakteristischen Grundzüge des Sittlichen weniger würdigt als jene. Zugleich hat sie den Kompromiß mit der Theologie nüchterner, massiver und zurückhaltender geschlossen als die spiritualistische Theorie der Cambridger. Das erstere hat sie zu den mächtigsten Wirkungen auf den Kontinent befähigt, das letztere hat sie den Engländern empfohlen [1]).

Ist diese Verbindung theologischer Elemente, eines sensualistisch-empiristischen Eudämonismus und eines positivistischen Gesetzeszwanges vom Geiste scholastischer und christlicher Ethik bereits weit abgerückt und hat sie sowohl die psychologische Untersuchung als die inhaltliche Charakterisierung der sittlichen Mächte zur freien Diskussion gestellt, so ist das noch mehr der Fall bei Shaftesbury (1671—1713), der völlig als ein Philosoph für die Welt die Ethik als eine Arithmetik der Affekte behandelt und in seinen schwer faßbaren Theorien jedenfalls die Autonomie, Apriorität, allgemeine Gleichartigkeit und durch sich selbst beglückende oder strafende Macht des Sittlichen behauptet, ohne diese Gedanken formell oder inhaltlich irgend an die christliche Ethik anzulehnen. Es ist der ästhetisierende Geist der Antike und der Renaissance, der in ihm zur Geltung kommt und bei ihm moderne weltmännische Formen annimmt. Seine Definition des Sittlichen erneuert die von christlichen Angleichungen befreite Definition des *honestum* bei Cicero [2]), und der allgemeine Hintergrund ist wie bei Cicero die theistisch modifizierte stoische Lehre vom Weltorganismus [3]). Der Hori-

---

[1]) Tagart, Lockes writings and philosophy, London 1855; Lezius, Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, Leipzig 1900.

[2]) Zielinsky, Cicero 1896 S. 52.

[3]) Dilthey, Auffassung und Analyse, Schr. II, 8—14, 〈auch »Der entwicklungsgesch. Pantheismus«, Schr. II, 342 ff. Zusammenhang Shaftesburys mit Giordano Bruno und dem vitalistischen Pantheismus.〉

zont dieser Idee des Sittlichen aber ist der moderne Staat und die moderne Gesellschaft. Nur in der wunderlichen Definition der altruistischen Affekte als der natürlichen und in der Betonung ihres Zusammenhangs mit der organischen Aufeinanderbeziehung der Dinge wirkt die alte Idee der lex naturae nach, während die christlichen Einwirkungen sich auf eine gewisse Gefühlsweichheit und auf die Betonung der Majestät des Sittlichen beschränken. Von diesen Voraussetzungen aus konstruiert er das Sittliche im Gegensatze gegen die ihm sonst nahe verwandten Cambridger, die die sittlichen Werte durch Messung an einem rationalen Maßstab gewonnen hatten, und noch mehr im Gegensatz gegen Lockes Verflüchtigung der Selbständigkeit des Sittlichen aus instinktiven gefühlsmäßigen Werturteilen, die bei der Reflexion über die in uns wirkenden Triebe und Affekte entstehen und so selbst als Affekte höherer Ordnung zu wirken vermögen. Das Lockesche Reflexionsvermögen wird ihm aus der bloßen Fähigkeit, die Natureindrücke zu kombinieren und die Lustempfindungen auf die Größe und Dauer der Lust hin zu beurteilen und zu klassifizieren, zu einer produktiven Kraft des Bewußtseins, die in der Reflexion auf die Affekte instinktive und intuitive, Wesen und Art der Werte unterscheidende Urteile hervorbringt. Wir billigen die auf die Harmonie der Gesellschaft in Staat und freiem Verkehr, in Familie und Menschheit abzielenden altruistischen Affekte und Triebe; wir billigen ferner die Affekte der Selbstliebe, wenn sie in den durch diese Richtung gesteckten und wahre Förderung des Selbst erst ermöglichenden Grenzen gehalten werden, und wir billigen insbesondere die in Erziehung und Abwägung hergestellte Harmonie unseres eigenen Inneren, das zwischen diesen Affekten richtig abzuwägen und so den reichen und vollen gesunden Menschen zu gewinnen hat. Dagegen mißbilligen wir alle Affekte, die die Harmonie der Gesellschaft oder die Harmonie unseres Inneren aufzuheben geeignet sind, also jedes Uebermaß irgendeiner dieser Klassen von Affekten, und vor allem die zu keiner gehörenden unnatürlichen und zwecklosen Affekte tyrannischer Grausamkeit und ähnliches. Zur Voraussetzung hat diese ganze Ethik der Beförderung der Harmonie nach innen und nach außen die Harmonie des Weltorganismus, in dem die Natur alles aufeinander bezogen hat und zum Gleichmaß erzieht. Was die Natur den untermenschlichen Wesen im blinden Triebe schenkt,

soll der Mensch in bewußter Reflexion über seine Triebe gewinnen. Zu der positiven Religion hat diese Ethik und Metaphysik keinerlei Beziehung, womit Shaftesbury von den Deisten sich bewußt entfernt; der Atheismus als solcher hebt ihm die Sittlichkeit nicht auf; dagegen die positive Religion gefährdet sie leicht durch heteronome und jenseitige Superstitionen und Fanatismus. Von Sünde und Erlösung weiß dieser Optimismus gar nichts, und ebensowenig vom Jenseits, da ihm vermöge der organischen Einrichtung der Natur die sittlichen Instinkte ganz von selbst die Mittel zur Verwirklichung des Glückes sind.

Diese Korrektur des Lockeschen Vermögens der Reflexion auf die Bewußtseinsinhalte wird noch klarer und energischer zu einer intuitionistischen Theorie umgebildet von Butler (1692 bis 1752). Er sondert von dem Urteil über ihren ethischen Wert die natürlichen Triebe noch schärfer als Shaftesbury. Diese Affekte in Affekte der Selbstliebe und des Wohlwollens einzuteilen und gar die letzteren aus den ersteren abzuleiten ist eine völlige Verkennung des unklaren und verwickelten Begriffes der Selbstliebe. Die Affekte sind zwar sämtlich durch Wert- und Lustgefühle bestimmt und enthalten insoferne eine Beziehung auf das Selbst, aber ihren unterscheidenden und wesentlichen Charakter erhalten sie durch die Objekte, auf die sie sich beziehen, so daß die auf die Förderung des eigenen Selbst direkt sich beziehenden Affekte im Sittlichen nur einen geringen Raum einnehmen, während die durch die verschiedensten Objekte bestimmten Affekte oft mit bewußter Schädigung des Selbst die Hauptmasse ausmachen. Aber diese Affekte sind zunächst sämtlich Naturtriebe, auch die sozialen unter ihnen. Sittliche Urteile entstehen erst, wenn die auf sie gerichtete Reflexion ihr Verhältnis zu einander und zu der Oekonomie und Konstitution des Menschen bestimmt. Diese an dem Ideal völliger Harmonie instinktiv alle Affekte messenden sittlichen Gedanken sind die allgemeingültige Autorität, aus der das Gewissen besteht, und die in das Kräftespiel der Affekte regelnd eingreift. Als ihre Zentralidee erweist sich die alle Umstände und Verhältnisse berücksichtigende Nächstenliebe oder das Ideal der Harmonie der Gesellschaft, in die auch die harmonische Einfügung und damit das Glück des eigenen Selbst eingeschlossen ist. Insoferne als diese Harmonie auf das Urbild der Liebe hinweist, ist in das Sittliche auch die Gottesidee eingeschlossen, von der dann

der Uebergang zur Verstärkung dieser sittlichen Kraft durch Offenbarung und Erlösung im Christentum gemacht wird.

Eine weitere Einwirkung hat Shaftesbury in England nicht gehabt. Seine Lehre vom makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus hat auf die Deutschen gewirkt, seine psychologische Theorie der Gefühlsmoral auf die Schotten. In England behauptete Locke bis auf weiteres das Feld, und Shaftesbury bleibt nur eine Andeutung der der bisherigen Christlichkeit am schärfsten entgegentretenden ethischen Idee, der Idee der vollen Ausbildung des geistleiblichen Menschen in allen Beziehungen seines Daseins, wobei das Sittliche nur die Herstellung der Harmonie oder die Idee der Humanität ist. Wenn aber die englische Ethik diesen Begriff der Humanität nie wirklich erreicht hat, so hat sie noch weniger die in ihm eingeschlossenen Probleme der Maßstäbe für die Beurteilung solcher Harmonie und Humanität untersucht. Für die englische Ethik wird der alte Begriff von staatlicher und kirchlicher Moral zwar ersetzt durch den der *humanity*, aber die Humanität bleibt Menschenliebe mit Einschluß der berechtigten Selbstliebe und womöglich mit Einschluß jenseitiger Belohnungen [1]).

Die Schotten setzen die von Locke und Shaftesbury eröffnete Untersuchung des Reflexionsvermögens fort, um aus ihm die Genesis der sittlichen Idee zu gewinnen, und gelangen dabei zu einer die Engländer noch weit hinter sich lassenden Unabhängigkeit gegenüber der scholastischen und theologischen Moral. Statt an ihr orientieren sie sich vor allem an Shaftesbury und kommen so zu einer völlig modernen und unabhängigen Behandlungsweise, in der sie zu den Klassikern der psychologistischen Ethik geworden sind. An der Spitze steht Hutcheson (1694—1746), dem die schottische Common-Sense-Schule folgte. Hutcheson wendet sich gegen den Sensualismus und seinen nur ein Prinzip, das der Selbstliebe, verwendenden Aufbau des Seelenlebens. Dieser einseitige Gegensatz und Ausgangspunkt bringt es mit sich, daß die von Hutcheson gelehrte prinzipielle Unterscheidung eines sittlichen Prinzips von den sensualen Gefühlen ausschließlich am Wohlwollen oder am Altruismus hängen bleibt. Das Reflexionsvermögen enthält einen Instinkt oder ge-

---

[1]) v. Gizycky, Philosophie Shaftesburys, Heidelberg 1876; Gladstone, Studies subsidiary to the works of Butler, Oxford 1896.

fühlsmäßigen Sinn, der überall das Wohlwollen affektvoll bewundert und durch diesen Bewunderungsaffekt unser Handeln motiviert. So enthält das Reflexionsvermögen einen gefühlsmäßigen Intuitionismus, der durch Gefühle der Liebe und Bewunderung alle altruistischen Handlungen billigt, der aber nicht die Einsicht in die etwaige rationale Notwendigkeit des sittlichen Handelns, sondern nur das einfache, unbeirrbare, instinktive Gefühl für alle wohlwollende Gesinnung enthält. Die weitere Reflexion zeigt dann, daß dieses Wohlwollen die berechtigte Selbstliebe nicht aus- sondern einschließt, und daß aus ihm Harmonie und Glück der menschlichen Gesellschaft entsteht. So wird die ethische Theorie zu einem intuitionistisch begründeten Sozialeudämonismus, aus dessen Grundgedanken die Reflexion alle sittlichen Urteile kasuistisch und in mathematischer Formulierung abzuleiten imstande ist, und der den religiösen Hintergrund eines rationalistisch-optimistischen Christentums fordert. Aus ihm regeln sich die Normen des Familienlebens, Privatlebens, der Gesellschaft und des Staates, der Volkswirtschaft und der Arbeit in einem optimistisch liberalen Sinne, insofern das richtige Gleichgewicht von Wohlwollen und Selbstliebe alle Verhältnisse befriedigend ordnet, die Rücksicht auf die Gesellschaft und die unveräußerlichen Gewissensrechte, den Eigentumstrieb und die Nächstenliebe harmonisch versöhnt. Die historische Verschiedenheit des Sittlichen ist nur eine Verschiedenheit der verstandesmäßigen Reflexion auf das Gefühl und seine Anwendung oder ist in der Ueberwältigung des Moralsinnes durch die selbstischen Leidenschaften begründet, nicht aber in Differenzen des Gefühls selbst, das an sich völlig einfach und unzweideutig ist.

Hume (1711—1776) verwirft als prinzipieller Empirist oder besser Positivist den imaginären Intuitionismus eines *moral sense*, der nach angeborenen Ideen und psychologischen Mysterien schmeckt, und sucht ohne Herbeiziehung eines solchen zweiten Prinzips lediglich aus den Sensationen und ihrem Lust- und Unlustgefühl die sittlichen Prinzipien zu gewinnen, wenn er auch im Unterschied von Hobbes und Locke hierbei den spezifischen Charakter derselben festhalten will. Er erreicht das durch die Einführung des Begriffes der Phantasie und Sympathie, zu denen sich Assoziation und Gewöhnung gesellen. Durch sympathische Versetzung in fremdes Handeln, und zwar in ein möglichst fremdes, uns persönlich gar nicht berührendes Handeln,

und in den von diesem Handeln Betroffenen empfinden wir alles die natürlichen Triebe und Bedürfnisse fördernde und vollendende Handeln mit. Daraus entsteht bei Vergleichung vieler solcher Fälle ein Durchschnittsbegriff des fördernden und vollendenden, Individuum und Gemeinschaft beglückenden Handelns, der von der Beteiligung der Selbstliebe des Betrachters ganz unabhängig ist. Er gewinnt den Charakter eines objektiven Ideals, das wir bei eigenem und bei uns betreffendem Handeln anderer dann unwillkürlich als Maßstab des Handelns anlegen. So entsteht auf dem Umweg über die Sympathie, aus der bald mit dem Handelnden bald mit dem Betroffenen fühlenden Selbstliebe, die nicht direkt persönlich interessierte Schätzung eines Ideals, das über den eigenen und über den fremden Interessen als gemeinsame Norm schwebt. Durch Erziehung, Bildung, Tradition und Gesetz wird dieses Ideal zu einer scheinbar völlig objektiven Macht, die bald als Gesetz bald als Gewissensinstinkt betrachtet wird und keinen Gedanken an ihren Ursprung mehr enthält. Das so zustande kommende Ideal selbst aber ist nach seinem Inhalt das Ideal einer gesund entfalteten Persönlichkeit und harmonischen Gesellschaft, die sich gegenseitig durch Entfaltung aller Anlagen das möglichste Glücksgefühl sichern. Denn die mitempfindende Sympathie erstreckt sich nicht auf die Befriedigung der gemeinen Selbstliebe als solcher, sondern, wie Butler richtig gesehen hat, auf die Herstellung der dem Menschen um ihrer selbst willen wertvollen Zustände und Sachverhalte, so daß also die Sympathie die Förderung und Verwirklichung des menschlichen Wesens in seinen natürlichen Trieben und Bedürfnissen mitempfindet. So gelangt Hume als umfassender Denker, Menschen- und Geschichtskenner zu der Shaftesbury verwandten Idee der Humanität, die nur freilich auch bei ihm in einer weltmännischen Utilitätsmoral stecken bleibt. Eines religiösen Hintergrundes bedarf diese Moral nicht. An sich würde ihr ein optimistisch-teleologischer Theismus oder Pantheismus am besten entsprechen; aber gerade davon wissen die positiven Religionen nichts, die vielmehr umgekehrt überall die Moral durch Superstitionen verderben. Insbesondere das Christentum ist mit seinem schroffen Spiritualismus und seinem daraus entspringenden asketischen Dualismus der wirklichen Moral des handelnden und vollen Menschen gefährlich. Den Staat leitet Hume nicht aus diesen ethischen Ideen ab, sondern aus der bewußten Organi-

sation sozialer Wohlfahrt, deren Regeln aber durch Assoziation und Gewöhnung mit den sittlichen Regeln verschmelzen.

Eine sehr scharfsinnige Fortbildung findet dieses von Hume eingeführte Prinzip der Sympathie bei Adam Smith (1723 bis 1790), dem Begründer der klassischen Nationalökonomie, der in der *theory of moral sentiments* die Prinzipien des Altruismus als die Grundlage von Gesellschaft, Staat und Menschheitsgemeinschaft entwickelt, wie er im *wealth of nations* den berechtigten, wohlverstandenen Egoismus als die Grundlage der wirtschaftlichen Arbeit darstellt, und der beide Prinzipien vermöge der Harmonie des menschlichen Wesens und der teleologischen Aufeinanderbeziehung der Affekte sich zum Ganzen der menschlichen Gesittung zusammenschließen läßt. Damit nimmt die Ethik endgültig die Richtung auf die allgemeine Kulturphilosophie und untersucht erst innerhalb derselben die spezifisch ethischen Beurteilungen und deren Bedeutung und Wirkung für das Ganze des Gemeinlebens. Diese Untersuchung selbst verläuft in einer Vertiefung des Begriffes der Sympathie, der leistet, was die Cambridger vergeblich durch ihre rationale Konstruktion der Notwendigkeit des Sittlichen versucht hatten, und der die Tatsache aufweist, die die Theoretiker der Selbstliebe zugleich vorausgesetzt und übersehen hatten, der aber auch von Humes utilitarischer Behandlung sich zu entfernen hat. Die Sympathie ist nämlich, sofern sie für das Sittliche in Betracht kommt, nicht Mitgefühl mit den Folgen des Handelns und Versetzung in den Genuß dieser Folgen für den Handelnden und den Betroffenen, sondern Mitempfindung mit den Motiven des Handelnden und mit den von den Betroffenen auf diese Motive gerichteten Gefühlsreaktionen. Die sittlichen Ideen entstehen aus der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft; sie beruhen auf einer besonderen Gemeinschaftlichkeit des Gefühls gegenüber dem mit- und nachempfundenen Motiv und der seelischen Wirkung des Handelns. Aus einzelnen solchen Erfahrungen an anderen und aus der Reflektierung der Urteile der anderen in die eigenen Empfindungen entsteht die Idee eines unbeteiligten, mit uns empfindenden Zuschauers, mit dem auch wir empfinden, der das verkörperte menschliche Gemeinbewußtsein und der in Erziehung, öffentlicher Meinung und Institutionen befestigte Niederschlag der einzelnen sittlichen Urteile ist. So kommt aus dieser Wurzelung im Gemeinbe-

wußtsein der Notwendigkeitscharakter des Sittlichen zustande, der noch vermehrt wird durch die Einsicht, daß diese Regeln des Handelns zugleich die Regeln für Bewirkung von Harmonie und Glück der Gesellschaft sind. Das letztere begründet freilich die sittliche Geltung durchaus nicht, aber es verstärkt sie durch ihre Eingliederung in die harmonische Organisation der ganzen Natur, die in Instinkten und Gefühlen uns mit den Regeln zur Erreichung des Menschheitsglückes ausgerüstet hat. Damit ist der Begriff der Sympathie in den des Gemeinbewußtseins und die Individualpsychologie in die Sozialpsychologie übergeführt, die freilich einen wirklichen Grund für die Allgemeingültigkeit der sittlichen Urteile nicht angegeben hat, die aber die ganze psychologische Untersuchung von den nunmehr erschöpften individualpsychologischen Reflexionen zu anderen Quellen der Allgemeingültigkeit hinweist. Materiell wird diese optimistische, Altruismus und Egoismus vereinigende und diese Vereinigung auf eine theistische Metaphysik stützende Kulturphilosophie als mit den Grundideen des Christentums übereinstimmend betrachtet, wobei aber der christliche Altruismus erst mit dem Staat und Wirtschaft erzeugenden Egoismus zusammen die Prinzipien des Handelns darstellt [1]).

Damit ist der Grundstock der Begriffe der modernen wissenschaftlichen Ethik geschaffen. Malebranche und Pascal haben dann tiefe Einsichten in das Wesen der religiösen Ethik hinzugefügt, die aber für die nächste Zeit ohne Wirkung blieben. Bayle hat das Thema des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion unter den Gesichtspunkten der Sanktion und der übernatürlichen Hilfen einschneidender behandelt. Spinoza hat die ethische Bedeutung des Denkens und der Wissenschaft zum Zentrum der Ethik gemacht. Die Franzosen haben die sensualistische Ethik der Selbstliebe in ihre Konsequenzen verfolgt. Leibniz hat die Idee der Individualität und der Entwickelung des Selbst in die Ethik eingeführt und Rousseau die Gefühlsmoral belebt, indem er zugleich das folgenreiche Problem des Wertes der Kultur im Verhältnis zu den einfachsten ethischen Gefühlen aufrollt. Die vor allem an die Schotten sich anschließende Genfer und Berliner Aufklärung hat die psycho-

[1]) E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschließende Zersetzung der englischen Erkenntnislehre, Moral und Religionswissenschaft, Berlin 1874; A. Oncken, A. Smith und Kant, Leipzig 1877.

logistische Analyse feinsinnig fortgesetzt und metaphysisch fruktifiziert. Aber wesentlich Neues ist mit alledem nicht geschaffen. Erst Kant stellt die Frage der Allgemeingültigkeit des Sittlichen auf einen neuen Boden und löst die Analyse von den Methoden des Psychologismus ab, indem er sie in die transzendentale Analyse des Bewußtseins verwandelt. Andererseits hat Schleiermacher die inhaltlichen Begriffe des Sittlichen, die Humanitätssittlichkeit und die Kulturidee, ethisch als System der Güter ordnen und bearbeiten gelehrt, womit die Veränderung und Ausweitung der ethischen Mächte erst ihre begriffliche Bearbeitung findet. Moderne Sozialpsychologie und Entwickelungslehre haben dann noch neue Momente hinzugefügt, in deren Zusammenfassung mit den genannten sich die moderne Ethik darstellt. Die Grundzüge der Gedanken aber entstammen der englischen Ethik, mit deren Nachwirkungen Kant sich auseinandersetzte und deren Einflüsse in Herders Humanitätsidee unverkennbar sind.

3. Die Wirkung auf die Theologie.

So haben sich die unter dem Anstoß der großen englischen Krisis ausgearbeiteten Ideen der psychologisch-historischen Analyse, der Abgrenzung verschiedener selbständiger Sphären sittlicher Zwecke, der Auflösung des alten dogmatischen Verhältnisses von Religion und Moral, der Autonomie und des Gegensatzes gegen den augustinischen Dualismus in der philosophischen Ethik durchgesetzt. Die Wirkung auf die Theologie bestand einerseits in der Schöpfung einer an die Moralpsychologie angelehnten Religionsphilosophie, die von den festen moralischen Daten aus die Probleme der positiven Religionen aufzulösen imstande sein sollte, andererseits in der Hervorbringung einer neuen Disziplin der theologischen Ethik. Die bisherige theologische Ethik war, ob selbständig bearbeitet oder nicht, eine Dependenz der Dogmatik, die von der Dogmatik die Geltung der Offenbarung und damit der sittlichen Vorschriften entlehnte und ebenso aus der Dogmatik die Idee der Wiedergeburt und der Gnadenkräfte empfing, der daher bloß die besonderen Probleme des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, Glaube und Werken und die Kasuistik verblieben. Dabei flocht sie Entlehnungen aus der philosophischen Ethik ein, deren Verhältnis zu der Offenbarungs- und Gnadenethik vermöge der

vorausgesetzten prinzipiellen Identität von lex naturae und lex divina kein Problem war. Im Gegensatze hierzu wird nun unter der Einwirkung der neuen ethischen Analyse und der von ihr beleuchteten Veränderung der sittlichen Werte die theologische Ethik zu einer selbständigen Disziplin, die den von den Reformatoren zurückgeschobenen Begriff eines christlichen Sittengesetzes ausbilden muß und mit diesem wie mit der Anwendung dieses Gesetzes auf das Leben eine neue Aufgabe gewinnt. Sie sucht von der allgemeinen ethischen Analyse aus Begriff und Geltung der christlichen Ethik festzustellen, vermittelt die Gnade psychologisch, d. h. versucht sie in psychologisch verständliche immanente Vorgänge aufzulösen ohne Preisgabe übernatürlicher Antriebe und strebt die überweltliche christliche Beurteilung der ethischen Werte mit einer innerweltlich-humanen zu vereinigen. So wächst die theologische Ethik an Wichtigkeit eine Zeitlang der Dogmatik über den Kopf und läßt diese zu einer Dependenz der Ethik herabsinken. Die Wiedererhebung der Dogmatik und die erneuerte Selbständigkeit des religiösen Elementes, die sich auf die theologische Restauration und auf Schleiermacher zurückführten, haben zwar die Dogmatik der Ethik gegenüber wieder verselbständigt, dafür aber die Probleme der theologischen Ethik in um so größerer Unordnung zurückgelassen. Hier hat erst Richard Rothe, auf Fichte und Schleiermacher gestützt, den Neubau vorgenommen, der durch die Gesamtlage gefordert wurde [1]).

---

4. Der Deismus.

(1898.)

1. Wesen und Ursprung.

Der Deismus [2]) ist die Religionsphilosophie der Aufklärung und somit der Ursprung der modernen Religionsphilosophie

---

[1]) Gaß; Luthardt; Stäudlin, Neues Lehrbuch der Moral, Göttingen 1825, hier ältere Literatur; de Wette, Uebersicht über Ausbildung der theol. Sittenlehre in d. luth. Kirche seit Calixtus, Schleiermachers Theol. Zeitschr. I 247—314, II 1—82, Berlin 1819/20; Stäudlin; Artikel »Ethik« in »Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche« Bd. V S. 556.

[2]) Literatur: Schlosser, Gesch. d. XVIII. Jahrh.; E. Henke, Neuere Kirchengesch. hg. v. Gaß 1878 II; H. Henke, Allg. Gesch. d. christl. Kirche

überhaupt, sowohl nach der metaphysischen als nach der historisch-kritischen und geschichtsphilosophischen Seite. * Er nahm

---

1804, IV bis VI; Mosheim, K.G. d. NT. erg. von Schlegel V. u. VI 1784 u. 88; Schröckh, Christl. K.-G. seit d. Ref. VI, 1807; Stäudlin, Gesch. d. Ration. und Supranatur. Göttingen 1826; Ch. F. Walch, Neueste Religionsstreitigkeiten Lemgo 1771—83; Gust. Frank, Gesch. d. prot. Theol.; Weingarten, Revolutionskirchen Englands; Archiv f. Gesch. und Lit. hg. v. Schlosser und Bercht II, 1—52; Hettner, Lit.-Gesch. d. XVIII. Jahrh.; Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1892/93/94, jetzt Ges. Schr. II; Lange, Gesch. d. Material.; Jodl, Gesch. der Ethik; Vorländer, Gesch. der philos. Moral-, Rechts- und Staatslehre; O. Pfleiderer, Gesch. d. Religions-Philos.[3]; Pünjer, Gesch. d. christl. Relig.-Philos.; Trinius, Freidenkerlexikon 1759; Herder, Adrastea, WW hg. von Suphan XXIII und XXIV; L. Noack, Der Freidenker in der Religion 1853—5; Baumgarten, Nachrichten von einer hallischen Bibliothek, Halle 1748 bis 51; H. v. Busche, Die freie religiöse Aufklärung, ihre Geschichte und ihre Häupter, Darmstadt 1846; D. F. Strauß, Leben Jesu 1835 und Glaubenslehre 1840; Baumgarten, Nachr. v. merkwürdigen Büchern, Halle 1752—58; die zeitgenössischen Zeitschriften: vgl. Texte, 29—42 und E. Hatin, les gazettes de Hollande 1865, Hatin, histoire de la presse 1859—61, J. A .Fabricius, brevis notitia alphabetica ephemeridarum litterarium in Morhofii Polyhistor 1747; R. Flint, philosophy of history in France and Germany, Edinburgh 1874; Flint, Art. Theism in Encyclopaedia Britannica.

I. Overton, the church in Engl., London 1897; Abbey and Overton, the English church in the 18th cent., London 1878; Stäudlin, K.-G. Englands; Buckle, Gesch. d. Civilisation in Engl., deutsch von Ruge; Taine, hist. de la litt. angl.; Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, 1841; Leslie Stephen, hist. of English thought, vgl. Quarterly Review 1877 April; L. Carrau, la philos. relig. en Angleterre, Paris 1888; M. W. Wiseman, the dynamics of religion (p. II rise and fall of deistic movement) London 1897; A. F. Farrar, a critical history of free thought, London 1862; Pattison (in Essays and reviews), tendencies of religious thought in England 1688—1750, London 1860, vgl. Quarterly Review, Freethinking, its history and tendencies, July 1864; Cairns, unbelief in the 18th cent. 1881; Leland, a view of the principal deistical writers 1754, deutsch I von Schmidt 1755 II von Meyenberg 1755/56; Thorschmidt, Versuch einer vollständigen engelländischen Freidenker-Bibliothek, Halle 1765—67; Tulloch, rational theology; J. Hunt, Religious thought in England, London 1870—72; J. Hunt, religious thought in England in the 19th cent., London 1897; Dictionary of national biography ed. by Leslie Stephen, Sidney Lee, London 1885 bis 91.

II. Rambaud, Histoire de la civilisation française II, Paris 1894; Bersot, Etudes sur le 18ème siècle, Paris 1855; Faguet, le 18ème siècle, Paris 1890; Bartholmèss, hist. crit. des doctrines religieuses modernes, Straßburg 1855; Sainte-Beuve, Lundis und Portraits littéraires; Lanfrey, L'église et les philosophes au 18ème siècle, Paris 1857; Sayous, Le 18ème siècle à l'étranger, Paris

seinen Ausgangspunkt einerseits von der dogmatischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Kritik der geltenden Dogmen, andererseits von der Einsicht in die Fraglichkeit der bisher herrschenden supranaturalistischen Offenbarungsansprüche, wie sie sich erst aus den Konfessionskriegen, dann aus der wachsenden historischen und geographischen Erkenntnis ergab. Die von beiden Seiten entspringenden Bedenken verstärkten sich gegenseitig und lockten dazu an, eine allgemeine, überall gleiche, jedermann erkennbare religiöse Normalwahrheit zu suchen, auf die man von den konkurrierenden einzelnen Religionen zurückgehen kann, von der aus Wert und Recht der unmittelbar sich gebenden Offenbarungsansprüche sich prüfen läßt, und die mit den metaphysischen Ergebnissen der neuen Wissenschaften übereinstimmt. Das ist der Sinn seiner Bemühungen um die »natürliche Religion« und die Bedeutung des Wortes »natürlich«. Es ist dieselbe Bedeutung, die das Wort bereits in der bisherigen Theologie hatte, nur mit immer geringer werdender Nebenwirkung des Gegensatzes »übernatürlich«. Daraus ergibt sich eine allmähliche innere Wandlung in der Bedeutung dieses Wortes, das seine theologische Bedeutung abschwächend zum ursprünglichen stoischen Sinne zurückkehrt, * dann bei Voltaire eine kritische Norm, den Inbegriff allgemeingültiger moderner Erkenntnis, bedeutet und schließlich bei Rousseau einen ganz neuen Sinn annimmt.

Diese natürliche Religion ist rationale Metaphysik und Ethik von schroff intellektualistischem Charakter. Wie das Zeitalter auf allen Gebieten gegenüber den gegebenen Größen die Gewöhnung und Ueberlieferung, Leidenschaft und Gefühl, Enge des Horizonts und kirchliche oder politische Autorität zu absoluten gemacht hatte, in der aufsteigenden Ahnung ihrer Relativität auf den vergleichenden und beziehenden Verstand zurückging, das Absolute in die einfachsten Grundelemente der natürlichen und geistigen Welt zurückverlegte und

---

1861 und la litt. franç. à l'étranger, Paris 1853; F. Picavet, les idéologues, Paris 1891; J. Texte, Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire, études sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre, Paris 1895; F. Ravaisson, la philos. franç. au 19ème siècle, Paris 1868, deutsch v. König, Eisenach 1889; Taine, les phil. franç. du 19ème siècle, Paris 1867; Biogr. universelle ed. Michaud frères, Paris 1811—28; Nouvelle biogr. univ. ed. Didot frères, Paris 1852—66.

daraus die normalen Wahrheiten und Institutionen auf neue natürliche, d. h. der Natur dieser Elemente entsprechende, Weise zu konstruieren unternahm, so übertrug es diesen seinen durch und durch intellektualistischen Charakter auch auf die von ihm gesuchte Normalreligion oder doch auf den Beweis für dieselbe. Indem man hierbei obendrein unter Nachwirkung der bisherigen Dogmatik die Religion nur als ein System der Metaphysik vorstellen konnte, suchte man diese Normalwahrheit in einer allen zugänglichen, durch Prüfung der Erkenntnismittel sichergestellten Metaphysik, wobei es von vornherein für die Richtung und Entwicklung des Deismus entscheidend wurde, daß die seiner Metaphysik zugrunde gelegte Erkenntnistheorie eine empiristisch-sensualistische und die hierauf aufgebaute Metaphysik eine mechanistische war. Dadurch ist die Entwicklung des Deismus mit der des Sensualismus und Mechanismus und mit den Kämpfen zwischen Apriorismus und Empirismus eng verbunden worden. Indem man jedoch zugleich empfand, daß die Normalreligion in einer derartigen Metaphysik nicht aufgehen könne, sondern vielmehr gerade einen von metaphysischen Subtilitäten unabhängigen spezifisch religiösen Charakter besitzen müsse, faßte man diese Metaphysik immer nur in ihrer Beziehung auf die Moral auf, die als die eigentliche, überall gleiche, von den Sonderdogmen unabhängige Quintessenz der Religion galt. Das Zeitalter kehrte gegen die dogmatische Verhärtung des Christentums und die daraus folgenden Kämpfe die moralischen und philosophischen Elemente desselben. Es verlangte nicht mehr nach Religion, sondern nach Moral ⟨— worin sich übrigens auch Beziehungen zur reformierten Moralität geltend machen —⟩, wie denn auch unter seinen Vertretern viele bedeutende Moralisten und von ethischem Pathos erfüllte Persönlichkeiten, aber wenig in tieferem Sinne religiöse Naturen sich finden. Daher stammt die einseitig moralistische Fassung des Religionsbegriffes und der enge Zusammenhang der Entwicklung des Deismus mit derjenigen der Moraltheorie, die sich gleichzeitig von der supranaturalistischen Theologie loslöste und selbständige erkenntnistheoretisch-psychologische Grundlagen suchte.

Auch in dieser Betonung der Moral und ihrer Zusammenfassung mit der Metaphysik folgte der Deismus zugleich der bisherigen Dogmatik, die ihre der Offenbarung gegenüber gestellte natürliche Religion mit dem Metaphyik und Moral in sich vereinigenden

Begriffe der lex naturae bezeichnete [1]). Das, was die Dogmatik auf Grund des von ihr übernommenen Erbes der stoisch-eklektischen Popularphilosophie für allgemeingültige und natürliche Erkenntnis hielt, blieb es auch für den Deismus. Der ganze Begriff einer »natürlichen Religion« ist nichts anderes als eine weniger schulmäßige Form des Ausdruckes lex naturae, und in der Verarbeitung und Umdeutung dieses Begriffes verläuft geradezu die ganze Geschichte des Deismus. Insoferne in diesem Begriffe der lex naturae die stoische Erkenntnistheorie und Psychologie enthalten ist und von diesem Ansatze aus der Deismus wechselnde erkenntnistheoretische und psychologische Theorien als Grundlage der natürlichen Religion entwickelt hat, ist er zugleich der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie und des Psychologismus in der Religionsphilosophie. Da nun aber der Begriff der natürlichen Normalreligion von Hause aus nur die Absicht hatte, die verschiedenen Offenbarungsansprüche zu werten und zwischen ihnen zu entscheiden, so blieb die Hauptaufgabe eine Darstellung des geschichtlichen Verhältnisses der natürlichen Religion zur Offenbarung, wobei nunmehr von dem feststehenden Begriff der rationalen Norm die Offenbarung als der zunächst fragliche beurteilt und nicht mehr wie früher die Offenbarung als der selbstverständlich feststehende Begriff angesehen wurde. So wurde der Deismus von Anfang an zu einer Philosophie der Religionsgeschichte, in der die ursprüngliche rationale Normalwahrheit zu der christlichen Offenbarung und den nichtchristlichen Religionen in ein neues, rein rationales Verhältnis gesetzt werden sollte. Indem er hierbei immer mehr zu einer Kritik des geschichtlich vorliegenden Christentums und zur Anerkennung der relativen Wahrheit der außerchristlichen Religion geführt wurde, gelangte er, von dem monistischen Triebe des Zeitalters befruchtet, schließlich zu einer einheitlichen Behandlung und Erklärung aller Religionen, die das anfänglich beibehaltene und nur den neuen Zwecken angepaßte geschichtsphilosophische Schema der Dogmatik sprengte und damit die Grundlagen der modernen Religionsphilosophie schuf.

Von dieser Seite aus gesehen ist der Deismus nur eine fortschreitende, immer kühner und umfassender werdende Theorie

---

[1]) Troeltsch, J. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891; Dilthey, Das natürliche System in den Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert.

der Religionsgeschichte und abhängig von der Ausbreitung religionsgeschichtlicher und bibelkritischer Studien, sowie von der Ausbildung geschichtsphilosophischer Theorien. Seine geschichtliche Auffassung ist dabei bedingt durch die bekannten, mit dem Geiste des Zeitalters eng zusammenhängenden Anschauungen der Aufklärung von der Geschichte, aber reich an tief einschneidender Kritik, in der alle modernen Probleme bereits berührt werden und der die supranaturalistischen Gegner alle bis heute noch gebrauchten apologetischen Hauptargumente bereits entgegengesetzt haben. Die Rolle, die Priestern und Theologen in dieser Geschichtsanschauung zufällt, spiegelt nur die Bedeutung der Theologen in der Zeit und die Erklärung der Religionsstiftung aus Berechnung und Politik nur die Kirchenpolitik der Zeit wieder, gleichwie der häufige Rückgang auf Schwärmerei die englischen Sekten, die Jansenistischen Konvulsionäre und die Cevennenpropheten im Auge hat. In alledem ist der Deismus mehr ein Symptom als eine Ursache der inneren religiösen Wandelungen des Zeitalters. Das Zeitalter wollte aus Gründen, die tief in seiner innersten, nach den verschiedensten Seiten sich neu erschließenden Lebensbewegung lagen, gegenüber den Streitigkeiten, dem Druck der Jenseitigkeit und der Vernunftwidrigkeit der bisherigen Konfessionen eine friedliche, allgemein anerkannte, das Leben in der Welt regelnde und dem wissenschaftlichen Denken der Zeit homogene Religion, von der aus sich zugleich die historische Mannigfaltigkeit der bisherigen Religionen erklären lassen sollte.

Daß die neue Religionsphilosophie gerade in England ihren Anfang nahm, hängt mit der politisch-religiösen Entwickelung Englands zusammen, wo nach dem großen Kampfe der Revolution das religiöse Interesse und das Bedürfnis nach einem Ausgleich noch im Vordergrund stand, die in ihr begründete politische und literarische Freiheit die Möglichkeit einer Aussprache gewährte, eine gelehrte und blühende Theologie im Kampf der Richtungen, Kirchen und philosophischen Systeme bereits eine stark rationale Färbung angenommen hatte und eine mit dem nationalen Aufschwung zugleich sich mächtig hebende Literatur einen lebendigen Austausch der Gedanken anregte. Dabei haben die Verbindungen mit Holland und Frankreich die auf dem Kontinent geübte Kritik in die englische einmünden lassen. Ferner kommt in Betracht, daß die die reformierte Theologie be-

herrschenden Streitfragen über die Art der Bewirkung des Sündenfalls und über das Recht der Verdammung der Heiden geschichtsphilosophische Fragen nahe legten und insbesondere das Dogma von der Erbsünde, das Haupthindernis einer antisupranaturalistischen Betrachtung, im Flusse erhielten. Bayle und Locke setzen ausdrücklich bei diesem Punkte ein.

Doch ist die Blüte des Deismus in England nur eine kurze und vorübergehende und hat er nie der eigentlichen, großen Literatur angehört. Seine Vertreter sind nur Literaten zweiten und dritten Ranges und gehören nie der höheren Gesellschaft an. Das offizielle England, alle Größen der Literatur, Bentley, Swift, Addison, Pope (trotz seines *essay on man*), Johnson, Young, Blackmore, Locke, Clarke, Butler, Warburton, Sterne, Richardson u. a., standen trotz starker Berührungen ihm feindlich gegenüber. Er stellte eben trotz aller wissenschaftlichen Motive doch auch in Nachwirkung des puritanischen Radikalismus und in Begünstigung durch die whiggistische Revolution von 1688 die Opposition gegen die anglikanische Kirche und das Staatspriestertum dar, war daher von Hause aus im Gegensatz zu den vornehmen Kreisen des Staates, der Kirche und der Wissenschaft und Literatur. Das »establishment« bekämpfte in ihm wie einst im Puritanismus und dann im Krypto-Katholizismus eine aktuelle kirchenpolitische Gefahr. Daher die persönliche Gereiztheit des Kampfes. Erst mit Hume und Gibbon gelangten seine Probleme in eine rein wissenschaftliche Atmosphäre und zu einer dauernd wirksamen, auch stilistisch und künstlerisch ausgezeichneten Form der Bearbeitung. Er ist daher hier nur eine Nebenerscheinung in der im ganzen auf eine lax konservative Kirchlichkeit gerichteten englischen Literatur, und im Jahre 1790 bezeichnet Burke die deistischen Schriften als vergessen [1]).

Viel tiefer griff der Deismus dagegen in die französische Literatur ein, in die er aus England verpflanzt wurde. Erst hier fand seine Befreiung von schulmäßiger Hülle und seine Erhebung zu weltgeschichtlicher Macht statt. Hier hat er auch Ansätze zu folgenreichen Weiterbildungen erlebt. Auf Deutschland wirkte er von England und Frankreich aus und hat auch hier höchst wichtige Bewegungen hervorgebracht, die aber bald so neue Gedanken aus sich erzeugten, daß deren

---

[1]) Taine III, 94.

Darstellung nicht mehr unter die Geschichte des Deismus fällt. Indem der Deismus hier mit einer mächtig aufstrebenden idealistischen Philosophie zusammentraf, erzeugte er hier die idealistische Religionsphilosophie und Philosophie der Religionsgeschichte, die als besondere Gruppe der aus der englisch-französischen Entwickelung sich ergebenden skeptisch oder materialistisch-positivistischen Religionsphilosophie gegenübersteht.

Der Name »Deismus«, wofür auch häufig »Theismus« gebraucht wird, soll nur den allgemeingültigen, normalen und vernünftigen Gottesglauben bedeuten im Gegensatz zum Atheismus und zur unkritischen, antirationalen Theologie, eine Gotteserkenntnis, die überall in sich einig ist wie Gott selbst. Versuche, zwischen Deismus und Theismus zu unterscheiden, sind willkürliche, die schwankende Schreibung nur für individuelle Zwecke benutzende Definitionen, wie z. B. das *système de la nature* im allgemeinen die Namen promiscue gebraucht, gelegentlich sie aber zu Unterscheidungen benutzt. Die Verwendung des Wortes Deismus für ein bestimmtes metaphysisches System, das der mechanistischen Transzendenz, ist erst ein Erzeugnis der späteren Philosophie und von hier in die Dogmatik übergegangen, wo der Deismus dem Pantheismus und Theismus gegenübergestellt zu werden pflegt. Der wirkliche historische Deismus wird durch eine solche Charakteristik nur sehr teilweise getroffen und nicht in seiner Haupttendenz bezeichnet. Er selbst hat mit mehr Recht seine Haupttendenz in der Selbstbezeichnung als »Freethinkers« ausgesprochen, die Gegener haben sie mit dem Namen »Naturalisten« bezeichnet wegen ihres Gegensatzes gegen den herrschenden supranaturalistischen Offenbarungsbegriff.

2. Die Vorbereitung des englischen Deismus.

Im 17. Jahrhundert bilden sich im stillen die Quellen, aus denen mit der Aufklärungsliteratur des 18. Jahrhunderts auch der Deismus hervorgeht. Doch treten dabei vereinzelte Vorausnahmen der späteren Entwickelung bereits bedeutsam hervor. So finden sich die Hauptzüge und Grundmotive des Deismus bereits bei Eduard Herbert, Lord von Cherbury († 1648), der, eine der originellsten Erscheinungen des Jahrhunderts, mannigfach in dessen Religionskriege mitverwickelt war und die Altersmuße einer Kavaliers-, Offiziers- und Diplomatenlaufbahn der Frage nach den Kriterien zur Entschei-

dung der Kämpfe der Religionen und Systeme widmete, ähnlich wie gleichzeitig Descartes[1]) zu analogen erkenntnistheoretischen Fragen bezüglich der streitenden metaphysischen Theorien geführt wurde. Mit Grotius, Casaubonus, Gassendi befreundet, empfand er den Antrieb zu selbständigem, von der Schulschablone sich befreiendem Denken und so suchte er mit ausschließlicher Hilfe der bereits von der Theologie reichlich verwendeten aber hier mit Aristotelismus und biblischen Ideen versetzten stoisch-eklektischen Lehren die Entscheidungsnorm, deren Wünschbarkeit ihm während eines langen Aufenthaltes in Frankreich auch die skeptischen Gedanken Montaignes, Bodins und besonders Charrons dargetan haben mögen. Er tat für die Religion, was sein Freund Grotius für das Recht tat. Seine Werke sind *De veritate* (Paris 1624, London 1643 und 1645, franz. 1639) und *De religione Gentilium errorumque apud eos causis* (London 1645, vollständig Amsterdam 1663, engl. 1705) nebst zwei kleineren *De causis errorum* und *De religione laici*. Jene beiden Hauptwerke hängen eng zusammen. Das erste gibt eine Erkenntnistheorie, die in strengem Gegensatz zu aller supranaturalistisch begründeten, immer nur durch Streit und Kampf zu behauptenden Erkenntnis lediglich auf die angeborenen *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *notitiae communes* zurückgeht. Das zweite Werk macht die Anwendung auf den Streit der Religionen und stellt die *notitiae communes* fest, durch die die religiöse Wahrheit erkannt wird (1. Dasein Gottes, 2. Pflicht, ihn zu verehren, 3. moralisch-praktischer Charakter aller Gottesverehrung, 4. Pflicht, die Sünden zu bereuen und zu lassen, 5. göttliche Vergeltung teils diesseits, teils jenseits)[2]). Die fünf Ideen sind der Kern aller der verschiedenen Religionen, auch der Kern des reinen, ursprünglichen Christentums. Die Mannigfaltigkeit der positiven Religionen erklärt er teils wie — der übrigens noch ganz supranaturalistisch denkende — Bacon aus Allegorisierung und Poetisierung der Natur, teils wie Charron aus Selbsttäuschung, Priesterbetrug

---

[1]) 〈Dieser spricht auch in einem Briefe an Mersenne die Gleichartigkeit ihres Interesses an der lumière naturelle aus. — Vgl. C. Güttler, Herbert von Cherbury, Beiträge z. Gesch. des Psychologismus und der Religionsphilosophie, München 1897, S. 132.〉

[2]) Das Ganze entspricht der bisherigen lex naturae, vgl. das Urteil des Musäus bei Troeltsch 198 ff.; über das Verhältnis zur Stoa vgl. Dilthey Ges. Schr. II, 253 ff.

und Phantastik, die auch das reine, ursprüngliche Christentum wieder verfälscht haben. Den Begriff der Offenbarung behandelt er im Hinblick auf die verschiedenen Offenbarungsansprüche und auf die Schwierigkeit, eine angebliche Offenbarung als solche zu erweisen, mit vorsichtiger Skepsis. * Persönlich war er nicht ohne romantische Religiosität. Seine literarische Wirkung ging zunächst in den Stürmen der puritanischen und independentistischen Revolution unter. Erst Leland hat ihn zum Vater des Deismus gemacht [1]).

Die wichtigste Vorbereitung fand jedoch der Deismus in den kirchlichen Kreisen selbst, wo der von der Renaissancebildung der höheren Gesellschaft angesteckte Klerus der Staatskirche bereits vor der Revolution eine gemäßigt rationale Theologie vertrat, der Kampf von Puritanern und Anglikanern und die Polemik zwischen Katholiken und Protestanten die Vernunft als Richterin anrief. So konnten sich die späteren Deisten überall auf die Koryphäen der Theologen selbst berufen und ihren Ausgangspunkt gerade von dem mit diesen Kreisen zusammenhängenden Locke nehmen. Nicht minder beriefen sie sich auf den Cambridger Platonismus, der, mit den Theologen gegen den Hobbesschen Sensualismus streitend, die natürliche Fähigkeit sittlicher Intuitionen so sehr steigerte, daß er den Latitudinariern und Deisten eine Reihe von Schülern erzog. Die Revolution selbst erzeugte eine unaustilgbare Richtung auf die Forderung freier Aussprache über religiöse Fragen, eine dauernde Gereiztheit gegen das Staats- und Zwangskirchentum, einen vielfachen Umschlag der religiös enthusiastischen Subjektivität in rationalistische und das Bedürfnis nach Einigung in praktisch-moralischen Grundsätzen. Sie erzeugte so die Stimmung, die den Nährboden des Deismus bildete. Vor allem ließ sie einen mächtigen Widerwillen gegen allein selig machende Theologie und fanatischen Supranaturalismus zurück, während die aus ihr hervorgehenden kleinen Kreise rationalistischer Richtungen einen direkten Einfluß nicht gewannen [2]).

Dieser Widerwille wurde die treibende Kraft in dem Denken

---

[1]) Rémusat, Revue des deux mondes 1854; Sidney Lee, Autobiography of Edw. Lord Herbert of Cherbury, London 1886; C. Güttler, H. von Cherbury.

[2]) Tulloch, rational theology in the 17th cent.[2], London 1874; E. Henke II 466—472, Stephen I 74—86, Weingarten 286—321.

eines der originellsten und bedeutendsten englischen Philosophen, der seinem von der neuen mathematischen Naturwissenschaft inspirierten System vor allem die Spitze gegen den theologischen Supranaturalismus gab. Ganz wie Herbert, nur von einem entgegengesetzten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkte aus, faßte Hobbes († 1679) die Gesamtheit der Religionen ins Auge und erklärte sie als Erzeugnisse der die Naturerscheinungen anthropomorphisierenden Furcht oder in ihren besseren Bestandteilen als Erzeugnisse kausaler Reflexion. Die Wunder und Offenbarungen sind an und für sich unwahrscheinlich, in ihrer Bezeugung immer höchst zweifelhaft und lassen sich leichter aus Vorstellungen ungebildeter Menschen erklären. Aus dieser natürlichen Religion entstehen die positiven Religionen durch staatliche Festsetzungen, durch die überall der Souverän die unbedingte Macht zur Feststellung der geltenden Religion empfängt. Das ist das einzige Mittel zur Vermeidung religiöser Kämpfe. Wenn Hobbes neben dieser natürlich erklärten Religion doch noch von einer prophetisch-christlichen Offenbarung spricht und in ihr die Wahrheit anzuerkennen scheint, so ist dies einer der Widersprüche der gärungsvollen Zeit oder nicht ganz ehrlich. Jedenfalls soweit er *de lege ferenda* das Verhältnis von Staat und Religion bespricht (*Leviathan* 1671), wünscht er möglichste Uebereinstimmung der Staatsreligion mit der prophetisch-christlichen, wobei aber die Kluft zwischen Philosophie und Offenbarung möglichst ausgefüllt sein soll. Natürliche Wundererklärung, Scheidung zwischen moralischem Sinn der Schrift und bildlicher Ausdrucksweise, historische Kritik der biblischen Urkunden können dieser Ausfüllung dienen. »Das ganze Rüstzeug des Rationalismus ist bereits vorhanden und nur in seiner Anwendung noch beschränkt« (Lange I 245). Da aber Hobbes in seiner Grundlehre den eigentlichen Stützpunkt des Deismus, die lex naturae, beiseite läßt und statt der stoischen vielmehr die epikureische Moral befolgt, zugleich in seinem skeptischen Pessimismus statt der Autonomie des religiösen Denkens vielmehr dessen strenge politische Gebundenheit fordert, so gehört er nicht geradezu zu den Vätern des Deismus. Aber seine anregende Wirkung war eine ganz außerordentliche, und, wenn er auch direkt immer der »schreckliche Hobbes«, der Atheist und Epikureer blieb, so wird er doch von Thorschmidt mit Recht der »Großvater aller Freidenker in England« genannt. Bei Hume

und bei der Entwickelung des französischen Deismus tritt seine Wirkung auch direkt hervor [1]).

Dazu kamen die Einflüsse des Auslandes, besonders Hollands, wohin während der Restauration und auch später noch die von der Zensur Getroffenen flohen, und von wo besonders seit der Thronbesteigung Wilhelms III. direkte Einwirkungen ergingen. Außer Arminianern und Sozinianern, deren Theorien in der englischen Theologie einen starken, großen Kampf hervorrufenden Widerhall fanden und deren Häupter zu Locke in nahen Beziehungen standen, wirkten von dort Spinoza, dessen *tractatus theologico-politicus* 1670 mit seinen historisch-kritischen Argumenten in der ganzen deistischen Literatur sich fühlbar macht [2]) und Bayle, dessen *Dictionnaire* 1695/7 mit seiner ebenfalls überwiegend historischen Kritik dicht hinter einander zweimal 1709 und 1734 ins Englische übersetzt wurde [3]). — Von nicht geringer Bedeutung ist ferner die sich zugleich mit den vom Deismus ausgehenden Anregungen stark ausbreitende und wieder auf ihn zurückwirkende religionsgeschichtliche Literatur, die besonders in England und Holland gepflegt wurde [4]), sowie die ethnographische und Reiseliteratur dieser beiden Kolonialvölker. Chinesen, Araber, Aegypter, Inder und Perser rücken nach und nach in den religionsgeschichtlichen Horizont ein, desgleichen Sitten und Glaube der Wilden. Die Beziehungen jüdischer und außerjüdischer Religionsgeschichte werden aufgespürt (vor allem Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus eorumque rationibus*, Cantabr. 1685, Tübing. 1732), die Religion der klassischen Völker neben ihrer bisher allein verhandelten Philosophie ans Licht gezogen. Alle deistischen Schriften wimmeln von solchen Parallelen.

Ging von hier eine ganz überwiegend historische und vergleichende Kritik der Offenbarungsansprüche aus, so ergab sich aus Philosophie und Naturwissenschaft, die mit Lockes Erkenntnistheorie und Newtons Gravitationslehre in ein neues, die Scholastik endgültig verdrängendes Stadium ein-

---

[1]) F. Tönnies, Hobbes, Stuttgart 1896.

[2]) Stephen I, 33. [3]) Texte 71.

[4]) Pfaff, Historia theol. litt. II, 25 ff.; Walch, Biblioth. theol. I 848; Lechler 134 ff.; Lange I, 414; R. Mayr, Voltairestudien; Rousseau, Discours sur l'inégalité not. 8; Meiners, Grundriß d. Gesch. d. Rell. Lemgo 1785; Eichhorn, Lit.-Gesch. der letzten drei Jahrhunderte; Petzholdt 774, 799—811.

getreten waren, die Kritik der geltenden Offenbarungsinhalte. Aber auch diese Kritik suchte nicht die Religion zu bekämpfen, sondern nur auch ihrerseits zur Feststellung der Normalwahrheit beizutragen. Newton und Boyle wußten den Kirchenglauben noch mit ihrer mechanistischen Metaphysik zu vereinigen, wenn sie auch so wenig wie der ihre Metaphysik systematisch verarbeitende Clarke († 1729) der Anklage des Sozinianismus entgingen. Andere suchten den Kirchenglauben auf diese Metaphysik zu reduzieren und dadurch zu rationalisieren, immer blieb in England Sensualismus und Mechanismus vereinbar mit mehr oder minder konservativer religiöser Stellung, so daß selbst Männer wie Priestley und Hartley, die aus diesen Grundsätzen materialistische Theorien entwickelten, ihren Materialismus theologisch ergänzten und überbauten. So ergab sich die folgenreiche Verbindung sensualistischer Erkenntnistheorie, mechanistisch-teleologischer Metaphysik, historischer Kritik und apriorischer Moral, deren Ergebnis als natürliche Religion bald das Christentum zu unterbauen, bald mit ihm zu konkurrieren, bald es zu ersetzen berufen wurde. Deisten und Antideisten arbeiten gleicherweise, nur in verschiedener Absicht, mit dieser Begriffsverbindung, die unter allen Umständen auf die überlieferte Offenbarungstheologie kritisch einwirken mußte. Charakteristisch ist hierbei, daß die kritische Wirkung nicht in erster Linie die Erschütterung des Wunderglaubens und des darin gegebenen Offenbarungsvertrauens ist, sondern vielmehr die Ersetzung der bisherigen aristotelischen Apologetik durch eine bessere und siegreichere, die den neuen Mechanismus für den Erweis der Zweckmäßigkeit der Natur ausbeutete. Die spinozistische Wunderkritik bleibt dem englischen Denken fast ganz fremd. Wo man an den Wundern Anstoß nahm, half man durch natürliche Erklärung oder Allegorisierung (so schon Thomas Browne, † 1682, in *Inquiries in the vulgar errors* 1646 und *religio medici* 1642, und der Geologe Thomas Burnet in *Telluris sacra theoria* 1660 und *Archäologia philosophica* 1692).

Die Wirkungen dieser verschiedenen kritischen Antriebe zeigten sich unter dem äußeren kirchlichen Druck der Restauration nur verdeckt. Doch traten sie deutlich genug hervor bei einem Nachfolger Herberts, Charles B l o u n t , † 1693, der in der Liste der Deisten an zweiter Stelle zu stehen pflegt. Auch er setzt bei der historischen Kritik der konkurrierenden Religionen und ihrer verschiedenen Offenbarungsansprüche ein und sucht

mit Vorliebe die Analogien des Christentums mit Erscheinungen der nichtchristlichen Religionsgeschichte hervor. Daher bildet Apollonius von Tyana den Gegenstand seiner Hauptschrift, wobei er sich auf das Vorbild von Montaigne und Macchiavelli beruft. Die Entscheidungsinstanz sucht er gegenüber dem so erregten Skeptizismus in einer Vereinigung von Herberts *notitiae communes* und Hobbes' Staatskirchentum. Wie Hobbes und Spinoza berührt er auch bereits ernste Probleme der Bibelkritik, z. B. die Uneinheitlichkeit und Unechtheit des Pentateuch, die zentrale Stellung des Chiliasmus und der bevorstehenden Wiederkunft im Urchristentum u. a. Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit sind seine Stichworte, wobei er doch äußerlich die Uebernatürlichkeit des Christentums auf Grund seiner Wunder behauptet, nachdem er aber erst diese Wunder durch Parallelisierung mit nichtchristlichen Wundern verdächtig gemacht hat[1]).

3. Die Blüte des Deismus in England.

Die Revolution 1688, die Erklärung der Preßfreiheit 1694 und der ganze hierauf folgende Aufschwung sowie die politische Begünstigung der dem strengen, stuartfreundlichen Anglikanismus entgegengesetzten milderen Theologie und der whiggistischen Grundsätze[2]) gaben den bisher gelegten Keimen die Möglichkeit raschen Wachstums, und so entsprang aus der mit den neuen wissenschaftlichen Fragestellungen sich erfüllenden moderanten Theologie eine radikale Nebenströmung, die unter den Einwirkungen von Herbert, Hobbes, Spinoza, Bayle, Naturwissenschaft, Metaphysik und Geschichte die Frage nach einer Entscheidungsnorm gegenüber den Offenbarungsansprüchen mit neuem Eifer in die Hand nahm <und dabei vor allem eine einschneidende historische Kritik an den biblischen Urkunden vor-

[1]) Sein Briefwechsel posthum als Oracles of reason 1695 in den Miscellaneous Works. Schriften: The two first books of Philostratus, London 1680, mit dem Motto: »cum omnia incerta sint fave tibi et crede, quod mavis«, 1698 als schlimmste Schmähschrift gegen das Christentum unterdrückt; Anima mundi or an historical narration of the opinions of the ancients concerning man's soul after this life according to the unenlightened nature, London 1678/9; Great is the Diana of the Ephesians or the original of idolatry together with the political institutions of the gentile sacrifices.

[2]) H. Henke VI, 28—39, The independent Whig or a defence of primitive Christianity 1721 ff.

nahm⟩. Entscheidend wurde hierbei, daß der berühmteste und populärste englische Philosoph, der geistige Beherrscher des Jahrhunderts, John L o c k e († 1704), sich der theologischen Fragen bemächtigte. Er wollte dabei freilich zunächst nur im Sinne der moderanten Gläubigkeit und der Komprehension-Bestrebungen Wilhelms III. handeln, faßte aber das Problem mit so kühnem Griff an seinen beiden Hauptseiten, der metaphysischen und historischen, und setzte so originelle Gedanken zu seiner Auflösung in Bewegung, daß die von ihm gegebenen Richtlinien für Apologeten und Kritiker maßgebend wurden. Wie alle bedeutenden Köpfe des Zeitalters ging auch er in erster Linie von der Tatsache des endlosen Streites der Systeme, Grundbegriffe, Sitten- und Glaubenslehren aus, die er unermüdlich aus allerhand Reisebeschreibungen illustrierte. Eine rein empiristische und sensualistische Erkenntnistheorie, die von den angeblichen, aber überall sich widersprechenden angeborenen Ideen der Scholastik und des Cartesianismus, aber auch mindestens vorläufig von den unmittelbar sich gebenden Offenbarungsansprüchen absieht, soll die Grundlage für die Gewinnung einer allgemein einleuchtenden metaphysischen und ethischen Erkenntnis geben. So konstruiert er aus der Reflexion über die Erfahrungsdaten ein System mechanistisch-teleologischer Metaphysik und empiristisch-utilitarischer Ethik, welche letztere aber mit dem alten Begriff der lex naturae oder lex rationis dadurch in Uebereinstimmung gesetzt wird, daß die ethische Erfahrung doch nur die von der teleologischen Leitung der Welt an gewisse Handlungsweisen geknüpften Folgen feststellt, also ein in der Natur der Dinge liegendes Gesetz voraussetzt [1]).

Von diesen Begriffen aus griff Locke auch in die theologischen Streitigkeiten ein, persönlich zwar durchaus supranaturalistisch gesinnt, aber doch in der Absicht, auch hier einen neuen Grund zur Ueberwindung der Streitigkeiten zu legen, und in der Ueberzeugung, die seine *Letters on toleration* 1689—92 * aussprachen, daß nur streng rationale Rechtfertigung und nicht Zwang oder bloße Behauptung die Geltung der Offenbarung erweisen dürfen. Schon der *Essay* 1689 hatte den Begriff der Offenbarung erkenntnistheoretisch untersucht und die Kriterien festgestellt, an denen gegenüber den

---

[1]) Jodl I, 149 f.

zahllosen Offenbarungsansprüchen, den Phantasien der Heiden und Sekten, den Dogmen und Gesetzen der Priester wahre Offenbarung zu erkennen ist. Es muß der strikte Beweis für den formalen Offenbarungscharakter erbracht werden, indem die die Offenbarung uns vorbringende Tradition in ihrer äußeren Beglaubigung und inneren Glaubwürdigkeit vernünftig dargetan wird, vor allem aber muß ihr Hauptinhalt als ein der vernünftigen Metaphysik und Ethik entsprechender erwiesen werden, indem er, nachdem er uns gegeben ist, sich wenigstens a posteriori als vernünftiger, an und für sich aus der Vernunft folgen könnender darstellt. Erst von hier aus kann dann auch ein Präjudiz für eventuell rein mysteriöse Bestandteile der Offenbarung geschaffen werden, ⟨womit dann freilich die scholastische Lehre der *veritates non contra sed supra rationem* festgehalten wird.⟩ Wo diese Kriterien nicht beachtet werden, ist der Willkür der Sekten und Priester Tür und Tor geöffnet und wird das Absurdeste zur Offenbarung gemacht, wodurch die Religion, das Unterscheidungszeichen des vernünftigen Menschen, ihn oft unvernünftiger als die Tiere erscheinen läßt. So entsteht aus der kritischen Situation der merkwürdige Begriff einer Offenbarung, die nur das an und für sich Vernünftige und für jedermann Erkennbare offenbart, einer Offenbarungserkenntnis, die von der natürlichen sich nur unterscheidet wie der Gebrauch des Fernrohrs von dem des natürlichen Auges.

Die Anwendung dieser Gedanken vollzieht die Schrift *The reasonableness of Christendom as delivered in the scriptures* 1695, welche durch Aufdeckung des reinen, usprünglichen vernunftgemäßen Christentums die theologischen Zunftstreitigkeiten beenden wollte. Im allgemeinen den Rahmen der reformierten Dogmatik einhaltend, geht Locke hier doch sofort an eine rein historisch-kritische Untersuchung der Zentrallehre des Christentums, die er trotz seiner Festhaltung einer gemäßigten Inspirationslehre nur aus Evangelien und Apostelgeschichte, nicht aus den viel Subtilitäten und Schwierigkeiten enthaltenden Briefen des Neuen Testamentes entnehmen zu dürfen behauptet und die er trotz seines Respektes vor den kirchlichen Dogmen doch auf einen einfachen, von ihnen ganz unabhängig gehaltenen Begriff reduziert. Nur so kann er das Wesentliche des Christentums finden. Hier entdeckt er, zugleich die Geschichte Jesu pragmatisch konstruierend, * als die christliche Kernlehre die Lehre von

der Messianität Jesu und von dem Gottesreiche, worin die an die Anerkennung Jesu als König dieses Reiches geknüpfte Sündenvergebung und die Forderung der Unterwerfung unter das Sittengesetz dieses Reiches enthalten sind. Im Laufe der Untersuchung tritt das zweite immer mehr in den Vordergrund. Denn dieser zweite Begriff wird zum Mittel, die Vernünftigkeit des so vereinfachten Christentums zu beweisen. Das messianische Gesetz des Gottesreiches ist nämlich identisch mit dem moralischen Teil der lex Mosis (WW London 1714 II, 522), die ihrerseits identisch ist mit der lex naturae oder lex rationis (II, 478); das Evangelium ist nichts als die göttliche Zusammenfassung, Aufhellung und Beglaubigung der »law of nature« (II, 520), verbunden mit der Vergebung für Uebertretungen (II, 525). So erscheint hier die alte Substruktion der Dogmatik in neuer Verwendung. Es ist der Vorzug des Christentums vor allen heidnischen Religionen und Philosophien, daß es die lex naturae in voller göttlicher Autorität und populärer Verständlichkeit, in Vollkommenheit des Umfangs und in strenger Lösung von allem bloß zeremonialen Priestertum, in bestimmter Enthüllung der jenseitigen Glücksfolgen und mit der Verheißung der Vergebung und des göttlichen Beistandes darbietet. Um es so darbieten zu können, war die supranaturale Offenbarung notwendig, deren Wunderbeglaubigung für Locke noch selbstverständlich ist und deren Tradition für ihn noch durch die Inspiration geschützt ist. An und für sich aber liegt diese Erkenntnis auch im Bereiche der Vernunft, nur hier lückenhaft, getrübt und ohne strenge Autorität. * Außerchristliche Völker sind denn auch in der Tat nur an das Vernunftgesetz gewiesen und müssen den Glauben an Vergebung aus dem Begriffe des gütigen Gottes schöpfen, der in dem Vernunftgesetz enthalten ist. Sie sind nicht eo ipso um Adams willen verdammt, sondern werden von Gott nach dem beurteilt, was er ihnen gegeben hat (II, 529), womit die kirchliche Lehre von der Verdammung der Heiden aufgegeben und eine relative Würdigung des Wahrheitswertes der verschiedenen Religionen eröffnet ist [1]).

Damit ist der alte Begriff der lex naturae zum Grundbegriff einer allgemeinen Religionswissenschaft geworden, in der mit

---

[1]) Campbell Fraser, Locke, B. XV der Phil. Classics; E. Fechtner, J. Locke, Stuttgart 1897.

der Lehre von Erbsünde und Verdammung der Heiden das eigentliche Fundament des Supranaturalismus beseitigt ist und der stehengebliebene Supranaturalismus nur mehr die formale Bedeutung hat, im Christentum die allgemeine, aller Religion zugrunde liegende Wahrheit zum vollkommenen Ausdruck zusammenzufassen. Hierbei ist das Wesen des Christentums auf Moral reduziert und seine Wahrheit gerade durch Erweisung der Identität dieser Moral mit der aller Religion zugrunde liegenden klargestellt. Insofern Locke in diesem Zusammenhange den Supranaturalismus immer noch aufs stärkste betonte und insofern er neben der allein selig machenden Kernwahrheit die übrigen Dogmen doch pietätvoll respektierte, konnte seine Lehre von der moderanten Geistlichkeit angeeignet und nach und nach geradezu zum Ausdruck der religiös-konservativen, aber nüchtern rationalen Mehrheit des Volkes werden. Insofern sie aber in Wahrheit doch einen außerordentlich tiefen kritischen Schnitt führte, mußte sie zu radikaleren Konsequenzen anleiten, die sowohl den Supranaturalismus noch mehr einschränkten als auch den Unterschied der moralischen Kernlehre von den übrigen nicht-fundamentalen Mysterien zu einer direkten Verwerfung der letzteren erweiterten und schließlich die damit angeregte Frage nach den historischen Beweisen für die Uebernatürlichkeit des Christentums ernstlicher in Angriff nahmen. Insoferne ist er der eigentliche Vater des Deismus, was ihm von den strengen Anglikanern auch oft hart genug vorgeworfen worden ist, obwohl ihn die Kontroversisten nicht in die Liste der Deisten aufzunehmen wagten. Im Grunde doch mit Recht. Denn jene Konsequenzen wurden von Männern gezogen, bei denen eine prinzipiell andere Stimmung gegenüber der Religion herrschte als bei dem vornehmen, ernsten und gläubigen Locke oder den anderen literarischen Führern. Die »Deisten« wollen nicht die herrschende Theologie reformieren, sondern die Staatsreligion bekämpfen und, auch über die Dissenters noch weit hinausgehend, die Berechtigung einer radikalen Theologie erstreiten, in der sich ernste wissenschaftliche Ueberlegungen mit unruhiger Gereiztheit und schwerfälliger Pedanterie wunderlich vermischen. *

Die beiden ersten Konsequenzen zog der Irländer John Toland († 1722), ein fahrender Literat, der ein Jahr nach Lockes *reasonableness* seine Schrift *Christianity not mysterious* 1696 veröffentlichte und dabei ausdrücklich nur die Konsequenzen

Lockes zu ziehen behauptete. Er folgerte aus Lockes Offenbarungskriterien, daß die Offenbarung ganz und gar nur vernünftige Sätze und nichts darüber hinaus, also auch nicht Sätze, welche nur über und nicht gegen die Vernunft seien, enthalten dürfe. Die vernünftige Kernwahrheit des Evangeliums, die göttliche Erneuerung der lex naturae als Gesetz des Gottesreiches, kann allein Inhalt der Offenbarung sein. Die von Locke noch geduldeten, nicht-fundamentalen Mysterien dürfen nicht zur Offenbarung gehören. »Offenbarung ist gar nicht ein Grund, weshalb etwas für wahr genommen werden muß, sondern nur ein *mean of information*, ein Mittel, wodurch wir zu einer Erkenntnis gelangen, deren Recht in der Vernunft und zwar eben mit Hilfe des Offenbarten aufgezeigt werden muß«[1]). Das bestätigt Toland denn auch historisch-kritisch <— indem er über die Bibelforschung Lockes und der Arminianer weit hinausgeht —> an dem tatsächlichen Wesen des ursprünglichen Christentums, das diese Mysterien nicht enthalten habe, in das sie vielmehr erst durch Anbequemung an jüdisches und heidnisches Priestertum mit ihren Mysterien und durch platonische Philosophie eingedrungen seien. Auch das Wort Mysterium sei vom Urchristentum nie in dem Sinne übervernünftiger Wahrheit gebraucht worden. Erst die Theologie der christlichen Priester habe jene Lehren von übervernünftigen und widervernünftigen Mysterien aufgebracht, besonders seit Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, und keine Reformation habe diese priesterlichen Fiktionen bis jetzt völlig wieder ausgetilgt. Damit ist der Grund zu einer ernstlichen Kritik der urchristlichen Geschichte und zu einer tief einschneidenden Unterscheidung unter den biblischen Lehren gelegt, wie denn auch in späteren Schriften Tolands (*Amyntor* 1699) die Probleme der Kanongeschichte und der Bibelkritik angefaßt und (*Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* 1718) die Unterschiede der urchristlichen Hauptparteien aufgedeckt werden. Ebenso läßt der Beweis für die Wahrheit des Christentums lediglich aus der Uebereinstimmung mit der allgemeinen vernünftigen Moral und Religion den Supranaturalismus und Inspirationsglauben Lockes völlig zurücktreten, wenn Toland auch im Christentum eine besondere göttliche Veranstaltung zum Zwecke der Erneuerung

---

[1]) E. Henke II, 480.

der lex naturae und in den diesem Zwecke dienenden Wundern außerordentliche Steigerungen der Naturwirkungen anerkennt. Die Schrift, die von Locke sofort desavouiert wurde, erregte erbitterten Kampf und wurde mehrfach aufgelegt. Verbittert wandte sich Toland später einem materialistischen Spinozismus (*Letters to Serena* 1704; Pantheisticon 1720) und politischer und historischer Schriftstellerei zu, dabei verschiedentlich auf religionsgeschichtliche Themata zurückkommend, die er in einer wüsten polyhistorischen Manier und im euhemeristischen Sinne behandelt, ohne seine Lehre von der mysterienfreien, natürlichen Religion der lex naturae und ihrer Identität mit Mosaismus und Christentum aufzugeben (*Letter* 2 und 3; *Adeisidämon. Annexae origines Judaicae* 1709; *Nazarenus; Tetradymus* 1720).

Die gleichen Konsequenzen zog Anthony Collins († 1729), ein schriftstellernder Landedelmann, der vertraute Freund der letzten Jahre Lockes. In seinem *Discourse of freethinking occasioned by the rise and growth of a sect called freethinkers* 1713 zog er die strenge Konsequenz des vernünftigen Offenbarungskriteriums, daß die Offenbarung lediglich auf Grund ihrer in freier Prüfung festgestellten Uebereinstimmung mit der Vernunft und nur soweit, als sie mit dieser sich deckt, anerkannt werden dürfe, daß allen über- und widervernünftigen Lehrsätzen kein Offenbarungscharakter zuerkannt werden könne, sondern ein solcher Charakter ihnen immer nur von Priestern und herrschsüchtigen oder streitsüchtigen Theologen zuerkannt worden sei. Gebe man solche zu, so könne man sich nicht dagegen schützen, daß auch das Absurdeste zur Offenbarung gemacht wird. Die Unabhängigkeit der wirklichen Moralität von solchen Mysterien und umgekehrt die traurigen und verwirrenden Streitigkeiten, die notwendig aus solchem Mysterienglauben folgen, seien der beste Beweis gegen sie. Vor allem hätten die Propheten, Jesus und die Apostel selbst, die Vorbilder der Freidenker, niemals mysteriöse Autoritäten, sondern immer nur freie Vernunftbeweise anerkannt. Nichts also dürfe durch bloße Autorität, wie immer man sie begründen wolle, alles müsse durch vernünftige Prüfung zur Anerkennung gebracht werden. Das Prinzip des »freethinking« oder der Beurteilung der Offenbarung rein nach der Vernunft sei daher durch logische, moralische, politische, kirchliche und religiöse Gründe gleich gefordert und führe allein zum Heil, während alle bloße Autoritätsbegründung Streit und Unheil, Absurdi-

täten und heidnische Verderbung der Religion mit sich bringe. Dabei berief er sich auf die moderante Geistlichkeit als die eigentlichen Väter des Prinzips.

Die mit großer Bitterkeit gegen die Theologen geschriebene Schrift machte das größte Aufsehen und rief eine Flut von Gegenschriften hervor, die in der Regel sich nur über die Uebertreibung des Prinzips, nicht aber über das Prinzip selbst beklagten. Das ganze offizielle literarische England, darunter Swift und Bentley, stand gegen ihn auf und verteidigte das Recht der Autorität vom rationalen Standpunkte aus. Collins schwieg, griff aber nach 11 Jahren wieder mit einer wichtigen Schrift in die inzwischen begonnene Verhandlung über Weissagung und Wunder ein, wobei er in verschleierter, aber radikaler Weise die antisupranaturalistische Konsequenz des Lockeschen Prinzips entwickelte. Erwies die Offenbarung sich als Wahrheit lediglich durch die Deckung mit der allgemeinen Vernunftwahrheit, so waren Wunder und Weissagungen keine Beweise mehr, sondern höchstens Introduktionsformen, die zur Sache selbst nichts beitrugen, also an sich entbehrlich sind. Ja sie sind geradezu gegen das von der ganzen Betrachtungsweise vorausgesetzte rationale Prinzip. Kommen dazu noch weitere Zweifel an den Wundern und Weissagungen, sei es auf Grund literarischer und historischer Bibelkritik oder auf Grund der Vergleichung der christlichen Wunder mit denen anderer Religionen, so ist die Verwerfung dieser Stützen des bisherigen Supranaturalismus unvermeidlich. Diese Fragen waren von Herbert, Blount, Hobbes, Spinoza, Bayle und eben kürzlich von Toland gestreift, diese Konsequenzen von Gegnern der Deisten gezogen worden. Man hatte sie dadurch ad absurdum zu führen gesucht, daß man im Gegensatze zu ihrer gefährlichen Unsicherheit einen rationalen Supranaturalismus auf den rationalen Beweis für die Glaubwürdigkeit der biblischen Wunder und Weissagungen fest zu begründen unternahm (Charles Leslie, *Short and easy method with the deists* 1697) [1]) oder daß man ihnen die Gleichsetzung des Christentums mit Islam und Heidentum als Konsequenz vorhielt und die solide Wahrheit der christlichen Uebernatürlichkeiten gegen die betrügerische Unwahrheit der heidnischen und muhammedanischen ins Licht stellte (Prideaux, *Letter to the*

---

[1]) Stephen I, 195 ff.

deists) [1]. Einen neuen Anstoß hatte die Kontroverse durch den in Theologie dilettierenden, exzentrischen Mathematiker Whiston erhalten, der, die Unvereinbarkeit der neu-testamentlichen Deutungen der Weissagungen mit ihrem ursprünglichen Sinne im Alten Testament erkennend, das gegenwärtige Alte Testament für eine jüdische Fälschung erklärte und es in einem Text wiederherzustellen unternahm, welcher den neu-testamentlichen Anwendungen entspricht. Die frühere Methode, diese Schwierigkeiten durch allegorische Erklärung zu beseitigen, hatte er als gewaltsam und unhistorisch mit einer Art von persönlichem Haß verworfen (*The true text* 1722). *

In dem hierdurch erregten Streit, der gerade bei Lockes Reduktion des Christentums auf das im Alten Testament geweissagte und in Christus übernatürlich verwirklichte messianische Gottesreich von höchster Bedeutung war, kam Collins Whiston mit einer höchst bedeutsamen Schrift zu Hilfe, dem *Discourse on the grounds and reasons of the christian religion* 1724, der Whiston in der Aufdeckung der Unvereinbarkeit zwischen den alt-testamentlichen Weissagungen und den neu-testamentlichen Erfüllungen Recht gab, aber sein Auskunftsmittel verwarf und nachwies, daß nur bei dem alten Mittel der allegorischen Erklärung die Weissagungen als Beweise der Göttlichkeit und Wahrheit des Christentums festgehalten werden können. Das Christentum ist ein allegorisiertes Judentum, ein »mystical Judaism«, die durch Allegorisierung der jüdischen Vernunftoffenbarung vervollkommnete Vernunftreligion. Der Nachdruck und die Wirkung der Schrift, auch wohl das Hauptinteresse des Verfassers, liegt in der von ihm vorgenommenen historischen und literarischen Kritik, die sämtliche bibelkritische Probleme bereits berührt. Die ganze Behandlung des Alten Testaments durch Jesus und die Apostel sei selbst schon eine rein allegorische, nach dem Vorbild der rabbinischen Theologie verfahrende gewesen, wie Collins mit Verwertung von Surenhuysen zeigt. Ja auch das moderne Christentum könne die urchristliche Eschatologie nur durch Allegorisierung behaupten. So wird selbst der Nachweis des Rechtes zu allegorischem Verfahren zu einer Herabdrückung des Neuen Testamentes auf das Niveau anderer historischer Erscheinungen, wozu noch kommt, daß die Bedeutung des Weis-

---

[1]) Im Anhang eines Life of Mohammed 1697, Stephen I 200.

sagungsbeweises für das Christentum an seiner hohen Wichtigkeit auch für andere Religionen erläutert wird[1]).

Die Schrift machte von allen Erzeugnissen des Deismus mit Recht das größte Aufsehen und rief die rationalen Supranaturalisten der Lockeschen, Clarkeschen und Leslieschen Schule wie die Häupter der altgläubigen Gelehrsamkeit und der kirchlichen Autorität unter die Waffen. Sie bestritten teils, daß das Christentum wirklich auf das Schema von Weissagung und Erfüllung begründet sei, teils behaupteten sie die tatsächliche Kongruenz von Weissagung und Erfüllung, teils schrieben sie den alt-testamentlichen Weissagungen einen Doppelcharakter, einen unmittelbaren historischen und einen tiefer liegenden typischen Sinn zu, teils gaben sie zu, daß die neu-testamentlichen Schriftsteller in einzelnen Deutungen geirrt haben könnten. Ihnen trat Collins noch einmal mit einer Schrift entgegen *The scheme of literal prophecy considered* 1726, worin er die streng historische Auslegung des Alten Testamentes forderte und insbesondere das Buch Daniel bereits völlig in der modern kritischen Weise erklärte. Am Schlusse dieser Schrift stellte Collins eine entsprechende Untersuchung der biblischen Wunder in Aussicht. Er selbst kam nicht mehr dazu, statt seiner übernahm Thomas Woolston († 1731) diesen Teil der Debatte, freilich in einer höchst spleenigen Weise. Als fellow des Sidney-Sussex-College in Cambridge Origenes und Philo studierend, hatte er sich schon seit 1705 in die allegorische Erklärung der Bibel verrannt und dieses Prinzip in verschiedenen Schriften als das urchristliche, allein logische und sachlich angemessene, den plumpen Meinungen der dogmatischen Theologen unendlich überlegene gefeiert. Als 52jähriger Mann wegen solcher Angriffe auf die Geistlichkeit seiner fellowship entsetzt, warf er sich halbverrückt und wütend in den Kampf gegen die buchstäbliche Auffassung der Bibel und für die Verherrlichung der Allegorie, die in allen Weissagungen und Geschichten nur Symbole der religiösen Vernunftwahrheit (lex naturae) erkennt. So griff er mit seiner Empfehlung der allegorischen Erklärung bereits in die von Whiston und Collins erregte Weissagungs-Debatte ein (1725), im Unterschied von Collins an das Prinzip der Allegorie wirklich glaubend und es wie eine fixe Idee überall feiernd. Als die Geistlichkeit sich von

[1]) Lechler 271.

den Weissagungen auf die Wunder als auf die eigentlichen Zeugnisse des christlichen Supranaturalismus zurückzog, übertrug er die gleiche Methode auf die Erzählungen von den Wundern Jesu, in 6 Abhandlungen nebst zwei Verteidigungsschriften, *Discourses on the miracles of our Saviour* 1727—30. Hier griff er in einer äußerst rohen, oft geradezu possenhaften, aber doch sehr wirksamen Weise den buchstäblichen Sinn der Erzählungen an, indem er deren natürliche Unwahrscheinlichkeit und historische Unglaublichkeit mit rücksichtslosen Invektiven gegen den Buchstaben zu Ehren der allegorischen Erklärung aufdeckte. Gleichwohl gingen diese Schriften reißend ab und erzeugten sie eine ganze Literatur. Sie hatten an den Nerv des supranaturalistischen Systems gerührt und die Wunderkritik eröffnet. Im Gegensatz gegen sie erhob sich die bis heute herrschende supranaturalistische Apologetik, deren Grundzüge nach dem Vorgange Leslies von Sherlock in seinem *Tryal of the witnesses of the resurrection* 1729 typisch vereinigt wurden. Erst diese Apologetik hat dann die Wunderfrage ernstlich in Bewegung gebracht. Vorläufig siegte die Apologetik. Woolston starb im Gefängnis.

War hiermit der Lockesche Supranaturalismus bezüglich der Offenbarungskriterien bedeutend zurückgedrängt, so geschah das Gleiche in Hinsicht auf die systematische Darstellung des Offenbarungsinhaltes. Der Versuch Tolands wurde von neuem aufgenommen und verschärft.

Clarke[1]) und Wollaston[2]) hatten in Lockes Richtung mit stark supranaturalistischer Färbung das System der mechanistisch-teleologischen Metaphysik fortgebildet, wobei Clarke an Stelle der nur mühsam mit der lex naturae ausgeglichenen nominalistischen Utilitätsmoral Lockes wieder eine einfache, rational-apriorische Fassung der Moral setzte. Wie Toland die Konsequenzen Lockes, so [zog dann] Tindal († 1733) diejenigen Clarkes. Sein Dialog *Christianity as old as the creation or the Gospel a republication of the religion of nature* 1730, den er nach einem ruhigen Leben als Cambridger fellow im Alter von 70 Jahren veröffentlichte, darf als das Hauptbuch des Deismus angesehen werden. Mit Locke und Toland forderte er für die Anerkennung

---

[1]) *Boyle-Lectures* 1704—5, *Discourse concerning the unalterable obligation of natural religion and the truth and certainty of Christian revelation* 1705.

[2]) *Religion of nature delineated* 1722.

des Christentums als Offenbarung seine Deckung mit der Vernunftwahrheit, mit Collins und Woolston hatte er für den Wunderbeweis nur ein *θαύματα μώροις*. Hierzu kommt aber bei Tindal noch ein weiteres, von Locke nur angedeutetes Motiv der Zurückführung des Christentums auf die Vernunftwahrheit. Die Unendlichkeit und Güte Gottes, die Größe der Welt, Dauer und Umfang des Menschengeschlechtes lassen die besondere Bevorzugung der Juden und Christen mit einem absolut einzigartigen supranaturalen Erkenntnismittel als unmöglich und ungerecht erscheinen, um so mehr als gerade die Besonderheiten des Christentums und vor allem des Judentums eine Reihe der absurdesten Dinge enthalten und obendrein mit analogen Absurditäten anderer Religionen sich nahe berühren. Die 300 Millionen Chinesen beginnen ihre Argumente gegen die Christenheit — die Bewunderung des Konfuzianismus und die Geringschätzung des ungeschliffenen Judentums, einen der Lieblingsgegensätze des Zeitalters — zu liefern, was dann vor allem Voltaire mit unerschöpflichem Sarkasmus ausgenutzt hat. Soll unter diesen Umständen das Christentum als Wahrheit und Offenbarung anerkannt werden, so darf es sich als solche nicht bloß durch isolierte Uebereinstimmung mit der Vernunftwahrheit erweisen, sondern es muß vielmehr seine Substanz auch in allen anderen Religionen enthalten sein, es muß die eine, allgemeine, von Beginn der Welt an überall offen liegende und erkannte Wahrheit sein. Es muß so alt sein wie die Schöpfung. Nur unter dieser Bedingung der Identität mit einer überall je und je wirksam gewesenen, absoluten und unveränderlichen religiösen Wahrheit kann es die Vernunftreligion sein. Sündenfall und Erbsünde können nichts dagegen bedeuten. Denn es ist sinnlos, daß der ungeheueren Mehrzahl der Menschen der Weg zur Wahrheit ohne ihre Schuld versperrt worden sein soll, und die blinden Heiden haben oft eine sehr reine Moral, während die bevorzugten Christen durch ihre Offenbarung um nichts moralischer geworden sind als andere. »They at all times must be created in a state of innocence capable of knowing and doing all God requires of them«[1]. Damit ist aus dem Lockeschen Ansatz eine umfassende Philosophie der Religionsgeschichte entwickelt, die dann den Ausgangspunkt für Voltaire gebildet hat. Doch hält sich diese Geschichtsanschauung zunächst noch eng

[1]) Stephen I, 142.

an das theologische Schema[1]), dem die lex naturae die Urreligion, die jüdische und christliche Offenbarung eine Wiederholung der lex naturae war, während die außerchristlichen Religionen ihre Wahrheitsmomente ebenfalls den Resten urständlicher Erkenntnis der lex naturae verdankten.

Die Konsequenz dieses ihres geschichtsphilosophischen Schemas gegen Clarke und Sherlock geltend zu machen, ist die eigentliche Methode des Buches, und sein Titel ist direkt einer Predigt Sherlocks entnommen[2]), wie er ebensogut jeder Dogmatik hätte entnommen werden können[3]). Die natürliche Religion ist auch für Tindal identisch mit der lex naturae, die er im Sinne der rationalen Ethik Clarkes und der Autonomie Shaftesburys versteht, und von hier aus hält sich auch seine Geschichtskonstruktion an das von diesem Begriff ausgehende Schema. Wie für die Kirchenlehre die Urstandserkenntnis in der lex naturae gegeben war, so war sie auch für Tindal der natürliche und ursprüngliche Ausgangspunkt; wie für jene die lex Mosis eine »republicatio legis naturae« und die Offenbarung des Neuen Testaments zum großen Teil eine »republicatio« der moralischen Elemente der lex Mosis war, so ist für ihn das ganze Christentum eine »republication of the law of nature«. Es ist nur alles beseitigt, was mit den Lehren von Sündenfall, Erbsünde und Versöhnung zusammenhing. Das Christentum besteht in der reinen lex naturae ohne jedes Plus irgendwelcher Mysterien, wie ja die natürliche Religion von Anfang an Sündenvergebung und Buße als natürliche Bestandteile enthielt. Das Christentum ist wie alle anderen Religionen nur »practice of morality in obedience to the will of God«[4]) und unterscheidet sich von ihnen nur durch die besondere, von Gottes Güte bewirkte Art der Mitteilung, durch konzentrierte, klare und einleuchtende Zusammenstellung, wobei aber freilich die Bibel nach den Regeln der Vernunftmoral ausgelegt, gelegentliche Einseitigkeit und Dunkelheit des Ausdruckes aufgehellt und mancher direkte Irrtum der ungebildeten Verfasser zugegeben werden muß. Insbesondere Moses und das Judentum haben die Vernunftmoral mit allerhand statutarischer und ritualistischer

---

[1]) S. Troeltsch 157—171; Harnack, Dogmengeschichte II.[3], 139 f.; Dilthey, Natürliches System i. d. Geisteswiss.

[2]) Stephen I, 138.

[3]) Vgl. z. B. Gildon, Thom. Burnet, Butler bei Lechler 366 f.

[4]) Lechler 328.

Willkür sowie mit ägyptischem Aberglauben überlastet, und auch das Christentum selbst ist durch Akkommodation an Heiden- und Judentum, durch Priestertrug und Priesterherrschsucht schlimm entstellt worden. Die gleichen Gründe haben außerhalb des Christentums und hier noch viel stärker die lex naturae verunstaltet. Die Selbstsucht hat Opfer und Zeremonien erfunden zur Bestechung der Götter, die Priester haben sich dessen bemächtigt, indem sie all das für Offenbarungen erklärten und diese Offenbarungen für ihre Herrschaft ausnutzten. Von dem daraus folgenden Fluch des Autoritätsglaubens hat erst das Christentum die Menschen wieder erlöst, da es Gottes Güte entspricht, von Zeit zu Zeit Personen zu senden, die die reine lex naturae wieder aufdecken. Das ist denn auch der Zweck der Sendung Jesu gewesen. Es ist deutlich, wie diese Geschichtsphilosophie überall im kirchlichen Schema stecken geblieben ist, trotz ihrer entgegengesetzten Tendenz. Die Begriffe des Fortschrittes und der Entwickelung fehlen noch vollständig. Die Kritik der Religionen bleibt am Urstand orientiert und die des Christentums an der Reinheit seiner Anfänge. Aber der ganze Entwurf will doch eine Erklärung der Gesamtheit der Religionen aus einheitlicher und gleichartiger Quelle, womit eben zugleich die Ziel- und Normalreligion erwiesen werden soll.

Der Eindruck des bedeutenden Buches in England selbst war stark, jedoch von kurzer Dauer, ein Zeichen des versiegenden Interesses am Deismus. Die Gegner machten teils schwache Versuche, den Supranaturalismus von der gleichen Basis viel stärker zu betonen (Foster, Sykes), teils beriefen sie sich auf die Schwäche und Disparatheit der Vernunft seit dem Fall und auf den massiven Wunderbeweis (Waterland, Conybeare, Leland). Ein Nachhall der Lehren Tindals und der anderen Deisten ist Thomas Chubb († 1747; *The true Gospel of Jesus Christ* 1738, nebst einigen Verteidigungsschriften). Chubb, ein armer Lichterverkäufer, war aus dem Einfluß Whistons und der arianisierenden Christologie unter den der Deisten geraten und gab als Autodidakt die Gemeinplätze deistischer Argumente mit bemerkenswerter Klarheit und schlichtem Ernste wieder, wie er sie in den Debatten seines Klubs zu verhandeln und an seiner englischen Bibel sich zu bestätigen pflegte. Sein Hauptzweck ist zu zeigen, daß Jesus wirklich nur die natürliche Moral oder, »wie die Gelehrten sagen, die law of nature« habe lehren wollen und daß alles im Evangelium aus

diesem Endzweck zu verstehen sei; seine Grundidee die Empfehlung des Christentums als der wahrhaft moralischen, ganz einfachen und schlichten Religion des Gehorsams gegen das Sittengesetz, der Besserung und der vernünftigen, allgemeingültigen Gotteserkenntnis, wie sie jedem, auch dem einfachsten Manne, zugänglich ist und vor allem auf praktische Verwirklichung abzielt. Dabei werden die Fragen der neu-testamentlichen Kritik mannigfach gestreift und die wahren Lehren Jesu aus Mißverständnissen der Ueberlieferung und Privatmeinungen der Apostel herausgehoben. Jesu wirklicher Zweck und Wirkung war vielmehr nur die Gründung einer Vereinigung zur Tugendübung. Daß diese Wirkung so bald und so stark beeinträchtigt wurde, liegt an der Einführung falscher Lehren, vor allem der Lehre von einer zugerechneten Gerechtigkeit und von der Gottwohlgefälligkeit eines reinen orthodoxen Fürwahrhaltens und an der Verquickung von Staat und Kirche. Trotz dieser ernsten und nachher in Deutschland viel behandelten Probleme hat das Buch aber in England nur mehr vorübergehende Teilnahme erweckt. Chubb galt erst als eine Art Wunderkind und erregte das Interesse Popes, dann als unwissenschaftlich und wurde vergessen.

Von Tindal aus nahm dann wiederum die historisch-kritische Verhandlung einen neuen Aufschwung, die freilich jetzt ebenfalls nicht mehr so große Erregung hervorrief wie ehedem. Thomas Morgan († 1743), der ursprünglich als Dissenterprediger, dann als Arzt einer Quäkergemeinde, schließlich als Literat wirkte, erst ein Bewunderer Clarkes und Wollastons und Anhänger der unitarischen Theologie, dann zum Deismus geführt, setzte die Betrachtungen Tindals nach der historisch-kritischen Seite fort (*The moral philosopher. In a dialogue between Philalethes, a christian Deist [Pauliner], and Theophanes, a christian Jew [Petriner]* 1737/9/40). Tindals Begründung der Vernünftigkeit des Christentums wird von ihm einfach wiederholt, nur mit einer neuen pantheisierenden Nuance der lex naturae, ebenso die deistische Argumentation gegen den Wunderbeweis und Wunderglauben, nur mit Hinzufügung der mythischen Erklärung zu den bisherigen Erklärungsweisen. Originell ist nur sein Versuch einer ernstlicheren historischen Erklärung der außerchristlichen wie der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte. In erster Hinsicht führt er neben der abgenützten Ableitung der positiven Religionen aus Priesterbetrug eine neue ein, welche die Ver-

drängung oder Zurückschiebung des unendlichen Einen Gottes der lex naturae mit dem an bestimmte Naturerscheinungen anknüpfenden Dämonenglauben erklärt. Erst so erhielten die Priester die Handhabe für die Ausbildung des Polytheismus, Opferwesens und Autoritätsglaubens. Aus der Ueberordnung der so entstandenen Teilgottheiten über den einen Gott und aus den Versuchen, jene Mächte durch äußere Mittel zu bestimmen, ist das Heidentum entstanden, dessen Höhepunkt das ägyptische Priestertum darstellt. In der zweiten Hinsicht folgte er dem kritischen Winke Tindals, der bereits den Mosaismus ziemlich nahe an die Reihe der außerchristlichen Religionen herangerückt hatte, und den Ergebnissen Woolstons und Collins'. Die Religionsstiftung des Moses mußte bei dem abergläubischen und starren Charakter der Juden sich der ihnen vertrauten Form der ägyptischen Priesterreligion anbequemen, der lex naturae eine streng statutarische, heteronome Gestalt und einen vielfach national beschränkten, engherzigen Inhalt verleihen. Vollends das damit verquickte Ritual- und Ceremonialgesetz ist eine rein politische Institution. Der Gott Israels selbst ist ein ganz partikularer, willkürlicher, oft der Moral Hohn sprechender Nationalgott, anthropomorph wie ein ägyptisches Idol. Von hier aus wird die Geschichte Israels pragmatisch konstruiert und sein tragisches Ende als die notwendige Folge des schlechten Volkscharakters und der priesterlich verderbten Religion erklärt. Nur die Propheten hoben sich aus dieser priesterlichen Verderbnis heraus. Die wahre Offenbarung der lex naturae hat jedoch erst Jesus gebracht, der diese zwar von Confucius, Zoroaster, Sokrates und Plato schon erkannte Wahrheit doch durch göttliche Offenbarung erst konzentrierte und vollständig mitteilte, eine Offenbarung, aber ohne Mysterien, in der Form etwas Neues, in der Sache alt wie die Welt. Jesus ist hierbei wesentlich original gegenüber dem Judentum. Die enge Beziehung von Altem und Neuem Testament, die zentrale Bedeutung des Messiasbegriffes, die Locke zum Ausgangspunkt genommen hatte, ist aufgegeben und damit eine noch einfachere, strenger rationale Fassung des Christentums angestrebt. Der Träger dieser reinen Wahrheit und Offenbarung ist nach Jesus allein Paulus, der oberste Freidenker, der freilich im Ausdruck sich vielfach den Juden anbequemen mußte und bei dem vieles, wie die Versöhnungslehre, bildlich zu verstehen ist. Dagegen haben die anderen Apostel, besonders Petrus und der Apokalyp-

tiker, die Offenbarung im jüdisch-messianischen Sinne mißverstanden und verdorben. Erst die Verfolgungen haben beide Richtungen, die paulinischen Vernunftchristen und die petrinischen Judenchristen, zur Vereinigung in der katholischen Kirche gezwungen, woraus sich die von der Reformation nur teilweise beseitigten und durch andere vermehrten Mängel des kirchlichen, bis heute judaisierenden Christentums erklären. Nur die Gnostiker hielten mit ihrer Entgegensetzung von Judengott und Christengott die reine Lehre fest. Der Sinn dieser Betrachtungen ist außer den hier gestellten Problemen einer historischen Auffassung die endgültige Auflösung der kirchlichen Gleichung von lex Mosis und lex naturae und die Beschränkung der voll offenbarten lex naturae auf das Christentum allein. Es ist die letzte und folgerichtig erreichte kritische Umformung der kirchlichen Dogmatik mit den von ihr selbst dargebotenen Mitteln, soweit von ihnen aus eine Anpassung an die neue wissenschaftliche Lage und an den neuen geschichtlichen Horizont überhaupt erreichbar war.

An das Werk Morgans knüpfte sich eine lebhafte Debatte über Wert und Wesen der alttestamentlichen Offenbarung, deren Mittelpunkt aber bald an Stelle Morgans das paradoxe Werk Warburtons *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist* 1738/41 wurde. Im allgemeinen die religionsgeschichtliche Betrachtung Morgans festhaltend, wollte es doch die Identität der lex Mosis und der lex naturae, den göttlichen Offenbarungscharakter der mosaischen Stiftung und die Notwendigkeit eines zur lex naturae hinzukommenden Plus von Offenbarung behaupten mit ebensoviel Polyhistorie als gewalttätiger und kapriziöser Advokatenkunst. Spinoza, Hobbes, Collins, Morgan, Tindal, Annet leidenschaftlich bekämpfend, hat es doch mit diesen Autoren zusammen den Anstoß zur Entstehung der historischen Kritik des Alten Testaments gegeben und eine historische Auffassung herbeizuführen geholfen.

Weit weniger beachtet gesellte sich zu Morgan ein Nachzügler der Wunder-Debatte, der Morgans Pseudonym »moral philosopher« benutzend und damit seinen Standpunkt andeutend, gegen die Apologetik im Stile Leslies und Sherlocks die inzwischen noch bedeutend verschärften Waffen kehrte. Hatte jene Apologetik den Wunderglauben auf die Augenzeugenschaft und Vertrauens-

würdigkeit der biblischen Zeugen begründet und um deswillen als vernunftgemäß bezeichnet, so bestritt Peter Annet († 1768) angesichts der Unwahrscheinlichkeit und der widerspruchsvollen Berichterstattung die Vertrauenswürdigkeit der biblischen Zeugen. Die von Sherlock angewendete literarische Form einer Gerichtsverhandlung parodierend, überführte er sie des Betruges *(Resurrection of Jesus considered in answer to the tryal of witnesses. By a moral philosopher* 1744. *The history and character of St. Paul examined).* Er stellt die Hypothese des Scheintods auf und wirft die Frage auf, ob nicht Paulus erst eine neue Religion gestiftet habe, bestreitet zugleich die Echtheit seiner Briefe. Er hat wie Voltaire die Sache der natürlichen Moralreligion von der des Christentums getrennt und verfolgt das letztere mit bitterem Hohn. Er erklärt das Urchristentum und seine Wunder nach Analogie des eben aufstrebenden Methodismus mit seinem Enthusiasmus, seinen Wundern und seinen Selbsttäuschungen. In *Supernaturals examined* 1747 geht er der Wunderfrage und dem Supranaturalismus prinzipiell zu Leibe und verneint beide rundweg aus metaphysischen, speziell spinozistischen Gründen. Es ist das, abgesehen von Spinoza, vor den Enzyklopädisten und Holbach der erste und einzige Fall, wo der in der Grundrichtung der neuen Philosophie enthaltene Monismus seine Wirkung gegen den Wunderglauben bewußt ausübt. Sonst sind die Argumente ganz überwiegend historischer und traditionskritischer Art.

Die Gegner Annets, darunter zwei vornehme Staatsmänner (West und Lyttelton), machten die alten Argumente gegen Annet geltend und errangen einen leichten Sieg. Die Tragweite der aufgeworfenen Frage war nur den Wenigsten klar. Annet selbst starb, seiner Schulmeisterei entsetzt, im Elend. Fast zu gleicher Zeit wurden von ganz anderer Seite, von einem Schüler der Cambridger Latitudinarier und einem Verehrer kirchlicher Autorität, die historischen und erkenntnistheoretischen Einwände gegen den Wunderglauben und den Supranaturalismus in einer neuen, auch Morgan an historischem Sinn weit übertreffenden und den apologetischen Vernünftigkeitsbeweis ganz beiseite setzenden Weise vorgebracht. Conyers Middleton († 1750) hatte bereits in seiner *Letter from Rome* 1729 den Katholizismus religionsgeschichtlich als eine christliche Umformung des antiken Heidentums erklärt, dann in den Streit zwischen Waterland und

Tindal eingreifend (*Answer to Waterland* 1730) die Inspiration der Bibel bestritten, mit Collins und Woolston die allegorische Erklärung der Wunder gefordert, mit Tindal die historische Bedingtheit des Judentums und besonders den Einfluß der Aegypter zugegeben, aber auch die Unmöglichkeit behauptet, die positive Staatsreligion durch eine Vernunftreligion zu ersetzen. Viel weiter gehen seine späteren Schriften, die verdeckt aber völlig bewußt darnach streben, die Kluft zwischen profaner und heiliger Geschichte aufzuheben und die gleiche historische Methode als die einzig mögliche überall anzuwenden. Sein *Inquiry into the miraculous powers which are supposed to have existed in the Christian Church through several successive ages* 1748 zeigt, daß der Wunderglaube nicht bloß auf das Urchristentum beschränkt gewesen sei, sondern auch über die Heiden und die späteren Perioden der Kirche sich erstreckt habe, ja daß zahllose Wunderberichte vorhanden seien, denen allen die Glaubwürdigkeit zukomme, die Sherlock bei den biblischen Zeugen feststellt. Die Analogie des Urchristentums mit heidnischen und jüdischen Religionsbewegungen sowie mit modernen Sekten wird schlagend ans Licht gestellt und die Unglaubwürdigkeit der nichtevangelischen Berichte ebenso schlagend dargetan durch den Hinweis auf die Denkweise abergläubischer Zeiten und Klassen. Freilich die Anwendung auf die Evangelien wird unterlassen, <in Uebereinstimmung mit der übrigen kirchengeschichtlichen Forschung des Protestantismus, der zwar eine Religion ohne Wunder in Gegenwart und Kirchengeschichte war, aber die Wunder der Bibel während des ganzen 17. Jahrhunderts als einen unantastbaren Kreis geschont hatte.> Aber die Frage, weshalb die Wunder der Einen einen Glauben verdienen, der denen der Anderen versagt wird, stellte sich von selbst als Hauptergebnis <der Fragestellung Middletons ein. Entscheidend wurde diese dann für die deutsche Kritik bei Lessing und Reimarus>. Eine ernsthafte Antwort empfing Middleton nicht mehr.

Daneben gab es zahlreiche Versuche, die deistischen Ideen zu popularisieren (Parallelisierung von Christus und Sokrates, Darstellungen des Christentums im Munde von Brahmanen u. a.) [1], in denen sich der Deismus verzettelte und die ohne tiefere Wirkung blieben.

---

[1]) H. Henke VI, 99, 78, 82.

4. Verfall und Ende des englischen Deismus.

Um die Mitte des Jahrhunderts erlosch die deistische Kontroverse in England. Das aus der großen Revolution nachwirkende religiöse Interesse versiegte mit der wachsenden Entfernung vom puritanischen Interregnum, mit der wachsenden Zuwendung zu kommerziellen, politischen, literarischen und ästhetischen Interessen, mit der Wiedererhebung der Tories und mit der Entstehung großer politischer Kämpfe, die auf die Windstille der ersten Hälfte des Jahrhunderts folgten. Die Gefahr des Katholizismus war beseitigt, der Gegensatz zwischen Staatskirche und Dissentern durch den Kampf gegen den gemeinsamen Gegner und durch Gewöhnung an die neuen Zustände ausgeglichen und damit der Zwiespalt beseitigt, der vor allem den deistischen Theorien Nahrung gegeben hatte. Die deistische Literatur hatte ihr von Hause aus dürftiges Gedankenmaterial erschöpft, starke und populäre religiöse Impulse besaß und erteilte sie niemals. In der öffentlichen Meinung hatten die latitudinarische Gläubigkeit und die Orthodoxie das Feld behalten und galten die historischen Evidenzen Leslies und Sherlocks als die siegreichen und unerschütterlichen Stützen eines im übrigen liberal zu handhabenden Supranaturalismus. Die glänzendsten Denker des Jahrhunderts, Locke, Clarke, Butler, Berkley, standen auf ihrer Seite. So ließ man Paleys († 1805) eisig kalten rationalen Supranaturalismus als den Ertrag der theologisch-religionsphilosophischen Kämpfe beruhigt gelten. Das unmittelbare und lebendige religiöse Interesse ging in die Pflege des Methodismus über. Die tieferen kritischen Köpfe, die mit der Kritik des Deismus übereinstimmten, gaben doch dessen Positionen auf. Das hatten schon Annet und Middleton getan.

Aber auch schon von Anfang an hatte es neben den Deisten Kritiker gegeben, die nur teilweise mit ihnen übereinstimmten und weit über sie hinausgingen, Vertreter des alten Renaissancegeistes, die der stoischen und christlichen Moral feindlich gegenüberstehen und von hier aus ihre Kritik an den Religionen üben, dabei deistische Argumente benützend und mit deistischen Ergebnissen sich berührend, aber vom Deismus selbst sich fern haltend, daher von der Ueberlieferung und der Kontroversliteratur nur unsicher in die Liste der Deisten eingereiht. Shaftesbury, <Schüler und Zögling Lockes>, († 1713) entwickelte gegenüber der

utilitarischen und supranaturalistischen Ethik Lockes und Clarkes eine rein autonome Moral des sittlichen Vernunfttriebes, der Individuum und Gesellschaft zur harmonischen Selbstvollendung zu führen bestimmt ist. Zugleich gab er dieser ästhetischen Moral den Hintergrund eines ästhetisch-optimistischen Pantheismus (*Characteristics* 1711). Von hier aus ist sein Urteil über die Religionen bestimmt, deren verschiedene Offenbarungsansprüche er gegeneinander ausspielt wie die Deisten und deren Mannigfaltigkeit er wie sie aus Priesterbetrug und Politik — pia fraus — und irregeleitetem Enthusiasmus erklärt, deren Wert er aber nicht an der stoisch-christlichen lex naturae, sondern an der Moral und der Metaphysik des wahren, d. h. des ästhetischen Enthusiasmus mißt. Auch er fordert Toleranz und Freidenken, da nur so die wahre Religion ausgemittelt werden kann, aber an der Erweisung des Christentums als Wahrheit hat er kein aufrichtiges Interesse. Die Abneigung gegen das aus Aegypten stammende, völlig unmoralische und lohnsüchtige Judentum wie gegen den asketischen Dualismus des Christentums kommt trotz vorsichtiger Haltung deutlich zum Vorschein. Daher ist ihm der Deismus nur ein Kompliment gegen die überlieferte Autorität[1]).

Noch viel schärfer betonte diesen Gegensatz der aus Holland stammende Arzt Mandeville († 1733), der mit Hobbes und Gassendi auf die epikureische Ethik zurückging und zugleich mit Montaigne und Larochefoucauld der Moralskepsis huldigte, der korrosiven Religionskritik Bayles den Vorzug vor der der Deisten gab und den Empirismus zu einer Art Agnostizismus fortbildete. In dem Sinne eines mephistophelischen Realismus und einer libertinistischen Lebensanschauung kritisierte er die herrschende Moral als konventionelle Lüge, in der nur der Egoismus seinen Trieben ein beschönigendes Mäntelchen umhängt, und den angeblichen Zusammenhang von Moral und Religion als eine Selbsttäuschung, die von der Wirklichkeit überall widerlegt wird. Damit ist der Nerv der deistischen Religionsphilosophie durchschnitten. Das Christentum insbesondere, das sie doch alle nur reformieren und stützen wollten, ist ihm nicht nur als Religion, als welche es schon durch die deistische Kritik der Wunder und Offenbarungen widerlegt ist, sondern auch als Moral unmöglich, da diese Moral

---

[1]) v. Gizycki, Philos. Shaftesburys, Heidelberg 1876 S. 175; Spicker, Philos. d. Grafen v. Shaftesbury, Freiburg 1872 S. 87—138.

prinzipiell weltflüchtig und kulturfeindlich ist. Es existiert auch nur dadurch fort, daß niemand mit seiner Moral Ernst macht. Obendrein bestreitet er noch wie Hobbes und Bolingbroke den Grundsatz des »freethinking«, der staatsgefährlich sei, und redet streng reaktionären Maßregeln das Wort. Seine *free thoughts on religion* 1720 vertreten diesen Standpunkt sehr vorsichtig und decken sich durch Anschluß an das deistische Freidenkertum. Um ihretwillen ist er auch gelegentlich in die Liste der Deisten geraten, mit denen er jedoch nichts zu tun haben wollte. Seine eigentliche Meinung enthält die *Fable of the bees* 1714, die 13 Auflagen erlebte [1]).

Aehnliche Konsequenzen machten sich aber auch aus der Mitte der deistischen Kontroverse heraus geltend. Henry Dodwell, der bei seinem Vater William wirkliche Orthodoxie kennen gelernt hatte, erwies in seinem Buche *Christianity not founded on argument and the true principal of Gospel-evidence* 1742 die Unmöglichkeit der deistischen Begründung der christlichen Wahrheit von dem Wesen der wirklichen und lebendigen Religion aus, deren ganzes Wesen prinzipiell jeder Vernunftargumentation entgegengesetzt sei, die überall auf Autorität und Geheimnis sich stütze und ihren Zauber in dem »credo quia absurdum« habe. Der einzige Beweis liege in der Mystik innerer Erleuchtung, das Wesen gerade des reinen Urchristentums liege in der Verachtung von Vernunft und Wissenschaft, in Enthusiasmus und Autoritätsglauben. Dagegen zerstören die Beweise der Clarke und der Boyle-*lecturers* die Religion. Seine Kritik der Vernunftreligion erinnert an Lessing und Feuerbach, wurde aber von den deistischen und antideistischen Gegnern nicht begriffen, die vielmehr nur die alten Gemeinplätze gegen ihn wiederholten.

Ein anderes, ebenfalls die naive Apologetik des echten Deismus abstreifendes Ergebnis liegt in der weltmännisch eleganten, aber auch völlig dilettantischen und kapriziösen Schriftstellerei Bolingbrokes († 1751) vor, der zugleich die Denkweise der vornehmen, zumeist unter dem Einfluß Frankreichs stehenden Kreise darstellt. An den Metaphysikern von Plato bis Descartes, Locke und Clarke seinen Witz übend, hält er doch eine optimistisch-utilitarische Moral und die entsprechende Metaphysik in der Hauptsache fest. Die Religionen mit ihren Wundern, ihrem

---

[1]) Sakmann, B. v. Mandeville, Freiburg 1897.

Kirchen- und Priestertum, ihren Offenbarungen und Kulten historisch-natürlich erklärend und als Phantastik, Betrug und Aberglauben verspottend, will er doch im echten und eigentlichen Christentum moralisch-vernünftige Wahrheit zugeben. Kritik, unbegrenzte Freiheit des Denkens, überall gleiche, natürliche Methoden der Geschichtserklärung fordernd, will er doch dem Volke diese Freiheit vorenthalten und das Staatskirchentum im Interesse von Politik und Moral geschützt wissen (*Letters on the study and use of history*, vollst. 1752, und *Essays* in Ges.-Ausg. 1753). Die kecken Widersprüche sollten mehr die Gegner ärgern als die Sache aufklären, was auch die einzige Wirkung war, die er auf die berufsmäßig auch ihn bekämpfenden Kontroversisten, darunter den unvermeidlichen Leland, machte. Um so wichtiger sind dagegen seine Beziehungen zu Voltaire geworden [1]).

Viel einschneidender ist die Wirkung David Humes († 1776), der die Zusammenfassung der deistischen Kritik und ihre Erhebung auf ein höheres, wirklich modern wissenschaftliches Niveau bewirkt, indem er sich von dem an die natürliche Theologie der Dogmatik angelehnten rationalen Gottesbegriff und von dem nicht minder an die Dogmatik angelehnten geschichtsphilosophischen Schema endgültig befreit. Zwar steht Hume in seiner ganzen persönlichen und literarischen Haltung weit ab von den Deisten, aber inhaltlich ist seine Arbeit die entscheidende Auseinandersetzung mit den den Deisten und Antideisten gemeinsamen Prinzipien. Wie die französischen Denker löst er das Lockesche Erkenntnisprinzip, auf das der Deismus sich überall berief, aus seiner Verbindung mit einer mechanistischen Teleologie und einer doch immer irgendwie aprioristisch gewendeten Ethik, nur mit dem Unterschied, daß jene aus ihm materialistische Konsequenzen zogen, während Hume aus ihm eine streng auf Erfahrungstatsachen und deren Analogien sich einschränkende Skepsis entwickelt. Den Menschen von Hause aus auf Erfahrung von der Sinnenwelt einschränkend, läßt er seine Geschichte mit den rohesten Elementen ungeübter und begrenzter Erfahrung, daher mit den rohesten geistigen Zuständen und nicht mit einer Normalreligion und Normalmoral beginnen, von wo aus er erst in langsamer Kulturarbeit die verschiedenen Religions-, Moral-, Wissenssysteme entwickelt. Ein überaus scharfer Logiker und

---

[1]) Rémusat, Revue des deux mondes, 1853/54.

unerbittlicher Kritiker, persönlich ohne tieferes religiöses Gefühl und daher ohne jedes apologetische Interesse, überdies von dem Geiste des französischen Radikalismus berührt, hat er so in den Kreisen tieferer wissenschaftlicher Bildung die deistische Religionsphilosophie nach ihrer apologetisch-metaphysischen Seite für immer überwunden und ihre kritischen Untersuchungen zu einer »natürlichen« Religionsgeschichte erweitert, die den Ausgangspunkt der englischen positivistischen Religionsphilosophie bildet und als solcher bis heute lebendige Bedeutung hat. Mit planmäßiger Umsicht hat er das ganze Gebiet der religionsphilosophischen Fragen umfaßt und jede einzelne allseitig untersucht. Indem er das metaphysisch-philosophische Problem des rationalen Gottesbegriffes und das geschichtsphilosophische der Entstehung und Entwickelung der Religion unterschied, bildete er die beiden Hauptgruppen der Untersuchung, und, indem er bei der ersten die Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis skeptisch verneinte, ließ er für die zweite nur die Aufgabe einer Erklärung der Religionsgeschichte aus Mißverständnissen und willkürlichen Deutungen der sinnlichen Erfahrung übrig (*Dialogues concerning natural religion*, entstanden 1751, veröffentlicht 1779; *Natural history of religion* 1757). Gegen die Locke, Clarke, Butler, Tindal gilt, daß aus der Erfahrung höchstens die Wahrscheinlichkeit der Existenz einer einheitlichen und weisen Macht und die entfernte Möglichkeit zweckvoller, aber nicht allmächtiger Güte in ihrem Wesen gefolgert werden und daß mit diesem Ertrag keinerlei Religion begründet, sondern jede nur zerstört werden kann. Wäre der Glaube der Religion im Recht, so könnte er nur auf nichtrationale Weise, d. h. durch Wunder und Autorität bewiesen werden, wie die orthodoxen Theologen und Kritiker gleich Dodwell mit vollem Recht behaupten. Aber diesem Beweise setzt Hume seine berühmte Wunderkritik entgegen, in der die Ergebnisse der deistischen Wunderkritik zu einer Art Wahrscheinlichkeitsrechnung zusammengefaßt sind. Der Möglichkeit, daß ein Vorgang ein Wunder sei, steht immer die Möglichkeit einer Täuschung der Beobachter oder Berichterstatter gegenüber, welche letztere Möglichkeit durch die Tatsache zahlloser unzweifelhafter Täuschungen, durch den gemeinsamen Wunderglauben des Altertums und aller Religionen, durch die Neigung der Umbildung zum Wunderglauben ein stark vermehrtes Wahrscheinlichkeitsge-

wicht erhält. So ist für die Existenz des Objektes der Religion ein einigermaßen zureichender Beweis nicht zu führen. Wollte man sich aber demgegenüber auf den »consensus gentium« berufen, so zeigt der Nachweis der natürlichen Entstehung und Ausbreitung der Religion die Haltlosigkeit auch dieses Argumentes. Aus den Erfahrungen des Menschen, den Assoziationen seiner Vorstellungen, den daran sich knüpfenden Irrtümern der Unwissenheit und den Phantasien der Furcht und Hoffnung läßt sich die Religionsgeschichte vollkommen ausreichend verstehen. Der Beginn der Religion ist animistische Personifikation von Naturerscheinungen, an die Furcht und Hoffnung des Menschen sich wendet. Daraus entsteht der wildeste Polytheismus, aus dem durch Anknüpfung anthropomorphisierender, halb philosophischer Reflexionen der Monotheismus entsteht, der aber immer wieder in Polytheismus zurückartet. So oszillieren Polytheismus und Monotheismus in der Religionsgeschichte, der erstere toleranter, der zweite philosophischer. Erst der wirkliche Philosoph macht diesem Schwanken ein Ende durch die Erkenntnis der Unbeweisbarkeit des religiösen Objektes und der natürlichen Erklärbarkeit der Religionen. Damit ist auf die deistische Normalwahrheit endgültig verzichtet, * die gezwungene Ableitung der positiven Religionen aus dieser und die wunderliche Beziehung des Christentums auf sie durch den Offenbarungsbegriff der Wiederholung, Bestätigung, Introduktion einer auch an sich bestehenden Vernunftwahrheit aufgegeben, eine viel einheitlichere, lebendigere und einfachere Geschichtsanschauung erreicht, aber auch freilich das religiöse Interesse selbst preisgegeben.

Die Zeitgenossen Humes selbst begriffen freilich die Bedeutung dieser furchtbaren Umwandlung des Deismus nur wenig. Die schottische Common-sense-Schule rettete ihnen die natürliche Theologie und der theologische Wunderbeweis die Offenbarung. Aber in der Folge ergab sich aus der durch Hamilton fortgepflanzten und durch Mill und Browne mit dem französischen Positivismus vereinigten Skepsis Humes eine mit der modernen Ethnologie und Anthropologie verbündete Religionsphilosophie von höchster Bedeutung, bei der mit der skeptischen Zersetzung des Objektes der Religion die natürlich-psychologische Erklärung der Religion aus der Kombination von Daten der äußeren Erfahrung Hand in Hand geht. So entstand die gegen-

wärtig so einflußreiche und namentlich die Religionsgeschichte beherrschende Theorie des Evolutionismus, Positivismus oder Agnostizismus (Tylor, Spencer, Lubbock, Andrew Lang u. a.).

Soweit Hume unter den Zeitgenossen kritisch wirkte, flossen dagegen seine Einflüsse mit denen Voltaires zusammen. Die »infidels«, wie sie jetzt statt »deists« und »freethinkers« hießen, sind Voltairianer. Der bedeutendste und wirksamste unter ihnen war Gibbon († 1794), der durch Middletons Buch über die Wunder erst zum Katholizismus, dann zum Radikalismus geführt, unter dem Einfluß Humes und Voltaires in seiner *History of the decline and fall of the Roman empire* 1776/81/88 zum ersten Mal im großen Stil eine pragmatische Darstellung der Entstehung des Christentums gab. Seine Anschauung, nach der es, aus jüdischen Messiaslehren und platonischer Philosophie zusammengeflossen, durch seine Phantastik und exaltierte Moral den Zerfall des eben in der Blüte humaner Kultur stehenden römischen Reiches herbeigeführt habe, entspricht der radikalen Wendung des Deismus in Frankreich. Aber das Unternehmen überhaupt, Entstehung und Ausbreitung des Christentums nach allgemein historischer Methode rein religionsgeschichtlich zu untersuchen und die apologetische Ausnützung der raschen Ausbreitung, der Martyrien, der altchristlichen Wunder, der moralischen Kraft für die Einführung übernatürlicher Kräfte so zurückzuweisen, die ganze Weite der die asiatische und europäische Religionsgeschichte mit heranziehenden Auffassung waren von höchster Bedeutung für die weitere Forschung. — Weitere natürliche Erklärungen des Christentums (Thomas Paine, † 1809, *Age of reason* 1793/95/1807; *Ecce homo*) [1]) sind revolutionäre Pamphlete, die der französischen Entwicklung entstammen.

Das 19. Jahrhundert hat ernstere Fortwirkungen der positiven Grundgedanken des Deismus gebracht [2]), wobei sie freilich mannigfach modernisiert, mit Skepsis, Pessimismus oder Pantheismus durchsetzt worden sind. Aber der alte Begriff der *natural religion* und des *Theism*, wie jetzt meist statt *Deism* gesagt wird, hat in der Hauptsache völlig den alten Sinn und Charakter behalten, und seine Anhänger unterscheiden sich durch ihren kühl intellektualistischen Charakter scharf von den An-

[1]) S. Lechler 437 ff. [2]) Hunt, 19th cent. 251—271.

hängern der deutschen intuitionistischen Religionsphilosophie. Hierher gehören Bentham, Hennel, Greg, John Stuart Mill, Buckle, J. A. Froude, Seeley, Matthew Arnold, der Verfasser von *Supernatural religion*, u. a. Auch die alte Apologetik hat sich in lebhaften Kontroversen mit diesen Männern fortgesetzt, und ihr gegenüber konnte Froude [1]) von den alten Deisten schreiben: »A good many years, perhaps a good many hundred of years will have to pass before such sound books will be written again or deeds done with such pith and mettle« [2]).

5. Der Deismus in Frankreich.

Frankreich gelangte mit der Regentschaft an den großen Wendepunkt, wo es seine bisherige selbstgenügsame Abschließung aufgab und zur Belebung seiner höfisch erstarrten Kultur wie zur Reform seiner drückenden Zustände die englischen Ideen aufnahm. Dabei gerieten diese unter den Einfluß der zunehmenden Opposition gegen Kirche und Staat des herrschenden Absolutismus, und insbesondere der Deismus wurde dadurch zu einseitiger, sich immer mehr verstärkender Betonung seiner negativen Momente veranlaßt. Zugleich machte sich die Neigung des französischen Geistes zu doktrinärer Konsequenz und Vereinfachung geltend, wodurch die materialistischen Konsequenzen des englischen Empirismus, Sensualismus und Mechanismus unter beständiger Ausscheidung aller in England ihm beigemischten fremden Elemente und unter bewußter Ablehnung der Einwürfe von Berkley, Hume und Kant immer schärfer herausgearbeitet und der anfänglich mitübernommenen deistischen Religiosität immer feindlicher entgegengesetzt wurden. Nicht praktisch-liberale Reform mit christlicher Gesamthaltung, sondern radikale, rein theoretische Konsequenz und revolutionäre Anwendung dieser Konsequenzen wurde hier der Charakter der Ideen, die in England von Newton, Locke, Clarke völlig konservativ und auch vom eigentlichen Deismus mit stark theologischer Färbung ge-

---

[1]) Vgl. Hunt 262.

[2]) Jodl, Leben u. Philos. D. Humes, Halle 1872; Carrau; E. Pfleiderer, Empirismus und Skeptizismus in Humes Philos. als abschließender Zersetzung der englischen Erkenntnislehre, Moral und Religionswissenschaft, Berlin 1874; Meinardus, D. H. als Religionsphilosoph, Koblenz 1897; über Gibbon s. Bernays Ges. Abhh. II, 1885; über sein Verh. z. Christ. s. Quarterly Review 1877 April.

handhabt worden waren. Bei den Zöglingen der Jesuitenschulen und des kirchlich-politischen Absolutismus, des französischen *esprit mondain* und der Skepsis der Montaigne, Charron, La Mothe, Bayle war die Wirkung der religionsgeschichtlichen und biblischen Kritik, der empiristischen Erkenntniskritik und der mechanistischen Metaphysik notwendig eine völlig andere als bei den auf das Praktische und Haltbare gerichteten, gemäßigte Kompromisse anstrebenden Schülern der reformierten Schulmoral und Schuldogmatik in dem liberal regierten England[1]). Auch fehlte hier der Gegensatz einer gelehrten, die gleichen Voraussetzungen anerkennenden Theologie. Der französische Deismus steht außerhalb der Theologie [2]). In dem Frankreich des siècle de Louis XIV hatte der von den Jesuiten schließlich angenommene und gezähmte Cartesianismus geherrscht, Bossuets *Discours* und *Histoire des variations* die religionswissenschaftliche Gesamtanschauung fixiert. Nur der Cartesianer Fontenelle (*Relation de l'île Bornéo* 1686, *Histoire des oracles* 1687) und St. Evremont (*Lettre au maréchal de Créquy* 1672) hatten neben den vertriebenen, bald mit Arminianern und Sozinianern sich berührenden Hugenotten eine der deistischen ähnliche, aber von ihr noch unabhängige Kritik gewagt. Erst die Lösung von der Vorherrschaft des höfischen Geistes unter der Regentschaft und die Aufnahme der politischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen, pädagogischen, volkswirtschaftlichen, ästhetischen, moralischen und religionsphilosophischen Ideen der Engländer eröffnete eine Periode allgemeiner Kritik. Die wichtigste Vermittelung fand hierbei durch die Zeitschriften der anglophilen Réfugiés statt, in denen auch die theologischen Kontroversen und die gesamte deistische Literatur ausführlich besprochen wurden. Doch kamen zu allgemeiner Wirkung nur die auch formell anziehenden Schriftsteller, Hobbes, Locke, Shaftesbury und Pope, Bolingbroke und Hume, von den eigentlichen Deisten der am meisten kritische und am wenigsten theologische Collins. Toland und Tindal spielen schon eine sehr viel geringere Rolle [3]). Immerhin sind es ausschließlich die deistischen Gedanken, die, wenn auch meist indirekt, der französischen Entwicklung zugrunde liegen.

---

[1]) Vgl. Système de la nature II, 357 f. [2]) H. Henke VI, 132 ff.

[3]) Texte 1—90.

Nachdem bereits zahlreiche Uebersetzungen deistischer Schriften in Frankreich verbreitet worden waren [1]) und einige Plänkler die Gemeinplätze des Deismus in den gebräuchlichen literarischen Formen von Märchen, Reiseberichten und Memoiren geltend gemacht hatten [2]), nachdem ferner die jesuitisch-jansenistische Fehde die religiöse Kritik nach den verschiedensten Seiten angeregt hatte, setzte neben Montesquieu und Maupertius vor allem Voltaire sein unerschöpfliches literarisches Talent und seine die englischen Deisten völlig verdunkelnde Kunst des Witzes und des Stils für die Bekämpfung des priesterlichen Aberglaubens zugunsten der natürlichen Religion und Moral ein [3]).

Durch seinen Verkehr mit Bolingbroke und seinen Aufenthalt in England (1726—1729) sowie durch literarische Studien mit den deistischen Argumenten wohl vertraut, bildete Voltaire sie namentlich durch ausgedehnte kultur- und religionsgeschichtliche Studien, von denen vor allem sein größtes Werk, der *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* 1754—58, Zeugnis ablegt, zu einer großen, mit Ethik und Metaphysik verbündeten Gesamtanschauung von Wesen und Geschichte der Religion aus; er wendete die so begründete Lehre von der natürlichen Normalreligion polemisch gegen die Intoleranz von Staat und Kirche wie gegen Scholastik und theologisch verschnittenen Cartesianismus, welchen Bestrebungen sein zweites Hauptwerk, das *Dictionnaire philosophique* 1764, als Auszug und Sammelwerk diente. In seinen jüngeren Jahren verbreitete er seinen Deismus mehr gelegentlich unter poetischer Maske und in naturphilosophischen Abhandlungen. In seinem Alter aber, durch seinen definitiven Bruch mit dem offiziellen Frankreich der vorsichtigen Zurückhaltung und Anbequemung ledig, widmete er ihm von seinem Patriarchensitze am Genfer See aus (1755—78) eine Reihe systematischer und prinzipieller Schriften, pathetischer oder witziger Tendenzdramen und -romane nebst einem Schwarm meist pseudonymer Flugschriften [4]). Hierbei ist seine Gesamt-

---

[1]) Schlosser, Gesch. d. XVIII. Jahrh. I, 521 ff.; Schlosser, Archiv f. Gesch. u. Lit. II, 1—52; Texte.

[2]) Noack II, 75—85; Voltaire, Lettres sur Rabelais et sur d'autres auteurs qui ont mal parlé de la religion chrétienne 1767 l. VII; Rosenkranz, Diderot II, 59—84; H. Henke VI, 147—166.

[3]) Picavet 1—19.

[4]) Hettner II, 162 ff., 175; Mahrenholtz II, 183—194.

anschauung eine sehr stark rhetorisch-poetisch gefärbte, von immer stärkerer Skepsis durchdrungene und auf schulmäßig-systematischen Zusammenhang verzichtende Umbildung der englischen Philosophie, in der er zusammen mit der englischen Freiheit die Quellen der Aufklärung unermüdlich preist. Newton und Clarke lieferten ihm seine mechanisch-teleologische Naturphilosophie, Locke die Prinzipien der Toleranz und der Erkenntnistheorie, die er unaufhörlich der Scholastik und Phantastik sowie dem Supranaturalismus entgegengesetzte, Shaftesbury die Grundbegriffe der Moral, in der er Lockes Nominalismus und Utilitarismus verwarf, der Deismus die historisch-kritischen Argumente und die Grundidee seiner natürlichen Moralreligion. Diese Idee erlitt aber bei ihm, abgesehen von gelegentlichen, äußerlichen Anpassungen an die theologische Fassung des Deismus (z. B. *Dict. phil.* art. *Théisme*), eine tiefgreifende Umwandelung, wodurch sie erst den eigentlich modernen Charakter empfing. Er ist im Zusammenhange mit seiner Philosophie beherrscht von der Idee eines rein natürlichen und immanenten Ablaufes der Geschichte, in der das natürliche Wesen des Menschen in Wechselwirkung mit der ihn umgebenden Natur alles erklärt und von Gott alles nur durch die natürlichen Gesetze geleitet wird. Er trennte daher die rein natürliche Moralreligion ausdrücklich von jeder Beziehung auf einen vollkommenen natürlichen Urzustand, an dessen Stelle er vielmehr halbtierische Anfänge lehrte, und ebenso von jeder Beziehung auf eine mehr oder minder übernatürliche Zusammenfassung und Wiederholung in der jüdischen und christlichen Offenbarung. Deshalb war ihm die natürliche Moralreligion auch nicht eine fertig angeborene Idee, sondern eine einfache, überall identische, aber überall auch erst der Entwickelung bedürftige Anlage, die erst nach den anfänglichen Irrtümern der Unkenntnis und der Furcht die Normalwahrheit als *fruit de la raison cultivée* hervorbringt. In Asien hat sie bei den Chinesen diese Höhe wenigstens annähernd schon lange erreicht, in Europa wird sie ein Ergebnis der eben vordringenden Aufklärung sein. In irgendeinem Maße ist sie von den Philosophen aller Länder erreicht worden, bildet sie den überall identischen Wahrheitsgehalt der Religionen, immer aber bedarf sie für ihre Reinheit der Wissenschaft und der Kultur. Der Deismus ist daher bei ihm »moins une religion qu'un système de philosophie« und mehr eine Angelegenheit der geistigen Führer als der immer zum

Aberglauben neigenden Masse, ein Programm toleranter Religionspolitik, die eine bessere und friedlichere Zukunft herbeiführen wird [1]).

Damit ist der Deismus nicht nur von jeder positiven Religion, sondern auch von der Religiosität überhaupt gelöst und auf Moral und verstandesmäßige Metaphysik reduziert. Auch Voltaire bezieht sich hierbei sehr häufig auf den Begriff der lex naturae [2]), die englischen Deisten sind ihm »ces intrépides défenseurs de la loi naturelle« [3]); aber dieser Begriff ist hier ganz gelöst von seinem theologisch-scholastischen Sinne. Er bedeutet nur die aus dem Vernunftinstinkt durch wissenschaftliche Arbeit hervorgehende Normalwahrheit, die als Beurteilungsmaßstab gegenüber der von Voltaire rastlos hervorgehobenen und illustrierten Mannigfaltigkeit der positiv historischen Bildungen dient. Er gilt ihm als der Zentralbegriff der Geschichts- und Religionsphilosophie: »Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine, se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume, est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages, il répand la variété sur la scène de l'univers: la nature y répand l'unité, elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même et la culture produit des fruits divers« (*Essai*, c. 197). Das ist die klassische Formulierung dessen, was die englischen Deisten noch in theologischer Gebundenheit angestrebt haben, wie denn auch erst von ihm das Wort »philosophie de l'histoire« stammt, ein Terminus, der schon als solcher fortzeugende Kraft hatte und besonders für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie von grundlegender Bedeutung wurde. Denn die Hauptwirkungen, unter denen der menschliche Geist zu seinen Besonderungen geführt wird, sind *le climat, le gouvernement et la religion*. Ihnen gegenüber gilt es, in allem Positiven den einheitlichen Lebens- und Wahrheitsgehalt zu erkennen und von seinen Hüllen und

---

[1]) Vgl. Lettres phil. sur les Anglais 1733; Essai, introd.; Dict. phil. artt.: Athée, Dieu Dieux, Religion, Théiste, Théisme, Philosophie, Tolérance.

[2]) Vgl. das Gedicht Sur la loi naturelle 1752; art.: loi nat.

[3]) Texte 74.

Verderbnissen zu befreien. »Le dogme apporte le fanatisme et la guerre, la morale inspire partout la concorde« (*Essai* c. 197). Die Ergänzung zu diesen positiven Sätzen über die »religion naturelle« bildet die kritische Erklärung der Entstehung und der Geschichte der »religions artificielles«. Daher ist sein *Essai*, zu dem die biblischen, religions- und kirchengeschichtlichen Artikel des *Dictionnaire* und eine Reihe theologischer Schriften, vor allem das *Examen important de M. Bolingbroke* 1767, hinzukommen, zugleich eine Philosophie der Religionsgeschichte, in der die deistische Betrachtung der Religionsgeschichte unter den Einwirkungen von Bolingbroke und Hume, aber auch von Tindal, Collins, Woolston und Warburton zu ihrem konsequenten Abschluß kommt. Auch hier ist jeder Rest von Anlehnung an das theologische Schema der Geschichtsbetrachtung ausgetilgt, aber der deistische Gedanke reiner erhalten als bei Hume. Außerdem hat Voltaire ein viel umfangreicheres Material von religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschungen verarbeitet als die englischen Deisten (*Lettres sur Rabelais* etc. l. IV)[1]. In bitter witzigen, oft gehässigen und unsauberen Wendungen kehren hier die bekannten Argumente wieder: der beständige Hinweis auf die Relativität und die Analogien der verschiedenen Religionen, die natürlich-pragmatische Erklärung der jüdisch-christlichen Ueberlieferung nach den von den Christen nur auf das Heidentum angewendeten Methoden, die Herabziehung der bisher von allem Profanen streng isolierten heiligen Geschichte ins möglichst Triviale, die Darstellung des Christentums unter dem Gesichtswinkel exotischer Völker, der Hinweis auf die Wundergläubigkeit des ganzen Altertums und das Aufhören der Wunder in geschichtlich kontrollierbaren Zeiten, die Berufung auf das Mißverhältnis der Judenschaft und der Christenheit zu der Unendlichkeit der Menschheit, auf das Alter der Menschheit und die Neuheit der jüdisch-christlichen Religion, der Haß gegen den Dualismus und Asketismus des Christentums, gegen die Religionsstreitigkeiten, gegen Priesterherrschaft und Dogmenzwang, die Verspottung des Weis-

---

[1]) Vgl. Rich. Mayr, Voltaire-Studien, Abh. der Wiener Akad. Phil.-hist. Klasse 1879. — Gleichzeitig ein analoges Unternehmen von Boulanger, L'antiquité dévoilée par ses usages ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre, Amsterdam 1766 (H. Henke VI, 311), und De Brosses, Sur les dieux fétiches 1760.

sagungs- und Wunderbeweises, der urchristlichen Eschatologie und Schwärmerei.

Die Hauptsache ist jedoch, daß Voltaire hiermit eine geschlossene psychologische Theorie der Religionsgeschichte verbindet. Die Entstehung der positiven Religionen ist an Kindern und Wilden psychologisch zu studieren. Furcht und Unkenntnis der Natur erklären die Entstehung des Glaubens, der außerdem mit der Entstehung der primitiven sozialen Gebilde und dem Bedürfnis nach Autorität für deren Leiter zusammenhängt. Jede Gruppe hatte so ihren Gott, und aus ihrer Verschmelzung entstand der Anfang einer Mehrheit von Göttern, die dann beliebig fortgewuchert hat. Nur in China hat die natürliche Religion diesen ursprünglichen Wahn zurückzudrängen vermocht. Indien ist die Mutter der theologischen Spekulationen geworden und hat bei Persern, Chaldäern, Phöniziern und Aegyptern Anlaß zu ähnlichen Spekulationen gegeben. Griechen und Römer bildeten einen fabulierenden Polytheismus aus, zugleich aber auch in den höheren Klassen die Vernunftreligion. Am wichtigsten ist trotz der Kleinheit, Neuheit und Roheit des jüdischen Volkes die jüdische Religion, aus der die zwei Hauptreligionen, Christentum und Islam, hervorgegangen sind. Sie selbst bestand aus einer Entlehnung der Lehren der Nachbarreligionen, stand aber tiefer, da sie sogar den Unsterblichkeitsglauben nicht kannte. Moses war ein berechnender Politiker, die Propheten Schwärmer wie die Derwische oder die Konvulsionäre der Cevennen. Der Untergang des jüdischen Staates war die natürliche Folge der religiösen und nationalen Intoleranz. Aus dem Judentum entsprang im vollen Tageslichte der Geschichte der Islam, dessen Stifter Muhammed der Typus des berechnenden Religionsstifters nach deistischer Anschauung ist. Dunkel sind dagegen die Ursprünge des Christentums, dessen Urgeschichte von Fälschungen wimmelt und durch Wundersucht so unkenntlich geworden ist wie die der meisten anderen Religionen. Jesus war ein Schwärmer wie Fox, der Stifter der Quäkersekte, in der das Urchristentum allein einigermaßen treu erhalten ist, bestenfalls ein halb mythologisierender Sektenlehrer wie Numa, Pythagoras, Zaleucus, ein »ländlicher Sokrates«. Macht erhielt seine Religion erst durch die Verschmelzung mit dem Platonismus und die sozialen Vorteile, die der Organismus der Kirche bot. So hat die Kirche das Reich der Antonine zerstört

und Konstantin, die wichtigste Persönlichkeit der christlichen Kirchengeschichte, zur Anerkennung genötigt. Ihre Dogmenkämpfe und ihre priesterliche Organisation haben dann die Barbarei des Mittelalters herbeigeführt, um jetzt endlich, nachdem Ströme von Blut geflossen sind, der Vernunftreligion der Moral und damit des Friedens und der Eintracht Raum zu geben. — Diese Theorie der Religionsgeschichte ist nicht minder wie Voltaires Vernunftreligion ein Gemeingut weiter Kreise der europäischen Literatur und Denkweise geworden. Außer zahllosen unbedeutenden Arbeiten bis zum heutigen Tage hat er Gibbon und Robertson, später Buckle und Lecky inspiriert. Ein moderner Ausläufer des Voltairianismus ist noch Havet (*L'origine du Christianisme* 1873—84) [1].

Voltaire, der Dichterphilosoph, gehörte zur Partei des *juste milieu* und des *bon sens*, die in der englischen Philosophie und dem Deismus die endlich erreichte und dauernd festzuhaltende Normalwahrheit erkannte. Neben ihm bildete sich jedoch durch schärfere Ausarbeitung der logischen Konsequenzen des Sensualismus und Mechanismus und radikalere Entgegensetzung gegen die herrschenden Mächte die eigentliche Philosophenpartei, die die neue Philosophie zum Materialismus fortbildete und vom Deismus durch Streichung der natürlichen Moralreligion nur mehr die religionsgeschichtliche Kritik übrig behielt. Das Haupt dieser Partei war Denis Diderot (1713—84), an Vielseitigkeit und Arbeitskraft Voltaire ebenbürtig, an Kraft, Ursprünglichkeit und Charakter ihm überlegen. Zwar begann auch er mit der Einführung Shaftesburys beim französischen Publikum (*Essai sur le mérite et la vertu* 1745) und huldigte dann einem von jeder Offenbarung gelösten und die Relativität der Religionen gegen jeden solchen Anspruch ausspielenden Deismus in der Art Voltaires (*Pensées philosophiques* 1746; *De la suffisance de religion naturelle*, hier wieder die »loi naturelle«, Juden, Christen, Heiden als Sekten der natürlichen Religion). Schließlich aber ergab er sich einem vollkommenen Skeptizismus, bei dem er jedoch die poetische und enthusiastische Schätzung der Tugend

[1]) Hettner; Strauß, Voltaire 1870; Desnoiresterres, Volt. et la société au 18ème siècle; Bersot, la philosophie de V. 1848; Nourisson, Volt. et le Voltairianisme 1896; Mahrenholtz, Volt. Leben u. Werke 1885; Bengesco, Bibliographie de Voltaire.

im Sinne Shaftesburys festhielt und dadurch immerhin noch in Verbindung mit den deistischen Gedanken blieb, wenn ihm auch für die Gesamtauffassung der Dinge ein hylozoistischer Materialismus die die geringsten Schwierigkeiten bietende Theorie zu sein schien.

Auf diesem Standpunkt redigierte er das große Werk seiner Mannesjahre, die *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mise en ordre et publiée par Diderot et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert* 1751—72. Eine Vereinigung der gesamten Intelligenz Frankreichs und ein Monumentalwerk der neuen englisch-französischen Philosophie wie der fortgeschrittenen technischen, industriellen und kommerziellen Kultur, bildet sie den Höhepunkt der zahlreichen ähnlichen Arbeiten der Aufklärung und den Ausgangspunkt vieler Bearbeitungen, Nachahmungen und Auszüge. Doch ist ihre Gesamthaltung lediglich empiristisch und sensualistisch im Sinne der Locke-Newtonschen Philosophie, keineswegs materialistisch; der Materialismus der Hauptverfasser äußert sich nur in einigen naturwissenschaftlichen, insbesondere physiologischen Artikeln. Ihre Bedeutung für die Aufklärung liegt nur in der Entgegensetzung des neuen Empirismus gegen Scholastik, Cartesianismus und Supranaturalismus, welcher letztere in allen nicht-theologischen Artikeln ignoriert wird, und in der Heranziehung der ganzen technischen, industriellen und kommerziellen Kultur des Zeitalters. Am wenigsten radikal ist sie gerade in den direkt theologischen Artikeln. Hier waren die Verfasser durch die endlosen Quälereien der Zensur, die d'Alembert schon 1757 zum Rücktritt veranlaßten und das Werk mehrmals schwer gefährdeten, gezwungen, verschiedene konservative Autoren einzustellen, ihre Skepsis zugunsten der Möglichkeit der Offenbarung anzuspannen und die bereits von Locke und Clarke und den späteren antideistischen Autoren versuchten Kompromisse mit der Offenbarung auch ihrerseits anzuwenden. Diese Haltung nimmt bereits der vielbewunderte, Bacons Systematik modernisierende und Comtes Hierarchie der Wissenschaften vorbereitende *Discours préliminaire* d'Alemberts ein, der in seinem letzten Drittel Diderots Prospekt von 1750 aufgenommen hat. Die theologischen Mitarbeiter, deren Richtung Mallet († 1755), durch seinen Wahlspruch (Vorr. B. VI) »Ne nous brouillons pas avec les philosophes« charakterisiert, haben so die anti-

deistische Apologetik mit katholisch-scholastischen Zusätzen versetzt einfach übernommen; die beständige Betonung des Nutzens der Religion für Diesseits und Jenseits stammt aus ihr [1]). In zahlreichen, besonders schwierigen Fällen trat auch Diderot selbst [2]) mit theologischen und religionsgeschichtlichen Artikeln ein, die in der Hauptsache sich rein historisch referierend verhalten und die christlichen Lehren wie eine historische Kuriosität mit möglichster Betonung ihrer Paradoxien vorführen, im übrigen aber, oft nicht ohne Ironie, sich zum offenbarungsgläubigen Deismus Lockes bekennen. Freilich hebt er dabei in der Weise Bayles auch immer die schwer abzuweisenden Einwürfe der Gegner hervor und bringt er überall die zahlreichsten und buntesten religionsgeschichtlichen Parallelen bei. Zugleich sorgt er durch Verweisungen auf andere Artikel dafür, daß sie aus der Gesamtanschauung des Werkes ihr Korrektiv erhielten [3]). So sind die Hauptartikel *Théologie, Christianisme, Providence, Liberté, Morale, Tolérance, Théisme, Philosophe, Système du philosophe chrétien, Philosophie* in dem Sinne eines Deismus gehalten, der in der christlichen Offenbarung die durch Sünde und menschliche Schwachheit notwendig gewordene Wiederholung und Ergänzung der lex naturae erkennt, die Offenbarungswahrheit auf den Sieg durch vernünftigen Beweis und innere Kraft statt durch äußeren Zwang anweist und den Philosophen als solchen die natürliche Religion zuspricht. Die erkenntnistheoretischen Artikel [4]) empfehlen ganz in der Weise Lockes, gegenüber den verschiedenen Offenbarungsansprüchen die Wahrheit des Christentums durch den Nutzen seiner Moral und die Vernünftigkeit seiner Offenbarungskriterien oder -evidenzen zu beweisen. Die religionsgeschichtlichen Artikel [5]) zeigen freilich trotz aller Unterscheidung von *religion révélée, religion naturelle* und *idolâtrie* den skeptischen Untergrund des Ganzen, wie es überhaupt nach Naigeons Zeugnis [6]) Diderots Methode war, dem Streit über die Existenz Gottes auszuweichen und auf die

---

[1]) Vgl. artt.: Théologie, Bible, Testament, Prophétie, Inspiration, Dogme, Trinité, Ange, Diable u. a. [2]) Rosenkranz I, 233 ff.

[3]) Vgl. über diese Methode, die Zensur zu täuschen, seinen Art. Encyclopédie. [4]) Raison, Foi, Révélation.

[5]) Religion, Rel. naturelle, Rel. des idolâtres, des Arabes, des Grecs et Romains, Manichéisme, Mahométisme, Phil. des Chinois, Superstition, Théisme u. a.

[6]) Rosenkranz II, 288.

Religionsgeschichte zu verweisen. »C'est ainsi (heißt es im art. *rel. des idol.*), que par degrés insensibles, comme par des nuances qui vont imperceptiblement du blanc au noir, on serait réduit à ne point pouvoir dire précisément où commence le faux dieu.« In dieser Hinsicht sind auch die deistischen Ergebnisse am meisten benützt, einige Artikel sind geradezu Uebersetzungen aus Collins[1]). So ist die Enzyklopädie eine Vorkämpferin religionsgeschichtlicher Skepsis, aber keineswegs des Materialismus oder auch nur des radikaleren Deismus. Diderot hat auch späterhin, obwohl durch Einflüsse des Holbachschen Kreises schließlich im strengen Materialismus befestigt, doch seine materialistische Lehre lediglich esoterisch behandelt. Sie trat erst in seinen posthumen Schriften hervor.

Verhielt Diderot vor der Offentlichkeit sich skeptisch, vermieden andere wie d'Alembert, Buffon, Duclos, Raynal, Grimm, Marmontel, Thomas theologische Materien und wußten wieder andere wie Condillac, Robinet, Bonnet und Turgot ihren Sensualismus mit dem Theismus zu vereinigen, so wurden die Konsequenzen des Materialismus für die Auffassung der Religion von dem Holbachschen Kreise um so gründlicher gezogen, nachdem Helvetius durch sein Buch *De l'esprit* 1758 bereits die materialistische Psychologie und Ethik gelehrt hatte und die Wiederbelebung der natürlichen Religion durch Rousseau die Philosophenpartei zu schroffen Verneinungen gereizt hatte. Indem die Ethik dieser Materialisten sich an Hobbes und Hume [2]) anschloß, fielen in ihr alle die Elemente weg, die sie mit dem Deismus verbanden und kam der letztere hier nur mehr als Rüstkammer historisch-kritischer Argumente zur Entwurzelung aller und jeder Religion und der aus ihr folgenden Intoleranz und Moralfälschung in Betracht. Da die diese Richtung nehmenden Schriften aus Rücksicht auf die Zensur unter falschen Autornamen, falschem Druckort und falscher Jahreszahl zu erscheinen pflegten, ist die Urheberschaft im einzelnen oft schwer festzustellen. Holbach (1723—1789), der außerdem so viel englische antichristliche Schriften übersetzte als möglich [3]), gehört sicher zu: das 1770 unter dem Namen Mirabauds erschienene *Système de la nature,* dessen zweite Hälfte eine natürliche Erklärung der

---

[1]) Schlosser Archiv II, 23. [2]) Jodl II, 433.

[3]) Texte 316, bes. Collins, Schlosser Archiv II, 24.

Religion darstellt. Sie ist nicht ohne Anklänge an die *natural history of religion* (1754) Humes, der 1763 bis 1766 in den Kreisen der Pariser Philosophen verkehrt hatte [1]). Nach dem *Système de la nature* ist die Religion im kulturlosen Urzustande aus Furcht und Hoffnung und der Unkenntnis der Naturkräfte wie Naturgesetze entsprungen, durch Betrüger, Ehrgeizige und Schwärmer zu sozialer und politischer Macht und damit zur Verfestigung in einzelnen positiven Religionen gelangt, deren Menge, Verschiedenheit und Analogie in der Weise Voltaires mit bitterem Hohn beständig betont wird. Innerhalb dieser positiven Religionen ist dann das ursprüngliche Erzeugnis animistisch personifizierender Naturerklärung und egoistischer Furcht zu Metaphysik und Theologie, zur Lehre von hinter und über der erfahrungsgemäßen Natur wirkenden Mächten subtilisiert worden, womit sie immer intoleranter und zugleich widerspruchsvoller geworden ist. So ist insbesondere das Christentum, wie mit Voltaire und Bolingbroke gezeigt wird, die Verwandelung galiläischer Lehren in platonische Metaphysik und schwankt seine Theologie bis heute zwischen konkretestem Anthropomorphismus und abstraktester Spekulation. Die im Gegensatz gegen die Wirren und Streitigkeiten solcher Religionen entsprungene natürliche Religion der Deisten oder Theisten unterscheidet sich, wie mit richtigem Blick für ihre charakteristischen Eigentümlichkeiten gesagt wird, von diesen Erzeugnissen der Furcht und Unwissenheit dadurch, daß sie von einer optimistischen Weltanschauung ausgeht, die Güte Gottes und des Menschen bedingungslos bejaht und diese Zweckmäßigkeit der Welt gerade naturwissenschaftlich beweisen will. Aber indem sie das tut, ist sie doch nur eine auf halbem Wege stehen gebliebene Kritik, ein Versuch, den alten Wahn von seiner düsteren Wurzel zu lösen und mit der neuen Wissenschaft von den positiven Tatsachen der Natur zu versöhnen. Auch sie steckt noch in dem naiven anthropozentrischen Wahn, als müsse alles auf das Wohl des Menschen berechnet sein, und

[1]) Andere Schriften sind bei Brière, Ausgabe von Diderots WW XII, 115—117 und bei Rosenkranz II, 78 mitgeteilt. Ihre Titel zeigen schon, wie die religionsgeschichtlichen und bibelkritischen Argumente der Deisten hier zum Kampf gegen alle, auch gegen die natürliche Religion selbst, popularisiert sind. Berüchtigt ist unter ihnen »La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition«, von Damiron dem atheistischen Schüler Diderots Naigeon zugeschrieben (Hettner, 364, Inhaltsangabe bei Noack II, 272—320).

denkt sich die Naturkraft immer noch nach Analogie des Menschen. So muß auch sie an der Tatsächlichkeit der gegen Wohl und Wehe des Menschen gleichgültigen Naturgesetze und an der rein kausal, nie teleologisch verfahrenden Allkraft der Materie scheitern.

So verschlingt hier die von den Engländern nur gelegentlich betonte, von den Franzosen in den Mittelpunkt gestellte mechanistische Gesetzmäßigkeit der Natur die religiöse Metaphysik des Deismus, nachdem eben dieselbe bisher als festeste Stütze des teleologischen Beweises gedient hatte. Aber auch der psychologische Stützpunkt der deistischen Religionsphilosophie, die Identifikation der Religion mit der Moral, wird von Holbachs Kritik vernichtet, indem er, die Moral rein auf das Naturgesetz der Selbst- und Gattungserhaltung begründend, ihre Unabhängigkeit von jeder Religion erweist und an der Geschichte wie an der herrschenden Moral die Korruption der Sittenlehre durch die Religion aufweist, worin schon Bayle in viel diskutierten, aber noch sehr hypothetisch aufgestellten und dann vom gesamten Deismus verworfenen Thesen vorausgegangen war. Nur die Politik der ersten Staatengründer und das von hier aus ausgehende Erziehungssystem hat die Verquickung von Moral und Religion herbeigeführt. Indem nunmehr auch die Moral rein empiristisch aus Sensationen und den von ihnen ausgelösten Wirkungen erklärt und ihre Verbindung mit einer überempirischen Anlage wie mit einer geistigen Grundbeschaffenheit des Kosmos gelöst wird, fällt das letzte Band, das die historische Religionskritik mit religiösen Idealen verknüpfen kann. So ist nach und nach alles, erst die Beziehung auf die Offenbarung, dann auf die Newton-Clarkesche Metaphysik und schließlich dann auch die auf die Moral vom ursprünglichen Deismus abgestreift worden und nur seine natürliche Erklärung der Religion sowie seine Kritik der historischen Grundlagen des Christentums übrig geblieben, wovon Holbach auch mit mannigfachen Verweisungen reichlichen Gebrauch macht.

Diese Kritik Holbachs, die in den übrigen Schriften nur mit ausdrücklicherer Richtung gegen das Christentum wiederkehrt, ist vom größten Einfluß geworden; man spürt in ihr auf Schritt und Tritt die Vorbereitung Comtes[1]). Aus seinem Kreise und dem

---

[1]) Vgl. Picavet passim.

nahverwandten der Enzyklopädisten ging dann weiterhin die Schule der sog. Ideologen hervor, die mit mannigfachen Abschweifungen zum Deismus Voltaires oder Rousseaus doch die sensualistische Gesamtrichtung fortsetzten und eine kritische Analyse der durch die Sensationen der materiellen Welt erregten Vorstellungen für die zentrale Aufgabe der Philosophie hielten, wobei die Frage nach dem Verhältnis der materiellen Natur zu den aus ihr hervorgehenden psychischen Wirkungen skeptisch oder materialistisch beantwortet, jedenfalls als Nebensache betrachtet wurde (Condorcet, Sieyès, Naigeon, Garat, Volney, Dupuis, St. Lambert, Laplace, Cabanis, de Tracy, Daunou, J.-B. Say, Benjamin Constant, Bichat, Lamarck, Saint-Simon, Thurot, Stendhal u. a.). Sie stellen in ihrer Blütezeit die Philosophie während der Revolution und des Kaiserreiches dar, waren an allen Phasen ihrer Entwickelung mitbeteiligt und leiteten die Neubildung des Unterrichtswesens. Indem sie Holbachs und der Enzyklopädisten Auffassung von der Natur und der Moral fortsetzten und vertieften, ergab sich bei ihnen auch nur eine Fortsetzung ihrer Religionserklärung, die sie lediglich durch die fortschreitenden geschichtsphilosophischen Untersuchungen und die Ausbildung des Entwickelungsbegriffes (Condorcet, *Esquisse sur le progrès humain* 1794; St. Lambert, *Principes des moeurs chez tous les peuples* 1797/1800; auch Turgot, Cabanis, Lamarck, St. Simon) bereicherten. Dupuis gab eine Religionsgeschichte ganz im Sinne Holbachs (*Origine de tous les cultes ou la religion universelle* 1794), Volney eine solche mit Anklängen an Voltaire (*Ruines ou méditations sur les révolutions des empires* 1791), Benj. Constant mit Anklängen an die idealistische deutsche Religionsphilosophie (*Religion considerée dans sa source, ses formes et son développement* 1824); eine *Vie du legislateur des Chrétiens sans lacune et sans miracles* von 1803[1]) antezipierte bereits Renan. Die bisherige Religion sollte durch die autonome, aus dem Naturgesetz des Strebens nach Glück hervorgehende Moral ersetzt werden (Volney, *Catéchisme du citoyen français*, auch unter dem Titel *La loi naturelle ou principes physiques de la morale;* und origineller: Cabanis, *Lettres sur les causes premières* 1806, veröffentlicht 1824, wo wieder ausdrücklich auf die stoische lex naturae zurück-

[1]) Picavet 100.

gegriffen wird). Aus dieser Schule der Ideologen erhob sich schließlich der Positivismus Comtes, der sich dann mit dem englischen Empirismus aus der Schule Humes vereinigte, nachdem schon vorher die Ideologen durch Browne und Mill auf England tiefen Einfluß geübt hatten. Aus dieser Vereinigung ist die dann durch den Darwinismus weiter befruchtete, überaus einflußreiche Religionsphilosophie des modernen Positivismus entstanden, die in alledem nur einer der Ausläufer der deistischen Religionskritik und ihrer Verbindung mit einer sensualistischen Psychologie und mechanistischen Metaphysik ist.

Eine ganz andere Richtung gab dem Deismus J. J. Rousseau. Seine Genfer Abkunft, die ihn von Hause aus unfranzösischen Wesens und den Engländern und Germanen wahlverwandt machte, seine calvinistische und kleinbürgerliche Erziehung, sein abenteuerndes Wanderleben mit seiner unsystematischen und autodidaktischen Bildung, sein Mitgefühl mit den kleinen und einfachen Menschen, sein Hang zur Einsamkeit, zur Paradoxie und zum Individualismus, seine musikalische Grundstimmung und sein schwärmerisches Naturgefühl gaben seinem Wesen eine Richtung, durch welche die Aneignung und Durchbildung der englischen Ideen bei ihm ganz eigenartig beeinflußt wurde. Vor allem war er eine wirklich religiöse Natur, der gerade in dem Unglück, den Irrungen und Widersprüchen seines Lebens religiöse Stimmungen Halt boten, für die daher neben politischen und sozialen Interessen die religiösen Themata zunehmend an Bedeutung gewannen. Unter allen Deisten ist Rousseau die am meisten religiöse Persönlichkeit. So gewinnen die ihm mit seinem ganzen Zeitalter gemeinsamen Denkelemente bei ihm eine originelle Gestaltung auch auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Auch er huldigt im allgemeinen prinzipiell dem Sensualismus Lockes und der Naturanschauung Newtons und Clarkes, aber er behauptet zugleich in der Weise Shaftesburys und des ihm lange befreundeten Diderot angeborene apriorische Tugendgefühle, die er als »sentiments« von den »idées acquises« unterscheidet. Dabei bleibt er in der Linie des Deismus, indem er die unlösbare Beziehung dieses »sentiment moral« auf den Gottesglauben behauptet und die Trennung beider, zu der Diderot durch seine religiöse Skepsis geführt wurde, heftig bekämpft. Von Voltaire wiederum aber unterscheidet er sich dadurch, daß ihm der dem Moralgefühl beigesellte Gottesglaube geradeso wie das erstere

selbst kein Ergebnis verstandesmäßiger, immer schwankender und durch Wissen gefährdeter Reflexion, sondern ebenfalls ein »sentiment intérieur« ist, ein »sentiment des rapports de Dieu avec moi«, ein »principe qui nous élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel«. Auf ihn wirkt die englische Literatur nicht bloß mit ihren kritischen Konsequenzen, sondern auch mit ihrer Sentimentalität und mit ihrer Religiosität; neben Locke wirkt auf ihn der von Voltaire verspottete Richardson. Wenn freilich diese »sentiments« für ihn nur die Basis einer erst unter Heranziehung aller erworbenen Erfahrungserkenntnisse zu erbauenden Metaphysik sind, so wirkt darin der doktrinäre und philosophische Charakter des bisherigen Deismus fort. Aber das so entwickelte System wird doch immer wieder unterbrochen durch den Rückgang auf Herz, Gefühl und Enthusiasmus als die eigentliche Quelle der Religion, und die religiöse Wahrheit ist keine dogmatische, sondern eine moralisch-praktisch-gefühlsmäßige, bei der alles nicht praktisch Wichtige unentschieden bleiben darf. Daher sucht auch Rousseau die normale Religion nicht wie Voltaire lediglich in der kultivierten Vernunft, sondern gerade umgekehrt in der einfachen, schlichten und herzlichen Anspruchslosigkeit eines kulturlosen Zustandes, der das Gefühl statt des Verstandes, die einfache Genügsamkeit statt des Kampfes der kultivierten Welt, die Beschränkung auf das Natürliche statt der unnatürlichen Ueberreizung und Künstlichkeit pflegt. Die reflektierende Verstandeskultur ist nicht minder wie das supranaturalistische Kirchentum und Staatswesen ein Erzeugnis des Sündenfalls, in dem die Begehrlichkeit des Willens die Kultur statt der Reinheit und des Glückes gewählt hat. Damit ist in Wahrheit mehr ein Ideal des menschlichen Zustandes als eine wirkliche Theorie über den Urzustand gemeint; in Wahrheit gewinnt damit das Religionsideal der Aufklärung (samt dem politischen und sozialen) nur eine neue, paradox ausgedrückte Nuance.

Schließlich hat es in alledem auch seinen Grund, daß Rousseaus Aufklärungsideale nicht bloße Programme für die herrschende Klasse, aristokratischer Sonderbesitz der literarischen Kreise bleiben konnten wie diejenigen Bolingbrokes, Shaftesburys, Voltaires und der Enzyklopädisten. Sie sind für ihn in bewußtem und erbittertem Gegensatz gegen die Philosophenpartei absolute, wahre und universale Glaubenssätze, die gerade den einfachen und ge-

drückten Herzen gepredigt, zu denen alle bekehrt werden sollen und die er wie ein auf seine individuelle Sendung sich versteifender Prophet mit radikaler Begeisterung verkündet. In den einzelnen Gedanken aber, die zu diesem originell und tief wirkenden Ganzen verarbeitet sind, unterscheidet sich Rousseau nirgends von der deistischen Ueberlieferung, nur daß bei ihm das (trotz vorübergehender Konversion) nachdrücklich betonte protestantische Bewußtsein [1]) wieder eine größere Annäherung der natürlichen Religion an die christliche Lehre ermöglicht, wie sie von den protestantischen Engländern von Anfang an behauptet, von den katholischen Franzosen aber wieder aufgehoben worden war. Auch sein Ausgangspunkt ist die überall nachdrücklichst betonte Mannigfaltigkeit der geschichtlich vorhandenen Glaubens- und Kultursysteme: »La foi des enfants et de beaucoup d'hommes est une affaire de géographie.« Auch er fordert gegenüber dieser Mannigfaltigkeit den Rückgang auf das Allgemeine, überall Gültige oder Natürliche: »J'ai retranché comme artificiel ce qui était d'un peuple et non pas d'un autre, d'un état et non pas d'un autre; et n'ai regardé comme appartenant incontestablement à l'homme que ce qui était commun à tous.« Auch er geht, um dieses Allgemeine zu finden, zurück auf psychologisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen, von den gegebenen Dogmen auf das innere Leben, aus dem sie entstehen und aus dem sich die Norm für sie allein ableiten läßt: »Il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connaître l'instrument dont je veux me servir, et jusqu'à quel point je puis me fier à son usage.« Auch er findet hier als Ergebnis seiner Analyse die allgemeinmenschliche Normalwahrheit des »théisme ou la religion naturelle, que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irréligion qui est la doctrine directement opposée« und erkennt als die beste metaphysische Ausgestaltung der ihr zugrunde liegenden psychologischen Daten das System Clarkes an, »ce nouveau système si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la vertu et en même temps si frappant, si lumineux, si simple et, ce me semble, offrant moins de choses incompréhensibles à l'esprit humain, qu'il n'en trouve d'absurdes en tout autre système.« Aber diese natürliche Religion hat im Munde Rousseaus inhaltlich einen neuen, vertieften Sinn.

---

[1]) Lettres d. l. montagne II.

Das Wort »Natur« hat eine neue Bedeutung, die nicht mehr bloß die Allgemeingültigkeit oder die in der kosmischen Ordnung begründete Rationalität im Gegensatz zum besonderen Supranaturalen und Positiven, sondern die Innerlichkeit, Urwüchsigkeit und Gefühlsmäßigkeit im Gegensatze zur Künstlichkeit und Reflexion besagt. An die Stelle des den Deismus bisher beherrschenden und aus der Dogmatik übernommenen Gegensatzes tritt ein neuer, der gegen diesen alten gleichgültig zu werden beginnt. Daran schließt sich endlich auch für ihn als die Kehrseite dieser Lehre die Aufgabe einer Erklärung der Entstehung und des Verhältnisses der »doctrines positives« zu dieser allgemeingültigen Wahrheit, die Aufgabe einer Philosophie der Religionsgeschichte, die daher den zweiten Teil der *profession de foi d'un vicaire savoyard* (*Emile* 1762 c. 4) bildet[1]). Auch hier bilden die verschiedenen, sich aufhebenden und gegenseitig verdammenden Offenbarungsansprüche und das daraus folgende Elend der Religionskriege den Beweis für die Unmöglichkeit der Wahrheit der positiven Religionen, wozu die moralischen, metaphysischen und historischen Absurditäten noch hinzukommen, die in jeder Religion behauptet werden.

Gegen den rationalen Supranaturalismus der antideistischen Apologetik und der älteren Deisten macht Rousseau die Traditionskritik in der Weise Humes, das Argument Tolands von der Notwendigkeit einer mysterienfreien und rational als Wahrheit erkennbaren Religion, das Postulat Tindals von der allgemeinen Bekanntheit und Uranfänglichkeit einer solchen, die Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit seines Fundamentes in der Erbsündenlehre, die geläuterte Naturerkenntnis geltend, die den Wunderglauben unmöglich macht. Charakteristisch fügt er dazu, daß durch eine solche Theologie die Religion aus einer Sache einfacher Herzensüberzeugung zu einem überaus schwierigen, nie zu beendenden Kunstwerk der Beweisführung werde. »Que d'hommes entre Dieu et lui!« Aber die positiven Religionen sind darum doch nicht rein das Erzeugnis von Unwissenheit und Furcht, sondern vielmehr die Entstellung einer Wahrheit. Von dem Datum des religiösen Gefühls aus hätte sich die wahre, allgemeine, reine und unveränderliche Religion ergeben können, aber die Eigensucht der Menschen hat versucht,

[1]) Vgl. hierzu auch Lettre à Beaumont 1763 und Lettres de la montagne 1764.

eigene besondere Offenbarungen zu erlangen, darauf Vorrechte zu gründen und durch solchen dogmatischen Glauben sich der schwierigeren Moralverpflichtung zu entziehen; und einmal so entfesselt, hat die Bildung religiösen Wahnes allerhand Götter geschaffen, wie sie kindlicher Phantastik und der jeweiligen Naturumgebung und geschichtlichen Lage entsprechen. »Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu. Si l'on n'ait écouté que ce qui Dieu dit au coeur de l'homme, il n'y aurait jamais qu'une religion sur la terre«. Der Sündenfall der Kultur hat auch die Religion verderbt, sie dem Zwiespalt, der Selbstsucht, dem Haß und der Künstlichkeit ausgeliefert. Aber aus dem Wesen der menschlichen Anlage ist dabei doch jeder Religion wenigstens etwas von der wahren Religion verblieben. Die Dogmen der natürlichen Religion sind »les éléments de toute religion«, die in jeder irgendwie erhalten bleiben und ihren Wahrheitsgehalt bilden, die die großen Religionsstifter beseelen und verbieten, in ihnen bloß Betrüger und Fanatiker zu sehen [1]). In den verschiedenen positiven Religionen kommt diese Grundwahrheit in verschiedenem Maße zum Ausdruck. Sie sind daher in eben dem Maße zu achten, als das bei ihnen stattfindet. Der moralische Kultus des Herzens ist in allen zu befördern, die egoistische Intoleranz bezüglich der spekulativen Sätze in allen zu bekämpfen, die in einem Lande herrschende Religion, deren Geltung Rousseau mit Hobbes bei den gegenwärtigen sozialen Verhältnissen vom Willen des Souveräns abhängig macht, in ihren äußeren Formen zu befolgen nach den Landesgesetzen. Am meisten ist die Möglichkeit hierzu vorhanden im Christentum, und unter seinen Sekten wiederum im Protestantismus: »Elle est très-simple et trés-sainte; je la crois de toutes les religions qui sont sur la terre, celle dont la morale est la plus pure et dont la raison se contente le mieux.« Das ist der Beweis Lockes für das Christentum unter Abzug des Lockeschen Supranaturalismus. Ja vielleicht darf der Wert des Christentums als Offenbarung der Vernunftreligion noch ausdrücklicher behauptet werden, wenn auch freilich zu einem strikten Beweise die Mittel fehlen: »Je vous avoue aussi que la majesté des écritures m'étonne, la sainteté de l'évangile parle à mon coeur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe; qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-

[1]) Lettre à Beaumont, Mélanges, Genf 1781 S. 113.

il qu'un livre, à la fois si sublime et si simple, soit l'ouvrage des hommes?« »Nous reconnaissons l'autorité de Jésus-Christ, parce que notre intelligence acquiesce à ses préceptes et nous en découvre la sublimité. Elle nous dit qu'il convient aux hommes de suivre ses préceptes, mais qu'il était audessous d'eux de les trouver. Nous admettons la révélation comme émanée de l'esprit de Dieu sans en savoir la manière et sans nous tourmenter à la découvrir.« Was das Evangelium Vernunftwidriges enthält, kommt wohl nur auf Rechnung von Mißverständnissen der Jünger, besonders des Paulus, der Jesum nicht gekannt hat [1]). »Otez les miracles de l'évangile et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ« [2]). Es ist der Versuch, von der Theorie der Gefühlsreligion aus die relative Wahrheit aller Religionen anzuerkennen und das freie protestantische Christentum als die Vollendung dieses Wahrheitsmomentes aufzufassen, der aber in den Formeln des Deismus stecken geblieben und über sehr widerspruchsvolle Anläufe nicht hinausgekommen ist. Die starre, allgemeine Vernunftreligion, mit der der Deismus das Problem der Mannigfaltigkeit und Aehnlichkeit der Religionen zu lösen versucht hatte, ist erweicht und ihres dogmatischen Charakters entkleidet, aber nicht überwunden und in kein recht klares Verhältnis zum Christentum gebracht, in dem Rousseaus Gefühl die höchste Wahrheit zu erkennen sich gezwungen sah. Es ist erklärlich, daß es zwischen einem Mann von diesen Ansichten und der Philosophenpartei sowie Voltaire und Hume zum leidenschaftlichen Bruche kommen mußte, auch wenn persönliche Zerwürfnisse nicht dazu gekommen wären.

Auch haben in der Tat die religionsphilosophischen Gedanken Rousseaus auf Frankreich nur einen sehr geringen Einfluß geübt. Nur seine politischen und sozialen Ideen haben dort unmittelbar gewirkt. Um so stärker aber war sein Eindruck auf die aufstrebende deutsche Ideenwelt, deren idealistische Religionsphilosophie sich mit seinen Gedanken tief erfüllt hat, die vor allem seinen neuen Begriff der Natur, des Natürlichen und des Gefühls folgenreich ausbildete. Auf Frankreich hat er dann erst wieder durch Vermittelung der Emigrantenliteratur und der deutschen Philosophie gewirkt als einer der Väter des *romantisme* [3]).

[1]) Lettres d. l. mont. I. [2]) Lettres d. l. mont. III.

[3]) Brockerhoff, Rousseau, Leipzig 1863—74; Texte; Charles Borgeaud, Rousseaus Religionsphilos. Diss., Jena, Genf und Leipzig 1883; Er. Schmidt,

5. Leibniz und die Anfänge des Pietismus.

(1902)

Das 18. Jahrhundert bedeutet für den deutschen Protestantismus das Ende seiner ersten geschlossenen, staatskirchlichen Periode und die Eröffnung einer neuen Periode, deren Ergebnisse noch lange nicht, weder in kirchlicher noch theologischer Hinsicht, reinlich und klar entwickelt sind. Er hatte sich bisher in engstem Zusammenhang mit der Entwickelung des Territorialfürstentums und der konfessionellen Universitäten gestaltet. Wie er selbst das römische Reich gesprengt und die Erhebung der Territorialstaaten zur Souveränität bewirkt hatte, so hatten umgekehrt die Territorien ihn mit sich und ihrem ganzen rechtlichen und kulturellen Bestande vereinerleit. Staatlich anerkannte Symbole, die die Bibelauslegung bestimmten, gaben der Theologie die immer strenger bindende Richtschnur. Polizeiliche Fürsorge unterwarf die gesamte Beamtenschaft und die sämtlichen Untertanen der Rechtgläubigkeit durch Amtseide und Zensur. Fremdgläubige Untertanen wurden nur unter besonderen Bedingungen im Territorium geduldet. Die Universitäten waren zur unbedingten Einhaltung der von der Theologie aufgestellten Lehrgrenzen verpflichtet, die außertheologischen Wissenschaften zur Einhaltung einer strengen scholastischen Ueberlieferung verbunden, die alles Denken und Forschen auf ihrem Gebiet genau ebenso an den Aristoteles band wie die Theologie das ihre an die Bibel und die Symbole, und die daher die beiden völlig feststehenden Wissensgruppen auch in einer dauernden Weise aufeinander zu beziehen gestattete. Der Eifer der Theologen, die Verödung der so doppelt gebundenen Wissenschaft, der allgemeine Niedergang des in hundert rivalisierende, kurzsichtige Territorialstaaten geteilten Deutschlands gab dem Ganzen einen überaus trübseligen und finsteren Charakter spießbürgerlicher Enge und pedantischer Streiterei. Der politische, kommerzielle und geistige Aufschwung Frankreichs, Hollands und Englands, die auch ihre theologische und scholastische Gebundenheit zu überwinden hatten, aber

---

Richardson, Rousseau und Goethe, Jena 1875; Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890; H. F. Amiel, Rousseau jugé par les Genevois d'aujord'hui; Girardin, Revue des deux mondes, 1854.

dabei siegreich eine neue moderne Kultur erzeugten, stand dazu in einem für alle deutschen Patrioten tief betrübenden Gegensatz.

Aus der modernen Kultur dieser Länder kam der Stoß, der diese kleine und enge Welt deutscher Kleinstaaten und konfessioneller Gesittung erst erschütterte und schließlich vernichtete. Von dort kam der *esprit mondain*, die weltmännische Gesittung und Bildung mit ihrer Weltkenntnis und ihren praktischen Interessen, ein neuer gesellschaftlicher Geist und eine neue Erziehung und Bildung. Von dort kam, seit Holland und besonders das England von 1689 das Vorbild gegeben hatten, die Idee des toleranten, mehrere Religionsparteien duldenden Staates, der seine Untertanen in kirchlicher Hinsicht gewähren läßt und sie für die praktischen Staatsinteressen als die allein wirklich politischen Interessen in Anspruch nimmt. Von dort kam schließlich eine neue Wissenschaft, die, auf Erfahrung, Beobachtung und Experiment begründet, die Natur neu erkennen und, geschichtlich geschult, Staat und Recht neu verstehen lehrte. Diese Stöße setzten sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer stärker fort und brachten in die tote deutsche Masse geistiges und politisches Leben bis zu dem letzten Stoße der französischen Revolution und des napoleonischen Staates, der das deutsche Mittelalter endgültig begrub. Mit alledem aber wurden dem bisherigen Protestantismus nach und nach seine sämtlichen Voraussetzungen entzogen, der Ast abgesägt, auf dem er saß. Er sah sich bald in einer fremden Welt und bald an allen erdenklichen Stellen von innen heraus zersetzt und verändert. Er sträubte sich lange, diese Lage zu erkennen, und schloß die Augen vor den Veränderungen, aber seine bisherigen Lebenskräfte waren verzehrt, das bisherige sichere Geleise, in dem sein Wagen fuhr, war verwischt, und fremde Kräfte begannen unversehens in seinem eigenen Innern sich zu regen. Während man noch im alten Schulbetrieb steckte und bloß erst über alle Neuerungen Klagen und Anklagen erhob, erwies sich in Sitte und Leben, Kirchenpolitik und Kirchenrecht, Philosophie und Wissenschaft, Poesie und Gesellschaft der alte Protestantismus als verflüchtigt, und man hatte nur mehr seine mannigfach geflickten Schalen in der Hand.

Unter diesen Umständen entstand die Aufgabe einer Reorganisation des Protestantismus. Er bedurfte einer neuen Regelung seines Verhältnisses zum Staate, einer Belebung und

Verselbständigung seines kirchlichen Organismus, einer neuen religiösen Kraft und einer neuen, die modernen wissenschaftlichen Probleme aufnehmenden Theologie. Alles das ist geschehen, wenn auch die beiden ersten Reformen am langsamsten und bis heute am unvollkommensten sich vollzogen haben. Aber nach den beiden letzten Seiten hin geschah allerdings eine tiefgreifende Erneuerung, und es ist ein Vorzug des Stammlandes der Reformation, daß es zuerst eine solche Erneuerung aus sich hervorbrachte, während in den westlichen Mutterländern der neueren Zivilisation zunächst die politischen und kulturellen Interessen von einer tieferen Belebung der religiösen und kirchlichen Kräfte zurückhielten. Von der Reformation her hielt es die Grundrichtung auf die religiösen Probleme fest, keine großen Weltaufgaben lenkten es davon ab, und, während die englischen Religionskriege eine Ermattung und Veräußerlichung des religiösen Lebens zur Folge hatten, ward für Deutschland die Rettung aus den grauenvollen Nöten seiner Religionskriege die innere Vertiefung und Sammlung, die Wiedergewinnung eines eigenen geistigen Lebensgehaltes, der von dem Mittelalter der Konfessionsstaaten unabhängig ist. So kam es in dem protestantischen Deutschland zu einer neuen Formation der philosophischen, naturwissenschaftlichen und historischen Ideen der Aufklärung, die diese Ideen in den Dienst der religiösen und sittlichen Grundgedanken des Christentums stellte, und es kam andererseits zu einer echten religiösen Bewegung, zu einer neuen Reformation, die gegen den bisherigen toten Doktrinarismus, die klerikale Bevormundung und die symbolische Gebundenheit das religiöse Gefühl in einer ursprünglichen Weise entfesselte und damit den Ausgangspunkt für eine bis in die Gegenwart reichende subjektive Vertiefung und Verlebendigung des Protestantismus bildete. Das erste ist die Philosophie des klassischen deutschen Idealismus, die, vollständig auf dem Boden der neuen Wissenschaften stehend, doch die Unterordnung der Natur unter die ewigen Güter und Aufgaben des Geistes lehrte. Das andere ist der Pietismus, der das erstarrte religiöse Gefühl zu einem starken subjektiven Leben erweckte und damit die grundlegenden religiösen Erlebnisse des Protestantismus auf eine neue gefühlsmäßig erweichte Weise aussprach.

Der Vater des ersten ist Leibniz, der Vater des zweiten ist Spener. Beide gehören zu den Größen des deutschen Prote-

stantismus und beide zusammen sind die Ausgangspunkte des modernen Protestantismus, der auch, wo er dem alten sich wieder zu nähern scheint, doch immer von ihm tief geschieden bleibt durch den Einfluß des modernen Weltbildes und des pietistischen Subjektivismus.

Leibniz (1647—1715) ist einer der außerordentlichsten Männer der neueren deutschen Geschichte, in seiner Person allein ein Programm vollständiger Erneuerung und Ermannung des deutschen Volkes, des deutschen Staates, des deutschen Christentums, der tatkräftigste und rastloseste Gegner der großen Feinde des deutschen Volkes, der gegen sie alle Mittel journalistischer Publizistik, höfischer und gelehrter Beziehungen aufbot, der umsichtigste und erfinderischste Förderer einer inneren Hebung, der die materiellen und geistigen Fortschritte mit allen Mitteln zu bewirken strebte, der Prophet einer neuen politischen und kulturellen Zukunft des deutschen Volkes und des europäischen Staatensystems, ein Wunder vielseitiger und gelehrter Kenntnis und ein Meister aller modernen Wissenschaften, der zugleich Jurist und Mathematiker, Philosoph und Historiker, Politiker und Philologe, Physiker und Geologe war, um in der kühnen Vereinigung dieser Kenntnisse den Grund zu der ganzen modernen deutschen Bildung zu legen.

Er ist in alledem ein moderner Mensch, der erste moderne Mensch im großen Stil, den die deutsche Geschichte kennt, der freilich dem in den deutschen Kleinstaaten und in dem heiligen römischen Reiche konservierten Mittelalter teils aus nötiger Anbequemung, teils aus einer auch bei ihm nicht ausgerotteten Pietät manchen uns heute befremdlichen Zoll entrichtete, der aber doch mit vollem Bewußtsein die unermeßliche Ueberlegenheit der westlichen Staaten anerkannte und die dort entstandene moderne Welt nach Deutschland zu übertragen strebte. Er billigt die dort heimische Idee des weltlichen Staates und des europäischen Gleichgewichtes, er erkennt die Bedeutung der Handelskriege, der Missionen und Kolonien in fremden Erdteilen und sucht das europäische Staatensystem von seinen inneren Kämpfen durch eine die Welt umspannende und verteilende Kolonialpolitik abzulenken. Er ist selbst ein Vertreter des weltlichen Geistes, der alle wichtigen Geschäfte von Juristen und welterfahrenen Männern statt von kurzsichtigen und streitsüchtigen Theologen

geleitet sehen möchte und der, selbst mit der höfischen und internationalen Gelehrtenwelt aufs engste verbunden, die dumpfe Luft des deutschen Professorentums verachtet. Wohl schrieb er noch dem römischen Kaiser eine besondere kirchliche Bedeutung für Deutschland und Europa zu und glaubte er den Papst in dem europäischen Gleichgewicht nicht entbehren zu können, aber das ist bei ihm von den rein politischen Interessen streng getrennt und unter Wahrung des Unterschiedes der geistlichen und weltlichen Macht gemeint. Vor allem Deutschland gilt es ihm in diesem Sinne neu zu gestalten. Mit der politischen Neugestaltung zu einem Bundesstaate erstrebte er zugleich eine innere Hebung und Neuorganisation des gesamten Lebens der Nation. So wollte er eine neue Organisation des Militärwesens, die auf einem festen Finanzsystem beruhen und alle Vorteile der Bewaffnungstechnik, der leichten Mobilisierung, der Militärmedizin, der Verproviantierung verbinden sollte. Er wollte eine völlige wirtschaftliche Neuordnung durch Banken und Versicherungen, Zoll- und Tarifpolitik, Handelskompagnien, schutzzöllnerische Sicherung der Produktion und vertragsmäßige Sicherung der Absatzgebiete und forderte als Grundlage von alledem eine geordnete Statistik, die zusammen mit den militärischen Fragen das Hauptstudium der Fürsten bilden sollte. Er verlangte durchgreifende Reformen der Justiz in einem humanen, von theologischen Vorurteilen befreiten Sinne, moderne Kriminalpolitik, pünktlichen Gerichtsgang, Beseitigung der Folter und der Hexenprozesse; nicht minder eine völlige Erneuerung des Unterrichts auf den hohen wie den niedrigen Schulen, Verdrängung der scholastischen Klopffechterei und des hohlen Humanismus, Durchführung eines realwissenschaftlichen, Handel und Gewerbe, Recht und Moral fördernden Bildungswesens, Freiheit der Wissenschaft, Ermäßigung der Zensur, knappe und sachliche Form des literarischen Betriebes, dem er das Zeitschriften- und Rezensionswesen der westlichen Völker empfahl, vor allem den Gebrauch der unverfälschten deutschen Sprache, die von selbst mit den scholastischen Wortgespenstern und der brotlosen humanistischen Prunkgelehrsamkeit aufräumen werde. Sein Plan, Deutschland mit mehreren Sozietäten gleich der Londoner *Royal Society* und der Pariser *Académie* zu versehen, faßte alle diese Bestrebungen zusammen. Sie sollten als Beirat der Fürsten das gesamte deutsche Leben beaufsichtigen, anregen

und regieren wie die weisen Herrscher in Platons Staate. Sie sollten Deutschland zum modernen Staate bilden, wie es im Westen längst geschehen war, und sollten vor jenen Instituten noch den Vorzug haben, daß sie zugleich, in einem christlichen Sinne geleitet, der Moral, dem Rechte und der Religion dienen sollten, die ihm die Hauptstützen des Staates zu sein schienen und die er im Westen schon bedenklich erschüttert glaubte.

Indem Leibniz ein völlig moderner Mensch war, war er zugleich doch auch von Jugend auf und ohne irgend wesentliche Schwankungen ein ernstlich religiöser Mensch. »Man ist«, sagt er, »mit seinem Talente Gott und dem Staate verantwortlich«. Er war ein Mann von ernster sittlicher und religiöser Gesinnung. Die Vorwürfe kleinlicher Eitelkeit und höfischer Streberei, mit denen man sein großes Bild befleckt hat, sind längst von der genaueren Erkenntnis seines Wesens, das er selten ganz offen darzulegen wagen durfte und dessen Aeußerungen in einem höchst zersplitterten Briefwechsel zerstreut sind, in neuerer Zeit widerlegt oder doch wenigstens auf das Maß menschlicher Schwäche eingeschränkt worden, das bei einem so viel beengten, feurig aufstrebenden Geiste und bei der Erbärmlichkeit der Verhältnisse nur allzu erklärlich ist. Es war eine Wirkung der noch allgemein herrschenden deutschen Gläubigkeit, daß ihm das Christentum die selbstverständliche Grundlage des europäischen Geistes blieb, und es war eine für den weiteren Verlauf der deutschen Entwickelung bestimmende Tatsache, daß ihr Vater und Begründer von natürlicher Anlage und ernster Selbstbildung her ein energisch religiöser Charakter war. In einem nur für seinen eigenen Gebrauch bestimmten kleinen Lebensplan verzeichnet er die verschiedenen Pflichten, vorerst die Pflichten gegen Gott: »Höchste Ehrfurcht im Gespräch über göttliche Dinge, alles auf Gott und die Frömmigkeit zu beziehen, am Sonntag nur Arbeiten in Fragen der Kirche und Sittlichkeit.« Seine erste Abhandlung eröffnet er mit einem Gebet zu Gott, »der als die Ursache aller Dinge die Erkenntnis derselben in uns erwecken wolle, damit wir niemand außer ihm etwas Gutes zu verdanken meinen.« Der Satz Bacons, daß die Wissenschaft oberflächlich gekostet von Gott entferne, gründlich betrieben zu ihm hinführe, war auch sein Leitsatz, den er mit Vorliebe und mit größerem Ernst als sein Urheber zitierte. Der Lesehunger seiner Jugend verschlang die damalige freigeistige Lite-

ratur, ohne daß sein Glaube dabei Schaden nahm, ja er meinte eine besondere Stärkung dadurch erfahren zu haben. In seiner der französischen Akademie gewidmeten Schrift über die Theorie der abstrakten Bewegung erklärte er als 24jähriger junger Mann: »Wenn je ein anderer, so habe er mit höchster Anspannung seines Geistes auf die Befestigung der großen Geheimnisse des Glaubens sich verlegt und nichts, was hierfür von anderen bereits entdeckt worden, ungeprüft, nichts, was er aus eigener Kraft vermocht, unversucht gelassen«. In einer anderen Schrift bekennt er: »Jedes durch Experiment oder Demonstration entdeckte Kunstwerk der Natur ist ein wahrhaftiger und wirklicher Hymnus auf Gott, dessen Bewunderung dadurch vermehrt wird.« Mit 31 Jahren entwarf er den Plan zur Gründung einer »Gesellschaft von Gottesfreunden oder der Liebe Gottes«, die der Widerlegung der Atheisten sich widmen und dazu vor allem die moderne Naturwissenschaft verwerten sollte. Seine politischen und juristischen Schriften sind durchzogen von religiösen Ermahnungen und Beweisführungen, aus denen nicht bloß der Politiker, sondern die eigenste Ueberzeugung spricht, und Pufendorfs Staatslehre schien ihm das Band zu scharf zu zerschneiden, das den Staat an die göttlichen Ordnungen knüpft. Die Poesie, die er in Deutschland durch Opitz und Canitz zu einem neuen feineren Leben erweckt sah und in der er selbst sich — darunter mit einem Karfreitagsliede — geübt hat, erschien ihm in dem Geiste der vor allem der Erziehung bedürftigen Zeit als das herrlichste Mittel religiöser und sittlicher Erhebung. Er selbst plante ein großes Weltgedicht, eine Urania, die das ganze Werk der Schöpfung, Erlösung und Vollendung besingen, den Staat Gottes, d. h. die Gemeinschaft der guten Geister, und das ewige Leben feiern sollte. Auch die Mathematik will er nur der Theologie wegen betrieben haben, um nämlich seinen Geist für die Erforschung der göttlichen Wahrheiten zu schärfen, und der beste Gebrauch der Physik, sagt er im Jahre 1697, »besteht darin, die Frömmigkeit zu nähren und uns zu Gott zu erheben.« Den Sinn seiner ganzen Arbeit faßt er in dem Satze zusammen: »In der Erkenntnis und Verherrlichung der höchsten Weisheit besteht der höchste Gewinn unserer Studien, ja unseres ganzen Lebens. Denn dazu sind wir geschaffen, die göttliche Wahrheit zu lieben und zu ehren«; und wie sehr ihm alles das auf der Praxis des eigenen Lebens und Fühlens beruht, zeigt das schöne

Wort: »Man kann nicht wohl eine erträgliche Vorstellung von der Güte haben, wenn man nicht selbst wenigstens erträglich gut ist.«

Bei einem Manne wie Leibniz ist es schwer, völlig naive, unbeobachtete und auf nichts anderes zugleich sich beziehende Aeußerungen der Frömmigkeit aufzufinden. Sie äußert sich bei ihm mehr als Voraussetzung und Grund seiner ganzen Tätigkeit und in gelegentlichen Erläuterungen derselben. Deutlich scheint sie aber mit originaler Lebendigkeit durchzuschlagen in zwei Werken, die seine Laufbahn nach vorwärts und rückwärts begrenzen, in dem ersten Entwurf einer Akademie, den er mit jugendlichem Enthusiasmus ungefähr um 1670 entwarf, und in der Theodizee, die die Unterredungen des Greises mit der preußischen Königin zum Untergrunde hat und bei allem theologischen Charakter doch auch die ruhige, gefestigte persönliche Religiosität durchfühlen läßt. In der Einleitung des ersten will er die Gründung der Akademie als eine Tat der Liebe zu Gott und der Beförderung seiner Zwecke in der Welt empfehlen und schreibt dabei, offenbar mehr von seinem Gefühl als von dem Gedankengang selbst veranlaßt: »Die Hoffnung ist ein Glaube des Zukünftigen, gleichwie der Glaube sozusagen eine Hoffnung der Vergangenheit. Beide aber sind nicht nur reden, ja nicht nur denken, sondern practice denken, das ist thun als wenn's wahr wäre, und deshalb Gott lieben und eine unzertrennliche Freundschaft mit ihm haben. Ist also Hoffnung und Glaube gegründet auf Liebe und alle drei auf Erkenntnis Gottes . . . So wird Glaube, Liebe und Hoffnung durch Erkenntnis und Gewißheit der Allmacht und Allwissenheit Gottes wunderbarlich befestigt. Denn weil er die höchste Weisheit, so ist gewiß, daß er gerecht und gütig sei und uns sein Geschöpf also bereits geliebt habe, daß er alles gethan, was an ihm ist, um zu thun, daß auch wir ihn lieben, worauf der Glaube ruhet. Ist Er aber auch zugleich die höchste Macht, so ist gewiß, daß er die, so ihn wieder lieben, seiner Liebe genießen zu lassen, das ist ewig glücklich zu machen, kräftig genug sei. Welche Betrachtung die Hoffnung gründet und, wenn sie recht zu Herzen gefasset, alleine genug ist, den Menschen glückselig, ihm auch Unglück, Armut, Verfolgung, Verachtung, Krankheit, Marter und Tod zunicht, ja süß zu machen . . . Die Wirklichkeit der göttlichen Liebe besteht darin, daß wir thun, was dem Ge-

liebten lieb ist, und das muß uns wiederum dessen Erkenntnis geben, soviel in unserem Vermögen ... Hieraus folgt unwiderleglich, daß die Liebe Gottes über alles und die rechte Herzensverfassung, daran die Seligkeit hanget, nichts anderes sei, als das allgemeine Wohl und die allgemeine Harmonie zu lieben, oder, was dasselbe ist, die Herrlichkeit Gottes zu erkennen und, soweit es einem möglich, zu vermehren ... Denn Gott hat zu keinem anderen End die vernünftigen Kreaturen geschaffen, als daß sie zu einem Spiegel dieneten, darin seine unendliche Harmonie auf unendliche Weise in etwas vervielfältigt werde. Wie denn dessen die Brennspiegel oder Brenngläser ein natürlich Vorbild sein.« Von der Theodizee aber genügt es zu sagen, daß sie ein Erbauungsbuch der Gebildeten wurde, das das fromme Gefühl der ersten Hälfte des Jahrhunderts in den mit der modernen Bildung befreundeten Kreisen maßgebend bestimmte.

Leibniz war von dem Ideal des Wissens bloß um des Wissens willen weit entfernt. Alles Wissen war ihm Mittel der Erkenntnis Gottes und der Auswirkung der göttlichen Zwecke in der Welt; und sein ganzes starkes und festes Ideal der selbständigen unvergänglichen Persönlichkeit ging auf das letzte Ziel einer Herausarbeitung der Gemeinschaft mit Gott aus dem verworrenen Stoff der Lebenstätigkeit. Dieses Licht durchleuchtete sein ganzes Denken und wies ihm den Weg zu der letzten Erkenntnis- und Tätigkeitsvollendung jenseits der Sinnenwelt. Er empfand in dieser Hinsicht aufs tiefste seinen Unterschied von dem weltlicheren Geiste der westlichen Zivilisation, aus dem er, wenn alles so fortging, schwere Umwälzungen hervorgehen sah. Auch sein Patriotismus war doch nur so gemeint, daß Deutschland in der christlichen Staatenfamilie wieder einen gebührenden Platz erhalte und als ihr Glied an der großen Aufgabe einer christlichen Weltpolitik sich beteilige. Der Patriotismus war ihm so wenig letzter Zweck wie die Wissenschaft. Aber sein Kosmopolitismus war ein christlicher. Die Weltmission des Christentums, verbunden mit der Kultur und Wissenschaft Europas, sollte die Welt erobern und Deutschland sollte als die Nation, die nicht die schlechtesten Gaben erhalten hatte, an diesem Werke mitzuarbeiten sich rüsten. So stark die Internationalität der Diplomatie und der Gelehrtenwelt auf ihn gewirkt hat, sein Kosmopolitismus wurzelt durchaus in christlichen Gedanken und gibt dem deutschen Volke gerade um der heiligen Kaiserkrone und

seines religiösen Berufes willen in der Völkerfamilie seinen besonderen Platz. Der spätere Kosmopolitismus Rousseaus, Kants und der klassischen Dichtung ist ihm noch ferne.

Aber diese Christlichkeit trägt besondere Züge. Sie ist eine durch und durch moderne und hat ihr innerstes religiöses Gefühl in weitem Umfange von den neuen wissenschaftlichen Entdeckungen inspirieren lassen, so stark sie auch im Ausdruck mittelalterliche und scholastische Wendungen anklingen läßt. Der moderne Charakter erhellt mit schlagender Deutlichkeit aus der Forderung der Autonomie und subjektiven Freiheit alles religiösen Erkennens sowie aus der Betonung eines weltmännischen Laienchristentums, das von den Theologen und den offiziellen Kirchen bei sich selber unabhängig ist. Und zwar sind diese Forderungen für Leibniz nicht wissenschaftliche und theologische Reflexionen, sondern unwillkürliche instinktive Selbstverständlichkeiten, die uns zeigen, daß wir hier eine neue Art der religiösen Empfindung vor uns haben. Er fordert das im Namen der Religion selbst als deren eigenste Wesensforderung. Unermüdlich schildert er den Vorzug eigener persönlicher Ueberzeugungen in religiösen Dingen. Und das stammt bei ihm nicht aus seinem Protestantismus. Er knüpft dabei nie an den Glaubensbegriff Luthers an, dessen Bedeutung bei ihm vielmehr ganz zurücktritt. Es ist vielmehr eine Abfärbung der neuen wissenschaftlichen Erkenntnismethode und Erkenntnisstimmung auf das religiöse Gefühl. Die tausendfache Erfahrung, daß keine Behauptung ungeprüft hingenommen werden darf, der tausendfache Erfolg, daß jede solche Prüfung zu klarerer, brauchbarerer und zusammenhängenderer Erkenntnis der Dinge geführt hat, überträgt sich von selbst auf die religiöse Erkenntnis. Auch sie nimmt nichts ungeprüft einfach hin und empfängt aus der Prüfung den Lohn klarer, deutlicher und beglückender Erkenntnis. Eben daraus entsteht dann auch die tiefe Abneigung gegen die Christlichkeit der Theologen, nicht aus der lutherischen Laienfreiheit gegenüber angemaßten Vorzügen des Klerus. Die Theologen sind ihm das inkarnierte Vorurteil, unfähig, die wirkliche Welt zu sehen, und nur fähig, mit endlosen Advokatenkniffen und formalistischem, den Mund füllendem Wortgeklingel jede ernste und sachliche Betrachtung zu verhindern. Klein, eng und kurzsichtig wissen sie nie, worauf es ankommt, wobei die lutherischen Kanzelpäpste noch schlimmer sind als die

wenigstens einen weltweiten Horizont umfassenden Ordensleute. Leibniz empfand gegen sie eine ähnliche Stimmung, wie sie heute in der modernen, auch der persönlich religiös gesinnten Laienwelt verbreitet ist und wie ihr Richard Rothe einen lebhaften Ausdruck gegeben hat. Er will eine völlig unbefangene Frömmigkeit, die Freiheit zur Prüfung besitzt und auf die Ergebnisse der Realwissenschaft, wie sie bereits unantastbar vorliegen, ohne Vorbehalte eingeht, die sich mit neuem Mute und selbständig auf dem neuen Boden einrichtet.

Aus allen diesen Gründen ist er zugleich ein eifriger Vorkämpfer der Toleranz. Sie ist ihm nicht ein Deckmantel für freigeistige Gelüste, wie er das an der westlichen Kultur ernstlich mißbilligt, sondern die Voraussetzung gesunder Frömmigkeit und gedeihlicher Erledigung kirchlicher Fragen. Offene Bekämpfung christlicher Grundwahrheiten und christlicher Sitte wollte er darum nicht geduldet wissen, um so rückhaltloser aber sollte Freiheit für die Behandlung derjenigen religiösen Fragen gewährt werden, die innerhalb dieses Rahmens sich erheben können. Hier wollte er einen weiten Spielraum unabhängiger Würdigung mit der Möglichkeit des Irrtums, ohne den keine Wahrheit zu haben ist. Zu diesem Zweck sollte die Zensur vor allem den Theologen abgenommen und realwissenschaftlich gebildeten Weltmännern, womöglich der Akademie, überwiesen werden. Die Ausschließlichkeit der Landesreligionen sollte aufgehoben werden, und alle Konfessionen, als nur in Einzelfragen verschieden, sollten sich gegenseitig dulden und befruchten. Besteht doch die wahre Kirche, aus der niemand exkommuniziert werden kann, in der rein geistigen Gemeinschaft der vernünftigen Gottesverehrung, die durch eine organisierte Kirche nur gestärkt, aber nicht erst geschaffen wird. Eine derartige Toleranz schloß aber noch eine weitere Eigentümlichkeit moderner Religiosität in sich, die Gleichgültigkeit gegen das dogmatische Element, die Herabsetzung der bisherigen dogmatisch geprägten religiösen Vorstellungswelt zu bloß mehr oder minder zutreffenden Versuchen, das Unfaßbare auszusagen, und die damit von selbst geforderte Betonung des praktisch-sittlichen Elementes als des einzigen Prüfsteins dieser Religiosität. Er unterschied ausdrücklich die religiöse Vorstellungswelt der Gebildeten, die möglichster Wahrheit nachstreben muß, und die des gemeinen Volkes, das nur bei Schonung der dogmatischen

Ueberlieferung in der Gläubigkeit und in praktischer Moral erhalten bleiben könne. Man darf sich hier durch Leibnizens Virtuosität im Beweisen und Konstruieren von Dogmen nicht täuschen lassen. Gerade diese Bereitwilligkeit, um kirchenpolitischer Zwecke oder um eines Spiels der Intelligenz willen die paradoxesten Dogmen zu beweisen, zeigt die innerliche Gleichgültigkeit gegen die Dogmen selbst. Sie sind ihm ein Gegenstand kirchenpolitischer Klugheit und dialektischer Virtuosität. Innerlich denkt er, soweit er über die philosophischen Wahrheiten zu den von ihm immer anerkannten Geheimnissen fortschreitet, gänzlich undogmatisch. Alles Vergängliche ist ihm hier nur ein Gleichnis und alles Gleichnis vergänglich. Von ähnlich lautenden Aeußerungen Melanchthons und Calixts unterscheidet sich seine Stimmung dadurch, daß sie nicht von dem Bedürfnis einer vorsichtigen und mäßigenden Abstumpfung der Spitzen des Dogmas, sondern von der Gleichgültigkeit oder der Abneigung gegen die Wurzeln des Dogmas, gegen die prinzipielle Idee einer mit Wunder und Weissagung, Inspiration oder Kirchenautorität zu beweisenden Uebernatürlichkeit göttlicher Lehrmitteilungen, ausgeht. Diese Abneigung selbst aber ging aus der Grundstimmung der neuen Wissenschaft hervor, die aus metaphysischen und historischen Gründen gegen das Wunder mißtrauisch war und ihre Voraussetzung in einem selbstverständlich gewordenen Weltbild hatte, das von dem des kirchlichen Altertums und von dem der Reformatoren durch eine tiefe Kluft getrennt war. Sie ist der Keim, aus der dann die viel stärker ausgesprochene undogmatische Gesinnung Lessings und Kants hervorging, ja auch der Ursprung der Herabsetzung der Dogmen und Vorstellungen zu einem bloßen Phantasieausdruck des religiösen Gefühls- oder Gedankengehaltes, wie das bei einer noch stärkeren Ablösung vom Uebernatürlichen Herder, Goethe, Schleiermacher und Hegel gefordert haben.

Damit ist schon gesagt, daß nicht bloß die Autonomie und die Unkirchlichkeit seine Frömmigkeit als modern charakterisiert. Sie ist auch in ihrem Inhalt selbst von modernen Ideen tief ergriffen und bereichert. Mit den Eindrücken der überlieferten Christlichkeit, an denen seine ernsthafte Pietät und seine lebhafte Phantasie gleich stark hafteten, verschmolz sich ihm die mächtige religiöse Wirkung, die von der Betrachtung des ungeheuren und doch schlechthin einheitlichen, unermeßlich

lebendigen und doch harmonisch geordneten Universums ausgingen. Wie Spinoza den religiösen Eindruck des neuen Naturbildes in seiner innigen Mystik und seiner starkherzigen Resignation zusammenfaßte, wie Locke durch die unendlichen und doch zweckmäßig verbundenen Einzelheiten der sinnlichen Natur zur Anbetung eines unendlich verständigen und zweckmäßigen göttlichen Willens und zu pflichteifrigem Gehorsam gegen diesen durch die natürlichen Folgen der Handlungen lohnenden und strafenden Willen gestimmt wurde, so ergab sich für Leibnizens Phantasie aus dem Zusammenklang unendlicher Einheit und unendlicher Mannigfaltigkeit, wie seiner Anschauung das neue Naturbild erschien, ein hinreißendes und begeisterndes religiöses Gefühl, das sich mitunter mitten in den trockensten Betrachtungen leidenschaftlich äußert. Es ist eine neue Art der religiösen Empfindung, die christliche Impulse mit solchen, die von einem bestimmten neuen Weltbild ausgehen, unauflöslich verschmilzt. Er zuerst in Deutschland zieht völlig die religiösen Konsequenzen des kopernikanischen Systems und stellt, wie er sich bezeichnend ausdrückt, das »Auge in die Sonne«. Hieraus ergibt sich der ganze Charakter dieser neuen religiösen Empfindung. Der Vorsehungsglaube, der Glaube an das göttliche Wirken und Schaffen in der Menschheit wird ein völlig anderer, er bezieht sich nicht mehr bloß auf die kleine Menschheitsgeschichte und noch weniger auf das enge persönliche Wohl, sondern immerdar auf das Ganze der unermeßlichen und in ihrer Fülle nur zu ahnenden Welt. Der einzelne Mensch und sein Geschick wird weniger wichtig. Wohl ist ihm ein letztes Ziel des Glückes vorbehalten, aber doch immer nur mit Rücksicht auf das Gesamtziel der ganzen Geisterfülle. Daraus ergibt sich in gleicher Weise ein unbegrenzter religiöser Optimismus, aber nur für das Ganze der Welt, und eine ebenso bedingungslose Ergebung und Resignation, aber nur für den Einzelnen und einzelne Lagen. Gott führt diese ganze unendliche Welt zum letzten Ziel der Seligkeit; sonst wäre er nicht Gott. Aber die Seligkeit jedes Einzelnen ist nur möglich mit Rücksicht auf die Erreichung der jedes anderen; und das fordert unendlich viel Verzicht auf Einzelglück und vertrauensvolle Ergebung in unerforschliche göttliche Wege. Der Optimismus Leibnizens ist ausgesprochenermaßen ein rein religiöses Urteil und weit entfernt von den späteren Versuchen, die Vollkommenheit logisch

aus der Entwickelungsnotwendigkeit der Idee abzuleiten. Aus religiösen Gründen glaube er Gott nichts anderes zutrauen zu dürfen; die Einzelbeurteilung der Wirklichkeit selbst hält er von diesem Urteil ganz unabhängig.

Die Form dieses Gottvertrauens ist wiederum im Unterschied gegen das des bisherigen Protestantismus vom Geist des Aufklärungs- und Reformzeitalters inspiriert. Denn zugleich tönt Leibnitz aus diesem göttlichen Wirken die Notwendigkeit und Einheit des Naturgesetzes entgegen wie eine Harmonie der Sphären. Sie läßt sein Ohr die gleiche Notwendigkeit und Einheit in dem geistigen und seelischen Geschehen vernehmen. Daher empfindet er überall die göttliche Notwendigkeit, die das menschliche Tun in sich einschließt und dem schwachen Geschöpf nur die größere oder geringere Herausarbeitung der ihm immanenten Wesensbestimmung, nicht aber eine Durchkreuzung der göttlichen Wege gestattet. Die Freiheit ist die wahre Notwendigkeit, ist die Gnade, und wenn das Evangelium in uns den Trieb zum höheren Leben weckt und festigt, dann vollendet es nur den innersten Trieb der Natur. Keine Katastrophen und Brüche, keine Tragödien und abschlußlosen Reihen bringt das göttliche Schaffen hervor, sondern eine unendliche Annäherung an die letzte Quelle aller Wirklichkeit und alles Guten. Unweigerlich zum Ziel bestimmt und doch beständig zur Ergebung und Geduld gestimmt, kann die Seele das künftige Leben erwarten wie einen künftigen Tag, und unerschöpflich tätig hat sie ihr Glück zu suchen in der Ausnützung jedes Momentes, da doch jede Zukunft nur die Folge jeder Gegenwart und Vergangenheit ist. Das ist nicht Philosophie und nicht Theologie, sondern rein persönlich religiöse Stimmung, die sich in der geheimnisvollen Berührung mit einem bestimmten Bild der Wirklichkeit ursprünglich erzeugt und die von dem Evangelium Jesu ebensoviel entnommen hat als ihr das neue Weltbild Neues gibt. Die Persönlichkeit einer unergründlichen göttlichen Weisheit und Liebe, die Persönlichkeit als letztes Ziel der menschlichen Seele: das sind die Ideen, die ihm aus dem Evangelium als grundlegende Mächte zufließen; die Größe des Kosmos, die Kontinuierlichkeit der Bewegung, die Einheit und Harmonie des Geschehens: das sind die neuen religiösen Ideen, die sich ihm unmittelbar mit jenen verbinden. Demgegenüber verschwinden ganz von selbst wichtige Haupt-

stücke der bisherigen religiösen Stimmung: die Stimmung der Erbsünde und der ein für allemal fertigen Erlösung, die in der Sündentilgung durch Christus vollzogen ist; die Stimmung des immer rückwärts gewandten Blickes, der eine Durchkreuzung der göttlichen Zwecke beklagt und deren wunderbare Wiederherstellung dankbar preist; der enge Vorsehungsglaube, der alles auf das einzelne persönliche Wohl zugepaßt meint und überall den Finger Gottes sucht; die christliche Ausschließlichkeit, die nur den von Christus Erlösten Anteil am Heil gewähren will und Milliarden beruhigt verloren gehen läßt; die gewaltsame Apokalyptik und Eschatologie, die dem Jammertal der Erde ein völlig andersartiges himmlisches Jerusalem folgen läßt. Ihm ist vielmehr die Erlösung überall gegenwärtig und beständig tätig, in Jesus nur in einer Zusammenfassung aller ihrer höchsten Kräfte offenbar. Er sieht die Religion im Zusammenhang des ganzen Universums, in der Breite ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit und in der Länge ihrer geschichtlichen Stufenfolge. Er sieht sich von einem trotz aller Windungen aufsteigenden Entwickelungsgang Gott entgegengetragen und sieht in dem Heute der irdischen Tätigkeit schon das Morgen des ewigen Lebens wandeln.

Ist aber diese Frömmigkeit Leibnizens wesentlich von einem neuen wissenschaftlichen Weltbilde mit inspiriert, so ist sie damit ein besonderer moderner Typus der Frömmigkeit, der über frühere gleichfalls von der Wissenschaft mit inspirierte Typen, wie z. B. über Origenes und Thomas, dadurch hinausgeht, daß diese Wissenschaft eine völlig ungebundene und bewegliche ist und zugleich von sich aus den Begriff übernatürlicher Offenbarungen nicht kennt. Sie stellt das Christentum in freien Zusammenhang und Wechselwirkung mit einer in lebendigem Wachstum begriffenen wissenschaftlichen Anschauung vom Universum. Sie läßt den Blick nie bloß auf den christlichen Motiven allein ruhen, sondern läßt ihn immer zugleich mit auf die ganze übrige Wirklichkeit gerichtet sein. Sie gibt ihm dadurch eine beständige, hin- und hergehende Unruhe und das Streben nach einem geordneten gleichartigen Bild. Leibniz ist daher weit entfernt von der kraftvollen Einseitigkeit rein religiöser Naturen, und in toleranter Abneigung gegen sie fordert er gerade als reine Religiosität ein solches Streben zum Ganzen. Für ihn ist die Christlichkeit nur e i n e der großen Kräfte und Richtungen

seines Innenlebens, für die er besonnenen, zuwartenden Ausgleich mit allen übrigen verlangt. Die Religion ist ihm nur ein Bestandteil der geistigen Lebensinhalte überhaupt, der seinen Wert und seine Bedeutung für das Ganze erst aus einem Ueberblick über Einheit und Zusammenhang des Ganzen empfängt. Es ist daher eine ihrem Wesen nach auf umfassende, ruhige und geduldige Reflexion, auf die Autonomie des persönlichen Urteils, auf Unabhängigkeit von dogmatischen Voraussetzungen, auf Reife und Bildung angewiesene Religiosität, der an leidenschaftlicher Kraft und gesammelter Energie, an propagandistischem Eifer und zweifelloser Selbstgewißheit ebensoviel gebricht, als sie an Ruhe und Klarheit, Umsicht und praktischer Rücksichtnahme auf die übrigen Zwecke des Lebens voraus hat. Er ist d e r Typus der Christlichkeit, der die religiösen Persönlichkeiten der modernen Literatur und Wissenschaft von da ab dauernd und immer mehr charakterisiert und der sich von ihnen auf eine immer wachsende Gemeinde verbreitet hat.

Es ist nicht möglich, diese Eigentümlichkeiten Leibnizischer Frömmigkeit in erster Linie auf Rechnung des Protestantismus zu setzen. Aber Leibniz war sich andererseits doch darüber vollkommen klar, daß das alles nur auf dem Boden des Protestantismus möglich war und daß in Rücksicht auf die Erkenntnis der Protestantismus allein die dauernde Grundlage der Christlichkeit bilden könne. Er war ein bewußter und überzeugter Protestant, der Luther als den »Befreier der Hälfte des menschlichen Geschlechtes« und als den Begründer aller modernen Hoffnungen und Freiheiten bezeichnete, der die Teilung einer lateinisch-katholischen und einer germanisch-protestantischen Rasse und Politik wohl beachtete und als Grundlage der weiteren politisch-kulturellen Entwickelung erkannte. Er war ziemlich gleichgültig gegen die Luthersche Rechtfertigungslehre, aber verehrte aufs höchste Luthers Ethik mit ihrer Lehre vom Beruf und der Betätigung des Glaubens in der Welt. Er hat zweimal glänzende Stellen in Frankreich ausgeschlagen und auf das eigentliche Ziel seines politischen Ehrgeizes, eine Stellung in Wien, verzichtet, weil er den Protestantismus nicht verlassen wollte. Aber er war doch auch Protestant nur in einer sehr eigentümlichen und ganz modernen Weise, die mit dem alten konfessionellen Ausschließlichkeitsgefühl nichts zu tun hatte. Er erkannte als Folge der Religionskriege die Indifferenzierung

der gegenseitigen Ansprüche auf absolute Wahrheit und die Aufgabe einer kirchlichen Wiedergeburt und Einigung, die ihm allein die Voraussetzung für eine gedeihlichere Zukunft zu sein schien. Dabei sollte die verhältnismäßige Lehrfreiheit des Protestantismus erhalten, ja erweitert werden, aber andererseits den Gegnern in äußerer kirchlicher Sitte und Verfassung jedes mögliche Zugeständnis gemacht werden. So kam er zu seiner Kirchenpolitik, der er eine unglaubliche Arbeit und Hingebung widmete und die doch von vorneherein anachronistisch war, da sie, wie seine Politik überhaupt, die modernsten Ideen mit mittelalterlichen Reminiszenzen in wunderlichster Weise mischte. Er mühte sich mit der Ausgleichung katholischer und protestantischer Dogmatik wie ein Kompromißtheologe der alten Religionsgespräche und kam doch zu dem ganzen Werke nur durch eine völlig moderne Gleichgültigkeit gegen die dogmatischen Uebernatürlichkeiten überhaupt. Von der Calixtinischen Schule und den zahlreichen Renegaten des Zeitalters, die vor den schrecklichen Religionskriegen auf ein vor der Kirchentrennung liegendes dogmatisches Normaljahr zurückgehen und die Dogmen der alten reinen Kirche um so fester halten wollten, unterschied er sich gerade durch die dogmatische Gleichgültigkeit, der es nur auf einen Kompromiß überhaupt ankam, gleichviel, wie er zustande käme, und auf die politischen Folgen dieses Kompromisses. Ja, er glaubte dazu besonders durch seine Betonung der natürlichen Theologie wirken zu können, indem die Aufgeklärten und Gelehrten sich leicht hierauf einigen könnten und die dogmatischen Kleinigkeiten mit mancherlei Zugeständnissen an das urteilsunfähige Volk behandelt werden dürften. Die wissenschaftliche Aufklärung und der patriotische Eifer um Deutschlands Erneuerung war ihm der Haupthebel der Reunion. Die Skepsis und der Relativismus gegenüber allen ausschließlich kirchlichen Wahrheiten ist das eigentliche Geheimnis seiner Kirchenpolitik.

Daher stammt auch die überwiegend juristische Behandlung und das Eingehen auf die Methoden und Pläne der katholischen Unterhändler, die eine derartige diplomatisch-juristische Behandlung überhaupt gewohnt waren, während mit dem kurzsichtigen Eifer der protestantischen Theologen nichts anzufangen war und auch die Helmstädter durch dogmatische Naivitäten ihm oft beschwerlich wurden. Er dachte an die Mög-

lichkeit einer geschlossenen deutschen Kirche, wie eben der französische Klerus eine geschlossene gallikanische Kirche schuf; und daß ihm dieses Ideal nur auf dem Wege über Wien und Rom erreichbar schien, ist in dem ganz mittelalterlichen vorfriderizianischen Deutschland erklärlich genug. Alle für ganz Deutschland wirksamen Reformen mußten zugleich in Wien, und das heißt in Rom, gemacht werden. Andererseits aber dachte er doch auch an eine ganz fest geschlossene deutsche Kirche, in der die kirchliche Verfassung und Sitte beider Parteien gegenseitig anerkannt werden und der Protestantismus als das belebende Salz so lange auf die katholische Lehre wirken sollte, bis man bei genügender wissenschaftlicher Aufklärung den eigentlichen Kern und Halt der Kirche in den großen allgemeinen Wahrheiten der vernünftigen Religion erkennen würde. Den letzten Kitt der Reunion sollten ihm die neuen Naturwissenschaften bilden, zu deren Betrieb er Jesuiten und protestantische Professoren daher immer von neuem aufforderte. Wie so viele andere Pläne sah Leibniz auch diesen scheitern. Er zog sich auf die Hoffnung zurück, daß die Sache sich dereinst von selbst machen werde, d. h. daß die Entwickelung der Wissenschaft, die er sich nur als eine christliche denken konnte, dereinst die Einigung von innen heraus bewirken würde. Jedoch verzichtete er nur, um sich sofort auf einen neuen kirchenpolitischen Plan zu werfen, der wenigstens die Union der beiden protestantischen Kirchen bewirken sollte. Für die Notwendigkeit und Möglichkeit des Unternehmens machte er die gleichen Gründe geltend. Auch hier wandte er sich nicht an das protestantische Pathos, sondern an die vernünftige Erwägung der Lage. Auch hier sollten nicht Theologen, sondern Juristen und Diplomaten das schwierige Werk in Gang setzen. Auch hier sollte die gemeinsame wissenschaftliche Erkenntnis das Fundament abgeben und sollten die Besonderheiten der Volksreligion geschont werden. Aber auch hier mußte er scheitern, obwohl er mit richtigerer Beurteilung in dem aufstrebenden Preußen die führende und versöhnende Macht des Protestantismus erkannte und mit dem Uebertritt des sächsischen Kurhauses das Ende des alten Protestantismus gekommen sah. Von allem blieb ihm schließlich nichts übrig als die Förderung der Wissenschaft, deren Organisation in einer Akademie nach seinen Plänen sein letztes Werk wurde und von der er in letzter Linie dann

auch die Verwirklichung seines heißesten Wunsches erwartete, die Ueberwindung der lähmenden und zerfleischenden Folgen der deutschen Religionsspaltung zugunsten einer freien, mit der Wissenschaft geeinten Religiosität. In der Tat sind diese Hoffnungen auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Erfüllung gegangen, freilich ohne daß daraus die von Leibniz ersehnte einige deutsche Kirche entstanden wäre. Hier wie überall fielen die kirchlichen und mittelalterlichen Elemente des Leibnizischen Denkens in der weiteren Entwickelung zu Boden.

Von den gesamten bisher entwickelten Voraussetzungen aus ist auch der Geist der Leibnizischen Philosophie zu verstehen. Er war wie Locke und Hume, wie Voltaire und Diderot kein Fachphilosoph und kein Professor. Die Philosophie war ihm nur die Verarbeitung der zahllosen Materialien seines unglaublich reichen Geistes zu dem Ganzen einer Theorie, die dem religiösen und sittlichen Wohl, dem kulturellen Fortschritt und der segensreichen Gestaltung des europäischen Staatensystems dienen sollte. Und wenn er in ihr eine ganz eigentümliche und bedeutsame Stellung einnimmt, so kommt es davon her, daß er die Elemente der westlichen Wissenschaft, die neue Naturwissenschaft und die kritische Historie, zu einem neuen Ganzen umbilden wollte, das dem deutschen und christlichen Geiste entsprechen sollte. Er wollte mit ihr zeigen, wie auch die Deutschen ihren alten ehrenvollen Platz in der Wissenschaft wieder einnähmen und wie den Gefahren der westlichen Zivilisation, dem Atheismus und Materialismus, begegnet werden könne. Er hatte vor sich den Lockeschen Sensualismus, der die Atomistik zum Materialismus fortzubilden anleiten konnte, und den Spinozistischen Monismus, der die Einheit des Naturgesetzes zur Aufhebung aller persönlichen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung fortführte. Beiden trat er von gemeinsamen Voraussetzungen aus gegenüber, indem er eine neue, überraschend kühne Deutung der auch von ihnen anerkannten wissenschaftlichen Grundlagen unternahm. Er setzte an Stelle der Atome die Monaden, die als denktätige Kraftzentren in allen Graden der Intensität die Grundelemente der Wirklichkeit bilden; an Stelle der mechanischen Bewegungslehre die Theorie der lebendigen Kraft, die in der größeren oder geringeren Intensität der Tätigkeit der Monaden den Grund der Wirkungen sah; an Stelle

des Naturgesetzes die prästabilierte Harmonie, die durch göttliche Vorbestimmung den inneren Vorstellungs- und Tätigkeitsverlauf der Monaden in Uebereinstimmung mit dem tatsächlichen Ablauf hält und den Grund des Zusammenseins und Korrespondierens der Monaden im göttlichen Schöpferwillen zeigt. So behauptete er die Herrschaft des Geistigen über die Natur, als welche sich der Ablauf der Dinge nur unserem Vorstellungsvermögen zeigt, die Herrschaft göttlicher Zwecke und Werte, die im persönlichen Leben und seinen beglückenden Werten den letzten Grund der Dinge und des Menschenlebens uns erkennen läßt. Vor allem aber vermochte er in dieses idealistisch-teleologische Gefüge die menschliche Geschichte einzufügen, indem das Weltdasein selbst ja nur ein Reich tätiger Geistzentren ist, innerhalb dessen die Welt nur einen gleichartigen Bestandteil der ganzen Wirklichkeit ausmacht. Und zwar verwendete er auch hierfür eine Lehre der neuen Naturwissenschaft, seine eigene Entdeckung des mathematischen Prinzips des unendlich Kleinen, sowie die neuen biologischen und anatomischen Untersuchungen Leuwenhoeks und Swammerdams, die die organische Natur des Pflanzen- und Tiersamens sowie biologische Analogien im Pflanzen- und Tierleben nachgewiesen hatten. So sah er in unendlich kleinen, kontinuierlichen Abstufungen sich das Reich der Monaden aufbauen und innerhalb dieses Reiches das menschliche Leben aus den vormenschlichen Stufen entstehen und von da allmählich sich emporentwickeln bis zur Durchbrechung der Sinnenwelt im Tode und zur Bildung eines überirdischen Geisterreiches, das selbst aber wieder nur ein Teil unzähliger Geisterreiche ist. Damit hatte Leibniz erreicht, was den Voraussetzungen der westlichen Wissenschaft unmöglich war und erst durch Comte und die philosophische Verwertung des Darwinismus gelang: die Einreihung der Geschichte in das System der Gesamtweltanschauung und eine duldsame und ruhige Beurteilung der Geschichte, die immer nur in relativer Annäherung an das ideale Ziel begriffen sein kann, aber auch stufenweise sich ihm entgegenbewegt.

Auf dieser Art des Leibnizischen Denkens, daß er die neue Wissenschaft idealistisch-teleologischen Deutungen durch seine gewaltige Phantasie unterwarf und daß er insbesondere den Reichtum der Geschichte einem wachsenden Ver-

ständnis erschloß, beruht die ganze Weiterentwickelung des deutschen Denkens in Philosophie, Dichtung und Wissenschaft für die nächsten hundert Jahre und ihre eigentümliche Stellung gegenüber der englischen und französischen Wissenschaft. Es ist eine grandiose logische Dichtung, aus der die weiteren Dichtungen des deutschen Idealismus hervorgegangen sind. Aber alle großen philosophischen Systeme enthalten ein Element der Dichtung, und diese Dichtung hatte den Vorzug, daß sie bei allen Einseitigkeiten und Kühnheiten den Sinn für die idealen Werte des persönlichen Geistes offen hielt. Zwar schillert auch die Philosophie Leibnizens gelegentlich in mittelalterlichen Farben, arbeitet mit theologischen und scholastischen Beweisen. Eine verschnörkelnde Virtuosität, ein stürmischer Eifer, die Fähigkeit seiner Künste auch zum Beweise der paradoxesten Sätze zu gebrauchen, allerhand höfische und diplomatische Rücksichten zeigen, wie sehr wir erst an der Schwelle modernen Denkens stehen. Der unbegrenzte Optimismus seines Fortschrittsgedankens und die Zurückführung alles Seelengeschehens auf Denken und Vorstellen, die Erwartung, durch klares und deutliches Denken aus vorausgesetzten Grundbegriffen letzte Wahrheiten zu gewinnen, das alles zeigt die Schranken des Aufklärungszeitalters. Aber was alles der deutsche Idealismus weiter gewonnen hat, ruht doch auf der Grundlage des Leibnizischen Systems, und ihm vor allem verdankt er die Richtung auf die idealistischen Voraussetzungen aller Erkenntnis und auf die entscheidende Bedeutung der idealen Werte des persönlichen Lebens. Durch Leibniz aber geht diese gesamte Richtung wieder zurück auf den Grund, aus dem Leibniz sich emporhob, auf die protestantische Frömmigkeit des deutschen Volkes.

Neigung und Umstände brachten es mit sich, daß Leibniz auch zum Theologen werden mußte. Wie sich seine an dem modernen Weltbild sich modifizierende Religiosität zu einem dialektisch durchgeführten und begründeten philosophischen System verdichtete, so mußte er sie sich auch verdeutlichen in der Auseinandersetzung und Berichtigung der kirchlichen Ueberlieferung. Andererseits nötigten ihn seine patriotisch-kirchenpolitischen Pläne zu einem gründlichen theologischen Studium und zur Aufstellung einer Reformtheologie, auf die die Parteien sich einigen könnten. So zog er sich auf der einen Seite die heftige Feindschaft der Theologen zu und gab er andererseits seiner

ganzen Denkweise trotz ihrer prinzipiellen Freiheit eine starke theologische Gebundenheit. Er erweist sich auch hierin als der Bahnbrecher einer neuen Welt und, insofern die Theologie später durch den Einfluß der Gesamtlage auf die Leibnizischen Positionen gedrängt wurde, ist er zum Vater der neueren deutschen Theologie geworden. Bei ihm selbst aber behielt diese Theologie noch einen ganz besonderen Charakter, der durch die Doppelheit jener beiden Ausgangspunkte dauernd bedingt ist. Sie ist einmal interkonfessionelle oder überkonfessionelle Unionstheologie, die einer deutschen Kirche zum Fundament dienen soll und daher katholische, lutherische und reformierte Elemente, Bibel, Kirchenväter und Bullen, Philosophen und Autoren des Altertums zu einem Ganzen verbindet. Zum zweiten aber ist sie der Ausfluß seines persönlichen Bedürfnisses nach Klarheit und Vermittelung zwischen seinen modernen religiösen Ideen und dem christlichen Evangelium. Aus dem ersten Motiv stammt die starke Betonung der Dogmen der drei rezipierten Religionen, die ihn selbst mit Pietät erfüllen, denen er aber noch mehr um kirchenpolitischer Gründe willen durch logische Beweise ein Asyl der Denkmöglichkeit und damit der theologischen Rettung eröffnen wollte. Aus dem zweiten stammt der rationale Charakter seiner Theologie, die vernünftige Wahrheit und Evangelium verschmilzt und in Christus den göttlichen Meister der wahrhaft vernünftigen Erkenntnis verehrt. Beide Interessen verband er dadurch, daß er den Schwerpunkt der Union in der Uebereinstimmung betreffs der auch natürlich erkennbaren Grundwahrheiten erkennen lehren und in den übernatürlichen Hauptdogmen nur von hier aus wahrscheinliche und an sich logisch denkbare Zusatzerkenntnisse zeigen wollte. Es ist ganz deutlich, daß darin sein persönliches Ausgleichsbedürfnis überwog. Alle Schwankungen und alle Zugeständnisse an die Uebernatürlichkeiten der Dogmatik können das nicht verbergen.

Dadurch geriet er aber in einen scharfen Gegensatz zu der schroff dualistischen, den Nominalismus nur humanistisch umbildenden Theologie des bisherigen Protestantismus. Bayle gegenüber, der diesen Dualismus durch geistreich-spöttische Ziehung seiner letzten Konsequenzen vor dem aufdämmernden modernen Bewußtsein karrikierte, hat er die Notwendigkeit seiner wissenschaftlichen Ueberwindung unermüdlich betont. Damit schien er sich dann freilich der prinzipiellen Auffassung

der Theologie bei den Vätern der alten Kirche und bei den großen Theologen des Mittelalters zu nähern. In der Tat macht eine ausführliche Darstellung seiner Theologie den Eindruck eines höchst originellen neuen Versuches, die Probleme der altchristlichen Theologie von neuem aufzunehmen, die Offenbarungswahrheiten mit einer kühnen, Platon und Aristoteles überbietenden idealistischen Metaphysik zu verknüpfen. Trotzdem aber ist seine Theologie doch eine völlig moderne. Denn ihr Ausgangspunkt liegt an einer anderen Stelle als der jeder alt- und neukirchlichen Theologie. Diese setzt seit der entscheidenden ersten Gestaltung der christlichen Theologie das Nebeneinander einer schulmäßig geschlossenen natürlichen und einer autoritär gegebenen geoffenbarten Theologie voraus und sorgt sich nur um die Art der Verknüpfung. Die beiden Voraussetzungen stehen ihr fest, die eine durch Natur, die andere durch Inspiration und kirchliche Autorität. Für Leibniz aber verstehen sich diese Voraussetzungen nicht von selbst. Er hat den modernen Horizont, der, wie Locke und die englischen und französischen Deisten, den Theologen vor die Frage stellt, welche dieser vielen streitenden Religionen und Offenbarungsansprüche die Wahrheit enthalte und welches das Kriterium zur Entscheidung dieser Frage sei. Sein Ausgangspunkt ist die Religionsgeschichte und damit die moderne Forderung der Voraussetzungslosigkeit, nicht der Beweis für die Inspiration der Schrift oder die übernatürliche Autorität der Kirche. Als Kriterium aber dient ihm hierbei die rein philosophische Gotteserkenntnis, welche diejenige Religion als die wahre erkennen läßt, die mit ihr übereinstimmt. Sie ist für ihn nicht gegebener Beziehungs- und Vergleichungspunkt, sondern das Mittel, den Relativismus und die Skepsis zu überwinden, die aus der Religionsgeschichte entstehen. Erst wenn auf diesem Wege für das Ganze des Christentums durch Beweis seiner Uebereinstimmung mit der philosophischen Gotteserkenntnis der Wahrheitsbeweis erbracht ist, kann von dem günstigen Vorurteil die Rede sein, das daraus für die mit ihm verbundenen übernatürlichen Dogmen entsteht und das dann immer noch durch den Nachweis ihrer wenigstens an sich bestehenden widerspruchslosen Denkmöglichkeit bestätigt werden muß. Rein logisch gesprochen, besteht für diese Dogmen nur Wahrscheinlichkeit, und die Ausbildung des Wahrscheinlichkeitsbeweises ist daher ein wichtiges Geschäft der neuen Theologie.

So muß er denn das Christentum in den großen welt- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang stellen, der eine langsam ansteigende Vervollkommnung der religiösen Erkenntnis zeigt, bis im Christentum die volle Erkenntnis erscheint, die göttliche Bestätigung und Vollendung der rationalen Gotteserkenntnis mit Zusatz einiger mysteriöser Dogmen. Und die Bedeutung der Erkenntnis dieser Identität des Christentums mit der rationalen Wahrheit ist so groß, daß die Bibel in diesem Lichte gelesen und gedeutet werden muß, wie sehr der oberflächliche Wortsinn auch das Gegenteil bedeuten mag. Die Bibel darf und muß rationalisiert werden; denn bei ihrem Wesen ist es äußerst unwahrscheinlich, daß sie Irrationales enthalten könne.

Das ist eine völlig neue Methode und Grundlegung der Theologie. Wenn auch das Ergebnis zunächst dem der bisherigen Theologie noch ziemlich ähnlich ist, so fühlt man doch, daß man an der Wegscheide zweier Wege steht, die sich allmählich immer weiter voneinander entfernen werden. Leibnizens Theologie ist in dieser Hinsicht die volle Parallele zu der Theologie des anderen großen Stammvaters des modernen Denkens, zu derjenigen Lockes. Auch Locke nimmt seinen Ausgangspunkt von der Religions- und Sittengeschichte, von dem Bedürfnis der Ueberwindung des Relativismus durch ein Kriterium und findet dieses Kriterium in der Uebereinstimmung des Evangeliums mit der natürlichen philosophischen Gotteserkenntnis oder dem natürlichen Gesetz, welch letzteren Lieblingsbegriff der katholischen und protestantischen Scholastik auch Leibniz gebraucht. Auch Locke vermag für die übernatürlichen Zusatzlehren nur das günstige Vorurteil der Wahrscheinlichkeit geltend zu machen. Nur darin geht Leibniz über Locke hinaus, daß ihm seine Anschauung vom kontinuierlichen Fortschritt auch die Anfänge der Religionsgeschichte als unscheinbar geringe zu bestimmen und das Christentum als Schluß- und Höhepunkt einer Entwicklung zu schildern erlaubt. Das haben Locke und die Deisten von ihren sensualistischen Voraussetzungen aus noch nicht zu zeigen vermocht; von ihnen aus hat wenigstens das erstere erst Voltaire gezeigt. Im übrigen ist die Parallele vollständig. Beide Denker waren dabei, soviel wir wissen, völlig selbständig. Sie haben aus den übereinstimmenden Voraussetzungen übereinstimmende Folgerungen gezogen. So ist es auch gekommen, daß auch die Entwickelung der deutschen und der englischen Theologie auf

weite Strecken hin seitdem parallel geht, bis die reichere historische Anschauung, die aus dem deutschen Klassizismus entstand, die Theologie zu noch freieren und höheren Aufgaben hinanführte.

Nicht minder aber als in dieser Bestimmung des Ausgangspunktes zeigt sich der moderne Charakter von Leibnizens Theologie in dem Inhalt ihrer Lehren selbst, nur daß dies letztere in der Regel mehr beachtet zu werden pflegt. Trinität, Inkarnation, Sühntod, Wunder und Abendmahlslehre stehen als übernatürliche Dogmen fest, aber sie beherrschen nicht mehr innerlich die Gesamtanschauung, und insbesondere die Zahl der Wunder wird nach Möglichkeit beschränkt. Obwohl diese übernatürlichen Wahrheiten vom Standpunkte Gottes aus, der, die beste Welt unter den möglichen auswählend, alles aus diesem Zweck und seinen Möglichkeitsbedingungen Folgende notwendig will, eben deshalb ewige notwendige Wahrheiten sind, so sind sie doch für den Menschen, der diese Möglichkeitsbedingungen nicht übersieht, nur Gegenstand des Glaubens oder besser eines Wahrscheinlichkeitsurteils von höchster Sicherheit. Deshalb ist bei ihnen auch ein Schwanken und Irren möglich, das bei den auch ohne Rücksicht auf die besonderen Bedingungen der besten Welt erkennbaren Religionswahrheiten der Vernunft nicht möglich ist. Leibnizens Schwankungen in Anerkennung und Konstruktion dieser übernatürlichen Wahrheiten sind von diesem Standpunkte aus wohl erklärlich. Auch daß er auf diesem schwierigen Gebiete allerhand Anbequemungen vornahm oder empfahl, darf ihm bei der prinzipiellen Unsicherheit, die er diesen Fragen zuschreibt, nicht als Charakterlosigkeit angerechnet werden. Sie bilden so recht den Boden theologischer Diplomatie. Noch mehr gilt das von den *vérités de fait*, von den Geschichtstatsachen, die als wunderbare Geschichten der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments ihre Uebernatürlichkeit beglaubigen. Auch sie sind vom Standpunkt der besten Welt begreiflich und notwendig, aber für die Menschen rein gegebene Tatsachen, bei denen nicht einmal, wie bei den übernatürlichen Dogmen, der Nachweis einer an sich bestehenden Denkmöglichkeit geliefert werden kann, die man vielmehr lediglich als geschehen hinnehmen muß. Sind doch auch die tatsächlich bestehenden Gesetze der Natur als solche reine Tatsachenwahrheiten und können deshalb aus Zwecken der besten Welt

an sich aufgehoben werden, wenn schon die Erfahrung lehrt, daß solche Aufhebungen sehr selten sind und daß die Menschen eine Neigung haben, diese Aufhebungen ohne Not zu vervielfältigen. Daher ist auch bei ihrer Anerkennung und Auffassung sehr viel Schwanken des Urteils möglich und jedenfalls vor allem der Kanon zu beachten, daß das Wunder und die Offenbarung zwar vom Standpunkte der besten Welt aus zu fordern, aber nur im möglichsten Mindestmaß anzunehmen ist. Es ist daher die heilige Geschichte, soweit es tunlich ist, natürlich zu erklären und nur bei der Unmöglichkeit solcher Erklärung eine Wundertatsache anzuerkennen, womit der bereits von Hobbes, Locke, den Deisten und Spinoza geübten natürlichen Erklärung das Tor geöffnet ist.

Darin zeigt sich die von dem modernen Naturbild eingeflößte Abneigung gegen das dogmatische Uebernatürliche, von der man fühlt, wie sie notwendig noch weiter fortschreiten wird. Lessing, der sich an den theologischen und anthropomorphen Begriff der besten Welt nicht gebunden fühlte, hat eben damit Leibnizens übernatürliche Wahrheiten und seine Geschichtswahrheiten abgestreift. Leibniz aber, der trotz seines modernen Wesens einer älteren theologisch und mittelalterlich viel stärker gebundenen Periode des deutschen Lebens angehörte, hat sich innerlich an sie gebunden gefühlt, wenn er es auch ihnen gegenüber nicht zur Klarheit brachte und sich lieber in Fällen der Schwierigkeit auf die natürliche Religion und das Einverständnis der Weltleute über sie zurückzog. So kommt es, daß er zwar von ihnen nicht lassen kann, daß er ihnen gegenüber aber immer trotz aller Kunst und Konstruktion unsicher bleibt und seine Gesamtanschauung von ihnen tatsächlich nicht beherrschen läßt. Um so tiefer aber ist diese durchdrungen von seinen modernen Gedanken, von der Verschmelzung des Evangeliums mit dem Leibnizischen Vorsehungsglauben, seinem Optimismus und seiner Vervollkommnungsmoral. Die Erlösung ist die Befestigung dieses Glaubens, die endgültige Klarstellung der göttlichen Liebe und Vollkommenheit, die Entzündung der vollen menschlichen Gegenliebe und des Eifers, die Vollkommenheit Gottes in der endlichen Tätigkeit nacheifernd abzubilden, die Darbietung der Gewißheit der Sündenvergebung für menschliche Torheit, Sünde und Schwäche, die in diesem Werke zurückbleibt, und die Eröffnung der Zu-

kunft, in der aus der irdischen Tätigkeit die jenseitige Vollendung folgen wird. Christus ist die Krönung und Vollendung der menschlichen Vernunft, mit der die aus den schwachen und sinnlichen Anfängen her fortdauernde Uebermacht des Fleisches und der Sünde zurückgedrängt wird. Es ist die Hineinarbeitung seines Gottesbegriffes und seiner religiösen Stimmung in die Begriffe der überlieferten Dogmatik, die durch die neuen Begriffe der gleichmäßigen Gesetzmäßigkeit des göttlichen Gesamtwirkens und einer kontinuierlichen Entwickelung völlig verändert werden. Damit aber ist die große Revolution in den Gedanken über Gott und das göttliche Wirken eröffnet, die bis heute nicht zum Abschluß, aber jedenfalls überall in irgendeinem Grade zur Wirkung gekommen ist.

Fast in allen Zügen das entgegengesetzte Bild bietet sich uns dar, wenn wir unseren Blick auf die gleichzeitig sich erhebende Bewegung des Pietismus richten. Hier handelt es sich nicht, wie bei Leibniz, um einen großgesinnten Ausgleich des deutschprotestantischen Erbes mit der neuen wissenschaftlichen und kulturellen Welt des Westens, sondern im Gegenteil um eine innere Abschließung des Gemüts gegen die Kulturwelt überhaupt, sie sei alt oder neu; nicht um Ausweitung und Bereicherung der Religiosität durch neue Motive, sondern um Vereinfachung und Konzentration durch den Rückgang auf die einfachsten und stärksten Motive der bisherigen Frömmigkeit; nicht um einen zukunftsfreudigen, den westlichen Fortschritt begeistert aufnehmenden Optimismus, sondern um einen die altchristliche Eschatologie und die augustinisch-lutherische Sündenempfindung erneuernden Pessimismus; nicht um ein Streben nach Klarheit, Umsicht und Strenge des Denkens, durch das aus der verworrenen kritischen Lage ein sieghafter Ausweg gefunden werden soll, sondern um Intensität und Kraft des auf sich selbst sich beschränkenden religiösen Gefühls, vermöge dessen die Sorge über die schwierige Gesamtlage sich selbst überlassen bleiben mag; nicht um eine einzelne, im Vordergrunde der Politik, der Kulturfragen und der höfischen Welt stehende Persönlichkeit, sondern um eine umfassende religiöse Bewegung, die zwar von einer führenden Persönlichkeit beherrscht und geleitet wird, die aber daneben noch eine Anzahl kleiner Kreise erregten religiösen Lebens ineinander schlingt.

Nichtsdestoweniger besteht aber auch zwischen beiden Bewegungen eine unbestreitbare Gleichartigkeit. Sie bedeuten beide mit vollem Bewußtsein etwas prinzipiell Neues auf dem Boden des bisherigen Protestantismus und sie wollen beide ihre Reformen unabhängig gestalten von den bisher allmächtigen Formen des zwangsmäßigen Staatskirchentums, da beide die völlige Entkräftung dieser grundlegenden Formen des bisherigen Lebens empfinden. Sie wenden sich beide an die persönliche Einsicht derer, die die Ueberlebtheit des Alten erkennen, und suchen sie zur Stiftung neuer Lebensformen zu vereinigen. Beide wenden sich von der eigentlichen Trägerin der bisherigen Gedankenwelt, der Theologie, ab und setzen ihre Hoffnung auf die Männer der Praxis, auf die Staatsmänner und das Volk. Beide lernen die bisherige, wortreiche und formalistische Wissenschaft verachten und schätzen die nüchterne, realistische, der Praxis dienende Bildung der neuen Zeit. Beide gewahren mit Schrecken einen fortschreitenden Verfall des deutschen Wesens und eine drohende Veränderung der gesamten bisherigen Christlichkeit. Beide machen gleicherweise Front gegen die bisherige lateinische Bildung und Literatur, die zwischen das verrohende Volk und den höfisch werdenden Adel den Gelehrtenstand als eine fremde, mit lauter nur ihm verständlichen Liebhaberproblemen beschäftigte Masse einschob, nicht minder aber auch gegen die den Adel und höheren Bürgerstand erobernde französische Sitte, die den alten deutschen Ernst und die sittliche Strenge der bisherigen Lebensführung aufzulösen drohten. Beide wollen eine Neubelebung des deutschen Wesens und fordern oder pflegen deutsche Schriftstellerei. Beide schließlich empfinden einen Drang zum lebendig Wirklichen, aus dem allein die nötige Reform an Haupt und Gliedern hervorgehen kann, den Haß gegen konventionelle Phrasen und leere Formen, gegen die ebenso umständliche als verlogene Selbstrechtfertigung und Selbstzufriedenheit der Verteidiger der bestehenden Zustände und die dringende Notwendigkeit praktischer Umkehr und Erneuerung.

Der Unterschied stammt aus den Gebieten der Wirklichkeit, denen die beiden Bewegungen sich vorzugsweise zuwenden. Der Pietismus wendet sich den religiösen Tieren der überlieferten protestantischen Christlichkeit zu. Er ist eine einseitig, ja fast ausschließlich religiöse Bewegung, und seine wesentlichsten Charakterzüge stammen aus dieser Quelle. Er geht aus der Ver-

tiefung und Konzentration auf einen energisch herausgegriffenen Grundgedanken der bisherigen religiösen Gedankenwelt hervor, der sich in einer führenden Persönlichkeit verkörpert und Phantasie und Gefühl von da ab derart beschäftigt, daß alle anderen Interessen und Gedanken demgegenüber zurücktreten. An diesen e i n e n Punkt heftet sich alle Macht des Religiösen, alle Empfindung einer wirksamen Gottesgemeinschaft, und von da aus wächst diesem dann eine Kraft der unmittelbar lebendigen, den Menschen im Innersten ergreifenden Wirkung zu, die er bisher nicht auszuüben vermochte und die sich vor allem in der Vergleichgültigung aller damit nicht unmittelbar zusammenhängenden Lehren, d. h. aber der ganzen sogenannten Theologie, äußerte. Um so stärker zeigt sich dafür seine Wirkung auf das praktische Leben, das nun als der einzige Prüfstein wirklicher Religiosität gilt, und um so durchgreifender stellen sich von ihm aus die Beziehungen zu allen einzelnen Fragen des praktischen Lebens her. Die dogmatische Gleichgültigkeit, die das vornehmste Merkmal aller frisch aufstrebenden religiösen Bewegungen ist, eignet dem Pietismus in hohem Grade. Er kennt keinen Unterschied zwischen den Gläubigen und Theologen, er hebt das Laienchristentum auf den Schild und verlangt von den Theologen nichts als eine besonders starke religiöse Kraft, die sie zur Leitung der Seelen befähigt. Damit ist aber von selbst auch schon der Gegensatz gegen die kirchlichen Lebensformen der Frömmigkeit gegeben, die vor allem an der dogmatischen Uebereinstimmung erkannt werden und in deren Wahrung durch die Macht des Klerus ihre Hauptkraft besitzen. Der Pietismus schont zwar in seinen Hauptführern die konfessionellen Besonderheiten und Symbole, aber er ist doch tatsächlich konfessionell indifferent, glaubt an die Seligkeit von Reformierten, Katholiken und Arminianern und läßt sie unter Umständen sogar zu gemeinsamer Religionsübung zu. Er übt jene rein religiös begründete Toleranz, die alle Aeußerungen der Frömmigkeit ohne umständliche dogmatische Kontrolle anerkennt, wenn man in ihnen den verwandten Zug lebendig erregter persönlicher Frömmigkeit empfindet und wenn sie auf den einen Hauptpunkt, die sündenüberwindende Gottesgemeinschaft, sich beziehen lassen. So läßt er die alten deutschen Mystiker wieder zur Wirkung kommen, fühlt sich von Weigel, Schwenkfeld und Böhme angezogen, eröffnet der französischen, niederländischen und englischen Er-

bauungsliteratur einen breiten Einfluß auf das steif und tot gewordene Luthertum. Insbesondere ist er indifferent gegen die kirchlichen Handlungen, in denen der Klerus eine nur ihm zukommende und nur an seinem Amt hängende Einwirkung auf die Kirchenglieder ausübt, gegen die Sakramente. Ihm bedeutet der bloß tatsächliche Vollzug der Kindertaufe nichts, er dringt auf die wirkliche Herzensbekehrung, die der Heilige Geist dem Gefühl versiegelt und die in der Lebensänderung sich kundtut. Ihm ist die bloße Beichte und Absolution ohne Gewißheit wirklicher Reue und Erneuerung ein Gewissen beschwerendes Spiel mit Worten. Er hält das Abendmahl nur mit denen, bei denen er wirklich die Liebe zum Heiland im Herzen brennen fühlt. Er hält den Geistlichen, der es nur ist durch Amt und Theologie, für die Fleisch gewordene Lüge. An Stelle der aufgehäuften Schlacken der bisherigen Religion, die er als abstruse Theologie, als kirchliches Gewohnheitswesen, als Amtswürde und bürgerliche Reputation vor sich liegen sah, setzt er wieder das Feuer frischer und lebendiger Empfindung des Göttlichen, die sich nicht an der Religion anderer genügen lassen, sondern selbst den Verkehr mit Gott fühlen und schmecken will. Er fordert, daß ein jeder selbst an seiner Person den Schrecken und die Angst vor dem Unerforschlichen sowie die Gnade und Güte der Gottesoffenbarung erlebe. Er kämpft gegen die sichere Meinung, als besitze man die fertige Wahrheit, und will jeden in die Höhen und Tiefen des eigenen Ringens um den Gewinn des Heils hineinführen, das ein jeder selber erst für seine Person erwerben muß. An Stelle des »historischen Glaubens«, der auf anderer Rechnung glaubt und darum so sicher ist, soll der lebendige »Heilsglaube« treten, der auf eigene Erfahrung baut und niemals völlig fertig ist. Gott ist ihm gegenwärtig und nicht beschlossen in einer längst vollendeten Offenbarung, die die Kirche verwaltet. Die ganze eigentliche Theologie, insbesondere die Dogmatik und die Kontroverstheologie, verschwinden ihm darum völlig. Er will nur die Bibel vor dem Angesicht Gottes lesen lehren mit beständiger Oeffnung des Herzens für die in diesem Lesen fühlbar werdende göttliche Wirkung. Er lehrt das eigene Selbst beobachten und zergliedern und führt nicht zur Analyse theologischer Begriffe, sondern zu der des Innenlebens. Er hebt alles in die Sphäre unmittelbarer, fühlbarer Gegenwart und zeigt die Wirkungen dieser göttlichen Gegenwart auf Gemütszustand und

Willen. Eben deshalb dringt er auch auf Scheidung aller Erweckten und Gläubigen von dem Treiben der Welt und von der Zerstreuung, in der nicht jener e i n e Gedanke alles beherrscht. Darum strebt er danach, die erweckten Persönlichkeiten, die gleichgestimmten Seelen zu sammeln, und zwar ohne alle die Rücksichten auf bürgerliche Scheidungen, die bisher durch die Vermischung der offiziellen Kirche mit dem Staat und dem Gesellschaftsaufbau so störend in das geistliche Leben eingriffen. Er schafft neue Gemeinschaften auf rein religiöser Grundlage und überwindet damit die schroffen Trennungen des bürgerlichen Lebens. Er pflegt einen Verkehr mündlichen und brieflichen Austausches, rührender Bruderliebe und christlicher Gastfreundschaft, wie ihn die älteste Christenheit und die beginnende reformatorische Bewegung gezeigt hatten. Er gibt der Frau in der religiösen Gemeinde Recht und Stellung des gleichberechtigten Individuums. Und indem er so alles auf die religiöse Erneuerung abstellt, überfliegt er, wie alle großen christlichen Bewegungen, die Trennungen des Weltlebens, die mit ihren tausend weltlichen Aufgaben die Seelen vom Ziel der Vollkommenheit scheiden, in der Vergegenwärtigung des Endes und des Sieges Gottes. Er vertieft sich in das Ende der Dinge und malt sich die kommende Herrlichkeit, damit das Ende seiner eigenen unruhigen Herzenskämpfe wie die Ueberwindung der hemmenden Weltinteressen vorausnehmend.

Mit alledem ist aber dann auch bei ihm, wie bei allen religiösen Bewegungen, zugleich die Schwärmerei gegeben, die bei phantasiereichen und begehrlicheren Naturen aus der beständigen Selbstkonzentration und Gefühlsspannung Visionen, Träume und Weissagungen hervorgehen läßt. Bald mit rührender Kindlichkeit und zaghaftem Ernst, bald mit raffinierter Genußsucht grübelt und schwelgt er in apokalyptischen Bildern, in Gesichten des Heilandes und in persönlichen Erleuchtungen. Es sind Menschen von geringer Weltkenntnis und engem Horizont, aber von starker Phantasie und erregtem Gefühlsleben, die alles unter dem Gesichtspunkte ihrer religiösen Grundidee und in der Abzweckung auf eine Gemeinde wahrer Christen auffassen. Daraus erklärt sich diese merkwürdige Aufwallung schwärmerischer Erleuchtungen, bei denen sich ja auch, wie es zu geschehen pflegt, Verworrenheit, Schwindel und Verbrechen gelegentlich einschlichen, gerade an der Schwelle der modernen Welt. Und wo man sich

schließlich von solchen Entzückungen, Prophetien und Inspirationen abwandte oder wenigstens sich bedenklich abwartend verhielt, da hat die mächtig erregte Phantasie die Gegenwart des göttlichen Wirkens sich in anderer Weise gegenständlich gemacht und den Wunderglauben, der allen religiösen Bewegungen eigen ist, auf ihre Weise erneuert. Der eigentümliche pietistische Vorsehungsglaube ist nur eine andere Form des Wunderglaubens, den man durch diesen Namen vom Wunderglauben der Urgemeinde zu unterscheiden suchte. Ueberall vernahm der Wiedergeborene göttliche Zeichen und Weisungen. Jedes harmlose Ereignis konnte, namentlich wenn es etwa mehreren Personen zugleich unabhängig voneinander begegnete, als eine besondere göttliche Weisung anerkannt werden. Zufällig aufgeschlagene Bibelsprüche, ungewöhnliche Rührungen und Ergriffenheiten des Herzens, ungewöhnliche Leiden und Freuden sind jedesmal unmittelbare Wirkungen Gottes. Die besonderen »Führungen«, der »Finger Gottes« werden dem erleuchteten Auge verständlich. Die Errichtung des Hallenser Waisenhauses, wo der Glaube aus nichts eine neue kleine Welt schuf, war das große Hauptwunder, um dessen Wundercharakter man mit den es natürlich erklärenden Gegnern erbittert stritt. Wer dieses Wunder als Wunder anerkannte, schied sich damit von der Welt, die es nicht zu verstehen vermochte. Dieselbe Rolle, die für das Ganze des Pietismus die Errichtung des Waisenhauses spielt, spielten für das Einzelleben wunderbare Gebetserhörungen, die nachdrücklich verzeichnet und gesammelt wurden. Ja die Bekehrung selbst war das Wunder, das im Mittelpunkt stand und das nur Vorspiel und Unterpfand aller weiteren Wunder war. Gab es aber so eine Gemeinde, die besondere Kräfte und Erkenntnisse besaß, so war damit von selbst die Aufgabe der Ausbreitung und Mission gegeben, wozu die neue Berührung mit dem in seinem ursprünglichen Sinne wieder gelesenen Neuen Testament noch verstärkende Antriebe hinzufügte. In einer sich wandelnden Welt stehend und die entstehende Kluft empfindend, werden die Pietistengemeinden von selbst Missionsgemeinden, die Seelen aus der Welt erretten und dabei sich ganz von selbst an die Individuen halten müssen, ähnlich wie die Urzeit. Sie treiben bereits das, was man später bei noch größerer Deutlichkeit der Kluft innere Mission genannt hat, und sind die Väter dieses Werkes. Sie denken aber auch

wieder an die Aufgabe der allgemeinen Weltmission. Der nicht mehr staatskirchlich gebundene Blick denkt sich die Bekehrung und das Bekenntnis nicht mehr als Sache der Fürsten und Staaten, sondern als Rettung und Gewinnung einzelner Seelen, und so geht vom Pietismus wieder, im vollen Gegensatz zu dem leidsamen lutherischen Berufs- und Staatschristentum, aber in Uebereinstimmung mit dem Geiste des Urchristentums, die Mission hinaus in die sich gleichzeitig immer weiter erschließende Welt, und die Missionsberichte lauten wieder wie die der urchristlichen Missionäre voll von Weisungen und wunderbaren Fügungen, von Prüfungen und herrlichen Gnadentaten.

Der Pietismus ist ein einzelnes Glied in einer Reihe religiöser Bewegungen, die damals in Gegenwirkung gegen die kirchlich-theologische Erstarrung und im Vorgefühl großer bevorstehender Geistesumwälzungen durch die europäische Welt gingen und im Hinblick auf die furchtbar erschütternden Religionskriege wie auf den harten Zwang der Staatsreligionen sich teils schwärmerischen, teils moralisierenden, teils rein individualistischen Auffassungen der Religion hingaben. Es ist überall eine neue Auffassung von der Religion im Werden, die mit dem bisherigen, auf dem Boden des Katholizismus selbstverständlichen und von den Reformationskirchen fortgesetzten Grundsatz kirchlicher Einheit und Gleichheit und der von da aus bedingten Auffassung der religiösen Mission des Staates brach. Aus der englischen Revolution gingen die Baptisten, Independenten und Quäker hervor, in Frankreich erhoben sich die Jansenisten, die Labadisten, Poiret und die Bourignon, in den Niederlanden regten sich Konventikel von besonderer Strenge der Disziplin und mit quietistisch-mystischer Andacht, Teellinck, Brakel und die Schürmann. In Deutschland war als Unterströmung unter dem offiziellen Kirchentum immer die Mystik der Schwenkfeld, Weigel und Böhme kräftig geblieben. Mit allen diesen Richtungen hatte der Pietismus teils direkte Beziehungen, teils las und kommentierte er ihre berühmten Hauptschriften, teils mußte er sich von den die Aehnlichkeit wohl bemerkenden Zeitgenossen ihre Namen als Ketzernamen aufhängen lassen.

Aber der Pietismus stellt doch eine wesentlich deutsche und protestantische Bewegung dar und hat auch seine Bedeutung in einer tiefgreifenden Wirkung auf den gesamten deutschen Protestantismus. Erstlich ist der Grundgedanke, um den sich

seine Ideenwelt herumlegt, der Kerngedanke des Luthertums: die Sündenüberwindung durch die Glaubensgerechtigkeit. Er dringt auf die tiefste Empfindung des Sündenelends und der Ohnmacht des natürlichen Menschen, auf innere Gewißheit der Gnadenannahme bei Gott, die jeder selbst ohne Priester und kirchliche Vermittlung aus eigener Lebensberührung mit Gott gewinnen muß. Er empfindet die Gnadenannahme als unmittelbare Nähe und Gegenwart Gottes in Christus, der in seinem Sünden sühnenden und Liebe offenbarenden Leiden unmittelbar gegenwärtig vor dem Gemüt des Frommen ist, ähnlich wie Luther von dem Einswerden mit Christo, von der Welt in Christo und von der Welt außer Christo gesprochen hatte, nur daß die Sentimentalität des Zeitalters der »fruchtbringenden Gesellschaft« und der »Pegnitzschäfer« diesen Gedanken nicht mit der männlichen Kraft und Keuschheit Luthers, sondern mit allerhand tändelnden Bildern ausmalte. Hierin liegt das Wesen der pietistischen Frömmigkeit, die Art, wie sie das Göttliche vergegenwärtigt, und an der Betonung dieses Zentrums, sowie an dem Grade der Ausbildung der hierin liegenden Konsequenzen lassen sich die verschiedenen Gruppen des Pietismus unterscheiden.

Vor allem ist von ihm aus ein sehr verschiedenes Verhältnis der Frömmigkeit zur Kirche möglich: Entweder bloße Befruchtung und Verlebendigung der kirchlichen Frömmigkeit oder die Unterscheidung einer höheren, wirklich lebendigen Frömmigkeit von einer unvollkommenen, gemeinkirchlichen und damit die Konventikelbildung oder strenge Individualisierung der Frömmigkeit mit prinzipiellem Separatismus oder bloßer Gleichgültigkeit gegen die Kirche oder gar der Kirchenhaß, der in der Aufrichtung der Kirche den Untergang der ersten Liebe der Christen und in dem von Konstantin begründeten Verhältnis zum Staate das Reich des Antichrist erkannte. Hierin ist ferner die verschiedenste Auffassung des Heils selbst gegeben: ein quietistisches Ausruhen in der erreichten Sündenvergebung mit Verzicht auf alles eigene Wollen und Können oder ein eifriger Beweis des Erlösungsstandes in Abschließung von der Welt und Aufrichtung reiner heiliger Gemeinschaften, gesetzliche Peinlichkeit und Angst um die Gewährung der Gnade oder selige Sicherheit bis zur Ueberhebung und zum Libertinismus, schwankende Unsicherheit über den

wirklichen Besitz der Rechtfertigung und felsenfeste Ueberzeugung von einem ein für allemal geschehenen Durchbruch der Gnade. Nicht minder nimmt die einmal erregte Phantasie von hier aus die verschiedensten Wege: sie schwelgt in Ausmalung des Sündenelends und des Gnadentrostes, oder sie wagt sich mit strenger Haltung an die Bibel über den einzig sicheren Punkt nicht hinaus, oder sie versenkt sich in Vergangenheit und Zukunft der Christenheit, den Abfall und die Rückkehr erklärend, oder sie vergegenwärtigt sich die Ideale heiligen Wandels erweckter Gemeinden, frommer Seelen, seliger Sterbestunden und wirksamer Bekehrungen; sie rückt das Leiden Christi an sich heran, dabei alle ähnlichen Betrachtungen katholischer und mystischer Erbauung heranziehend, oder sie löst die befreiende gegenwärtige Gotteskraft ganz von dem geschichtlichen Jesus und betrachtet eben diesen Jesus vielmehr als die überall gegenwärtige, überirdische Macht der Erleuchtung und Heiligung, die auch bei den frommen Heiden wirkte. Aber bei all diesen verschiedenen Fassungen ist es doch immer der Kerngedanke Luthers, von dem nur angesichts der geringen Leistung der Kirche und angesichts der wachsenden Unvereinbarkeit von Bekehrung und Welt die kräftige Zuversicht auf eine erneuernde Umgestaltung des Gesamtlebens abgefallen ist und der von der späteren engen Verbindung mit einem sakramentalen Kircheninstitut bald mehr, bald weniger klar wieder gelöst ist, weshalb die radikalen Pietisten auch gerne den früheren gegen den späteren Luther ausspielten und selbst die Vorsichtigen von einer Erneuerung der Reformation sprachen.

Ein anderer reformatorischer Grundgedanke ist seine Gebundenheit an die Bibel. Der Pietismus ist Bibelchristentum im eigentlichen Sinne des Wortes und verbannt den Aristoteles, die Scholastik, die Schullogik und die Kontroversweisheit aus der Theologie, die natürliche Vernunft lediglich auf die praktischen Einzelfragen des Weltlebens einschränkend. Erst er macht mit der ausschließlichen Nährung des religiösen Lebens und Denkens aus der Bibel wirklichen Ernst und gerät dadurch in den Bannkreis der ursprünglichen biblischen Ideen, die er nicht mehr ausschließlich in dem Sinne des die kirchliche Lehre übrigens schonenden Paulinismus der Reformatoren liest. Er ist der Erweckungsverkehr mit der Bibel, die wie ein lebendiges Wesen ihm auf alle Fragen Antwort geben muß und die er mit

der Sehnsucht des geistlichen Entdeckers liest. Natürlich wird dadurch die religiöse Phantasie aufs mannigfachste angeregt und treten eine Menge bisher zurückgestellter biblischer Ideen und älterer, kirchlich nicht anerkannter Auslegungen in den Vordergrund. Denn gerade wie die Bekehrung und Rechtfertigung eine unmittelbare, von der Kirche unabhängige Berührung mit Gott ist, so wird diese Berührung eben durch die von der Kirche unabhängige Bibel bewirkt, die nichts anderes ist als die immer gegenwärtige Gottheit selbst. Damit ist dann auch eine von aller weltlichen Wissenschaft und aller theologischen Weisheit unabhängige Gewißheit und neue Art des Wahrheitsbeweises gegeben. Durch ihre innerlich bekehrende Wirkung allein erweist sich die Bibel als Gottes Wort und jeder einzelne religiöse Satz aus der Bibel beweist sich allein für das Gefühl durch seinen Zusammenhang mit der Bekehrung, ein Beweis, der freilich der Selbstquälerei und dem Pharisäertum weite Türen öffnete, der aber doch auf dem echt reformatorischen und religiösen Gedanken von dem alleinigen Werte persönlicher Heilserfahrung ruhte. Bei dieser Vergöttlichung der Bibel ist die Triebfeder der Verlegung des Göttlichen in die Gegenwart das Entscheidende. Daher stammen denn auch die verschiedenen Fassungen dieses Biblizismus. Die Bibel ist entweder Vergegenwärtigung der vergangenen ehemaligen Heilsbegründung und Mittel ihrer Zueignung, wobei verschiedene Grade der Annäherung an die traditionell-kirchliche Behandlung der Bibel möglich sind, oder sie ist das bisher vom Schleier der Traditions- und Staatstheologie verhüllte Buch der seligen Geheimnisse, die es erst zu ergründen gilt, oder sie ist nur Symbol und Einzelfall des überall wirkenden gegenwärtigen göttlichen Geistes, bei dem es Buchstaben und Geist zu unterscheiden gilt und dessen Geist das allgemeine Prinzip aller göttlichen Offenbarungen ist. Immer aber handelt es sich letztlich um die protestantische Schätzung der Bibel und ihre Ablösung von Kirche und Tradition, ihre Umgestaltung zum alleinigen und allgenugsamen Heilsmittel. Freilich ist dabei die gelegentliche Nüchternheit und Ruhe Lutherschen Urteils verloren gegangen, die die Bibel doch zuweilen in ihrem historischen Sinne als Schöpfung der Kirche betrachtet und ihre verschiedenen Teile demgemäß nach größerem oder geringerem Werte unterschieden hatte. Aber dafür ist auch das reformatorische Prinzip des

Bibelchristentums hier zu seiner vollen Konsequenz gebracht, sind damit die Kräfte der Bibel in einer der Orthodoxie unzugänglichen Weise ins Volksleben geleitet und die Antriebe eines unabhängigen originellen Bibelstudiums gegeben, das bald auch für das historische Verständnis des Christentums seine Früchte tragen wird, das aber vorläufig ausschließlich der Erbauung und Heilsgewinnung dient.

Aus der so verstandenen Bibel las man die Forderung einer strengeren Scheidung von der Welt und von der weltlichen Kultur, welche die bisherige Rechtgläubigkeit als eine Folge der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung angesehen, mit dem Staate selbst als göttliche Schöpfungsordnung hingenommen und als »Mitteldinge« toleriert hatte. Demgegenüber forderte der Pietismus gerade als Ergebnis der Lutherschen Lehre von der erbsündigen Welt, dem Ernst der Bekehrung und dem eigentümlichen neuen Leben der Wiedergeborenen eine geschlossene christliche Moral, die mit den Gewohnheiten und Sitten der Welt bricht, sich auch durch die Ableitung derselben aus der obrigkeitlichen Ordnung nicht über deren Unchristlichkeit verblenden und durch den Hinweis auf die bleibende Unvollkommenheit des Wiedergeborenen oder auf den alleinigen Grund des Heils in der Rechtfertigung nicht beschwichtigen läßt, vielmehr ein rein christliches Leben aufrichten will, sei es auch nur in dem kleinen Kreise von Kernchristen. Auch hierin setzt der Pietismus nur die protestantische Grundidee fort, die sich die Moral nicht von einer kirchlichen Kultur vorschreiben läßt und die Verantwortung für die Christlichkeit des Lebens nicht der Staat und Kirche in ein Ganzes verarbeitenden und die verschiedenen Arten und Weisen der Sittlichkeit anweisenden Kirchenleitung überläßt, sondern aus dem eigenen persönlichen Glaubenserlebnisse der Sündenvergebung und Kindschaft bei Gott das Leben zu gestalten strebt. Ihm ist in der Enge und Kleinheit der deutschen Verhältnisse nur der große, auf das Ganze gerichtete Sinn Luthers oder auch der Puritaner verloren gegangen, die wirklich das Gesamtleben von diesen Grundsätzen aus neu zu gestalten trachteten. Er wagt sich in deutscher Untertanenhaftigkeit nur an das Privatleben und die Einzelpersonen. Ihm fehlt der heroische Sinn und die großartige Kindlichkeit Luthers, der nicht daran verzweifelte, aus dem gegebenen Berufsleben des ständischen Staates heraus und in seinen Grenzen die innere

Christlichkeit herstellen zu können. Der Pietismus ist ängstlich und kleinmeisterlich und verzagt an der Umwandelung der Welt, er meidet den derben Volkshumor und enthält sich der neumodischen Gesellschaftssitten. Ihm fehlt der Glaube an die Wirksamkeit der objektiven kirchlichen Institutionen, in denen Luther den göttlichen Geist trotz alles Gegenscheines immer wirksam dachte und von denen aus er eine Verchristlichung des Gesamtlebens hoffte. Der Pietismus fühlt den Riß zwischen Kirche und Staat, die Verhärtung der Religion in kirchlichen Institutionen und wagt daher nur, innerhalb der Kirche oder neben ihr kleine Kreise Erweckter zu sammeln. Die Reform der Kirche, die er fordert, ist nicht eine grundlegende Erneuerung des Kirchentums, die die Folgen der neuen Lage zieht, sondern die Bildung von Konventikeln, in denen das heilige Leben geführt wird, während über das Elend der Kirche eschatologische und geschichtsphilosophische Betrachtungen hinwegheben.

In alledem ist der Pietismus zweifellos eine Verengerung der reformatorischen Sittlichkeit, die in der Enge der deutschen Verhältnisse und der bei aller entschiedenen Frömmigkeit doch stark hervortretenden Kleinlichkeit seiner Führer ihren Grund hat. Aber andererseits ist er doch auch eine Zuspitzung der reformatorischen Grundsätze zu einer größeren Klarheit und Konsequenz, als die Reformatoren selbst sie erreichen konnten, weil sie in einer ganz anderen, diese Klarheit viel weniger fordernden Weltlage sich befanden. Das vom Mittelalter ererbte Verhältnis von Staat und Kirche und damit die Hinnahme des Staates und seiner zünftig-ständischen Ordnung als einer gegebenen, gottgesetzten Voraussetzung alles Handelns begann sich aufzulösen. Ein neuer weltlicher Staat erschien als menschliche Schöpfung, über deren Annehmbarkeit für den Christen man oft bedenklich werden mußte, und nicht mehr als rein göttliche Ordnung, in die man sich zu fügen hatte wie in Wind und Sonne und die man bloß nicht zugunsten selbsterwählten Mönchtums verlassen sollte. Damit ist die Grundvoraussetzung der reformatorischen Moral dahin, wie denn auch von dieser Wendung ab sich die neuen weltlichen Moralsysteme erheben. Andererseits galt es demgegenüber, die christliche Moral in ihrer selbständigen Besonderheit aufzurichten und deren Einhaltung von der religiösen Gemeinschaft und ohne Staatshilfe zu er-

wirken. Die reformatorische Moral war von Hause aus nicht einheitlich, sondern hatte zwei Quellen, deren Doppelheit sich unter dem beibehaltenen katholischen Begriff des sittlichen Naturgesetzes und seiner Erneuerung durch Moses und Christus verbarg. Nun sollte es nur mehr e i n e Quelle geben. Es konnte nicht mehr genügen, Staat, Polizei, römisches Recht und aristotelische Ethik als Ausfluß der Schöpfungsordnung zu betrachten und diese Ordnungen lediglich mit christlicher Glaubensgesinnung zu beseelen, sondern es galt, diese letztere selbständig als Grundlage einer eigentlich christlichen Moral und Lebensführung zu entwickeln. So hat der Pietismus bei aller Beschränktheit und Kleinheit das Grundproblem der christlichen Sittlichkeit von neuem gestellt und trotz aller Aengstlichkeit und Sentimentalität in seiner praktischen Lösung doch die ersten Versuche einer praktisch selbständigen, neuen christlichen Sittlichkeit unternommen. Er hat dieser praktischen Aufgabe mit höchstem Ernst obgelegen und dürfte sich sowohl auf Luther wie auf das Neue Testament dabei berufen, die beide den Grundbegriff der eben jetzt sich erhebenden neuen Ethik, die Selbstzwecklichkeit innerweltlicher Güter und Zwecke, nicht gekannt hatten. Demgegenüber haben die verschiedenen Einzelfragen seiner Moral, ob und wieviel das Gesetz für den Bekehrten gelte oder evangelische Freiheit walten müsse, wann und wie in der Bekehrung und Heiligung die natürlichen von den übernatürlichen Kräften sich scheiden, ob Stufen der Heiligung oder gar Vollkommenheit in Aussicht zu nehmen seien, ob es einen Termin der noch möglichen Bekehrung gäbe und Aehnliches, verhältnismäßig sehr geringe Bedeutung. Aus ihnen ergeben sich nur verschiedene Gruppenbildungen und Sondermeinungen, die von möglichstem Anschluß an die Kirchenlehre bis zu radikalen Folgerungen hin- und herspielen, immer aber von dem Bedürfnis einer neuen und einheitlicheren Gestaltung der protestantischen Moral ausgehen.

Die pietistische Bewegung umfaßte die Zeit von ungefähr 1675, wo S p e n e r mit seinem Reformprogramm hervortrat, bis zum Regierungsantritt Friedrichs des Großen, mit dem die westliche Kultur endgültig sich in Deutschland durchsetzte und der Nation neue Aufgaben und Ideale gestellt wurden. Sie ist in ihrem Kerne, in der Persönlichkeit Speners und seinem außerordentlich großen Anhange sowie in der Persönlichkeit

Franckes und dem Kreise des Hallenser Waisenhauses, nach Form und Absicht möglichst konservativ, betont die Uebereinstimmung mit der offiziellen Dogmatik, die Anerkennung der Symbole und der kirchlichen Sakramente, aber freilich nicht ohne bei alledem große Gleichgültigkeit gegen die Dogmatik und den kirchlichen Sakramentsgebrauch zu verraten und nicht ohne die Konsequenzen einer solchen religiösen Konzentration und Verinnerlichung auf Schritt und Tritt zu entfesseln und auch soviel zu unterstützen, als es ohne ausgesprochenen Bruch mit der offiziellen Kirche tunlich ist. Der heftige Widerstand der bisher herrschenden Kirchlichkeit, der sich in einer umfangreichen Streitliteratur und in allerhand persönlichen Intriguen und Hetzereien kundgab, und andererseits die weite Ausbreitung eines radikalen Pietismus, der die Konsequenzen der kirchenfreien Religiosität zog und erst nach und nach von den konservativen Führern abgeschüttelt wurde, beweisen deutlich, wie dieses Bibel-, Bekehrungs- und Heiligungschristentum eine neue Kraft von unberechenbaren Folgen ist. Von kleineren Zirkeln persönlicher Erwecktheit ausgehend, strebte der Pietismus darnach, seine sämtlichen Glieder, so lange tunlich, auch die Radikalen, Visionäre und Chiliasten, zusammenzuhalten und von ihnen aus zu Einfluß und Macht in Kirche, Staat und Gesellschaft vorzudringen. So gelang es durch persönliche Beziehungen, die zum Anfang fast alle in der Hand des Patriarchen Spener zusammenliefen, hervorragende Theologen und Beamte zu gewinnen, insbesondere bei einem Teil des reichsfreien Adels lebhaften Anhang zu finden. Dieser Adel stellte ihm auf seinen kleinen Gebieten — teilweise auch um Bevölkerungsziffer, Steuern und Gewerbe zu heben — seine Kirchenhoheit zur Verfügung, insofern er pietistische Gemeinden entweder duldete oder sein Kirchentum geradezu pietistisch organisierte. So ward insbesondere das Hinterland Frankfurts, die Wetterau, zu einem Zentrum pietistischer Reformen und Gemeinden. Die Grafen von Solms-Laubach, Stolberg-Geudern, Hessen-Darmstadt, Berleburg standen teils direkt unter Speners Einfluß, teils unter dem der pietistischen Bewegung. Dazu kam dann ein Teil des sächsischen und des preußischen Adels, die Grafen von Promnitz auf Sorau, die Grafen von Reuß und andere. Vor allem aber gelang es, die preußische und dänische Regierung dem Pietismus zu gewinnen, von denen die preußische

die neu errichtete Universität Halle mit Männern des Pietismus besetzte, wodurch der Sieg des Pietismus in der akademischen Welt eingeleitet wurde.

Eine andere Art der Ausbreitung ist die der Gewinnung von Freunden in den geistlichen und bürgerlichen Kreisen, die nach dem Frankfurter Vorbild Konventikel pflegten und die briefliche und persönliche Propaganda betrieben. So rühmt eine pietistische Schrift vom Jahre 1695 das freudige Zujauchzen der erwählten Fremdlinge hin und her, die Sache Gottes habe ihre Anhänger in Wittenberg, Dresden, Lichtenburg, Leipzig, Jena, Gotha, Koburg, Saalfeld, Erfurt, Halle, Magdeburg, Berlin, Frankfurt, Gießen, Altorf, Tübingen, Straßburg, Lübeck, Hamburg, Lüneburg, Halberstadt, Quedlinburg, Bremen, Stade, Danzig, Mansfeld, Holstein, Waldeck, Schwaben, Preußen, Pommern und Mecklenburg. Auf diesem Wege ward insbesondere die württembergische Geistlichkeit gewonnen, wo Spener schon früh warme Freunde erworben hatte. Die Natur der Sache trieb den Pietismus trotz aller grundsätzlichen Abneigung gegen Staatskirchentum und Staatszwang in religiösen Dingen doch dazu, sein Ideal mit allen Mitteln zu befördern und dafür die allmächtigen Regierungen und adlige Gönner zu gewinnen. In dem Maße freilich, als er so zu immer allgemeinerem Einfluß gelangte, verfiel auch er in Aeußerlichkeit und Schablonisierung, in kirchliche Ordnung und Zwangsmaßregeln und sonderte er sich immer schärfer von dem in seinen Anfängen mit ihm verbundenen Radikalismus. Aber in demselben Maße zeigte sich auch, daß der konservative und zu kirchlichen Kompromissen geneigte Pietismus eine Sache der Theologen und Studierten, der hochstehenden und regierenden Persönlichkeiten war, während der populäre Pietismus der Bauern, Handwerker und Kleinbürger dem Separatismus und Sektentum verfiel. Nur in den eigentümlichen Verhältnissen Württembergs bildete sich ein zugleich volkstümlicher und zugleich kirchlicher Pietismus aus. Um die Mitte des Jahrhunderts hat er so in der Theologenwelt gesiegt und hat die Rechtgläubigkeit mit ihm von da ab ein dauerndes Bündnis gegen die neu hervortretenden radikalen, von der modernen Wissenschaft bestimmten religiösen Bewegungen geschlossen. Die frommen Fürsten- und Grafenhöfe sterben aus; ihre Nachkommen wenden sich der wieder eröffneten militärischen Lauf-

bahn zu oder treten zurück als Stille im Lande, aus deren Kreisen erst im Beginn des 19. Jahrhunderts der Pietismus sich wieder erhoben hat. Der schwärmerische und separatistische Pietismus aber findet, soweit er seinen Katastrophen und der erschlaffenden Zeit widersteht, seinen Halt in der großen Gemeinschaftsgründung des Pietismus, der Herrnhuter Gemeinde, die den kirchlichen Kompromiß nicht mitmacht, sondern auf Grund der pietistischen Ideen eine eigentümliche neue religiöse Organisation schafft. An ihr sucht auch der Rest des frommen Adels seine Anlehnung. In ihr verjüngt sich der Pietismus zu einer neuen bedeutungsvollen Wirkung, und neben ihr findet der konservativ-kirchliche Pietismus eine lebendige und ehrwürdige Vertretung in der Geistlichkeit und dem Gemeinschaftswesen Württembergs, aus dem die Schwabenväter Bengel und Oetinger hervorragen.

Aber die Darstellung dieser Entwickelung des Pietismus gehört bereits der Schilderung der nächsten Periode des Protestantismus an.

Der Pietismus entstand aus den längst wirksamen religiösen Unterströmungen des alten rechtgläubigen Protestantismus und war eine Forderung der Zeit. Aber er ist doch hervorgetreten durch die Macht bedeutender religiöser Persönlichkeiten, deren Individualität ebenfalls mit maßgebend wurde für seine Gestaltung. Die Väter des Pietismus gehören zu den großen religiösen Musterbildern des Protestantismus wie Luther, Brenz, Zwingli und Calvin. Nur mischte sich in ihnen aufs wunderlichste die wahrhaft große Gesinnung fester Frömmigkeit mit der Kleinlichkeit, Schwerfälligkeit und Geschmacklosigkeit der verschnörkelten deutschen Gesittung jener Jahre. Wie ihre Sprache bald schwerfällig, bald unrein, abhängig und geschmacklos ist, so ist ihr Bild überhaupt bei aller Größe doch von keiner reinen und einfachen Wirkung wie das Luthers und seiner Genossen. Es ist keine machtvolle und imponierende Ursprünglichkeit und Naivität, sondern bald skrupulöser Ernst, bald reflexionskranke Leidenschaft, nur vorübergehend vernehmen wir Töne echter mannhafter Größe.

Auf diese einzelnen führenden Persönlichkeiten des Pietismus, den Unterschied der ersten und der späteren Generation, die verschiedenen Gruppen, die mannigfachen Kompromisse

mit der Kirchlichkeit und mit der neuen Weltkultur, ferner auf die unendlich wirksame Masse der Erbauungsliteratur, der geistlichen Poesien, Memoiren und Lebensbeschreibungen, vor allem auf die die radikalen Konsequenzen des Pietismus entwickelnde, höchst folgenreiche Schriftstellerei eines Gottfried Arnold und Konrad Dippel einzugehen, ist bei dem dieser Skizze zugemessenen Raum nicht möglich. Auch der aus ihm hervorgehenden großen religiösen Organisation, der Zinzendorfischen Brüdergemeinde, kann hier nur mit einem Worte gedacht werden. Es muß hier genügen, den Gesamtcharakter und die Gesamtwirkung des Pietismus zu schildern. Nur über diese letztere sei daher noch ein Wort gesagt.

Die Wirkung des Pietismus ist, obwohl er seit der Mitte des Jahrhunderts im öffentlichen Interesse zurücktrat, eine außerordentliche gewesen. Er hat den sittlichen Ernst in einer kritischen Zeit neu belebt und ein gutes Teil der Volksmoral neu begründet. Er hat den Schwerpunkt der Religion in die praktische Moral verlegen helfen und hat mit der Aufklärung zusammen das bisherige Staatskirchenrecht und damit die Voraussetzung aller bisherigen Entwickelungen des Christentums gestürzt. Er hat die soziale Zerklüftung überwinden helfen und mit der Aufklärung zusammen den neuen Stand des gebildeten Bürgertums, der selbständigen Individualitäten schaffen helfen, der dann das Zentrum der deutschen Kultur geworden ist. Er hat das Gefühlsleben vertieft und verselbständigt und mit der Sentimentalität der neuen Literatur zusammen die Empfindsamkeit hervorgerufen, die den Untergrund für das verfeinerte Gefühlsleben unserer großen Poesie gebildet hat. Er hat die gemeinnützigen Aufgaben des Armenwesens, der Waisenversorgung, des Volksunterrichtes in die Hand genommen und der Kirche wie der Gesellschaft damit neue Wege gewiesen. Vor allem aber hat er die protestantische Christenheit durch gefühlsmäßige und praktische Vertiefung in der Zeit ihrer Katastrophen gesammelt, erneut und so den Herd eines streng biblischen und in diesem Sinne überlieferungstreuen Christentums geschaffen, von dem sich allmählich die ganze Theologie genährt hat und auf dem in der Zeit der großen Neuordnung aller deutschen Verhältnisse, am Beginn des 19. Jahrhunderts, das Feuer eines gefühlsmäßigen Bibelchristentums neu aufloderte.

Die Leibnizische Philosophie und der Pietismus bilden zusammen die beiden Hauptereignisse in dem geistigen Leben Deutschlands während seiner unseligsten Periode, wo sich die Reste des Mittelalters und der neue Geist der westlichen Kultur auf seinem kraftlosen und zerteilten Boden bunt vermischten. Sie sind beide Lebensäußerungen des protestantisch religiösen Geistes, die eine in der Berührung mit einer neuen Welt, die andere in der Verlebendigung alten Besitzes. Sie haben daher auch beide sich sowohl freundlich und duldsam berührt, als auch heftig bekämpft. Leibniz schätzte Speners theologische Mäßigung, hielt seine schützende Hand über Petersen, erklärte die Visionen der Asseburg mit psychologischer Milde und lobte den Realien-Unterricht des Hallenser Waisenhauses. Spener schwieg zu Leibnizens Unionspolitik, die er freilich nicht billigte, und Francke verbündete sich mit Thomasius. Dann kam der große Kampf und die Vertreibung Wolffs aus Halle. Darauf aber kam wieder ein Jakob Sigismund Baumgarten in Halle, der Lehrer Semlers, und ein August Schultz in Königsberg, der Lehrer Kants, die die neue Philosophie und den Pietismus zu vereinigen wußten. Freilich haben sich weiterhin beide Richtungen nur um so schroffer entzweit. Im Zeitalter Friedrichs und Goethes erwuchs aus dem Leibnizischen Denken der deutsche Idealismus, die große philosophisch-poetische Moral und Religiosität der deutschen Poesie, und aus dem Pietismus die weltabgeschlossene Frömmigkeit der Stillen im Lande, aus der dann mit dem neuen Jahrhundert die neue konservative Theologie hervorging. Soweit aber beide auseinandergingen, sie bleiben die beiden Grundlagen protestantischer Religiosität.

Der Protestantismus hat das Weltbild der neuen Wissenschaft in sich aufgenommen und hat vom Pietismus das Verständnis persönlicher Religiosität erhalten. Im Ausgleich beider für Denken und Handeln besteht fortan seine große Hauptaufgabe.

---

6. Der deutsche Idealismus.

(1900.)

1. Wesen, Vorgeschichte und allgemeine Zeitlage.

Der deutsche Idealismus [1]) ist diejenige Form moderner Wissenschaft und Lebensanschauung, die aus der Aufklärungsbewegung und der auf ihr erbauten englisch-französischen Kultur hervorgegangen ist, aber aus ihr unter den eigentümlichen deutschen Verhältnissen eine anderweitige und ihr in vieler Hinsicht entgegengesetzte Formation des Denkens und Empfindens hervorgebracht hat. Ist jene charakterisiert durch Dogmatismus, Empirismus, Common-Sense und Skepsis,

---

[1]) Allgemeines: Dilthey, Leben Schleiermachers I; J. Merz, European thougth in the 19th cent., Edinburgh 1896; Th. Ziegler, Die geistigen u. sozialen Strömungen, Berlin 1899; Renouvier, Introduction à la philosophie analytique de l'histoire[2], Paris 1896; Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire t. III u. IV, Paris 1897; Th. Carlyle, Characteristics, deutsch von Hensel in »Sozialpolitische Schriften v. Th. Carlyle« II 1896; H. Taine, Hist. de la Littérature anglaise, t. III u. IV, Paris 1863—64; Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker[2], 1899; Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart[2] 1893; Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker 1896; Goldstein, Kulturproblem der Gegenwart 1899; A. Drews, Deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 1893. — Geschichte der Philosophie: Kuno Fischer, Windelband, J. E. Erdmann, Zeller, Falckenberg. Literaturnachweise bei Ueberweg-Heinze III[8]. — Geschichte der Literatur: Julian Schmidt, Gervinus, Koberstein, Cholevius, Hettner-Harnack, Scherer, Hillebrand, Gelzer, Brandes deutsch von Strodtmann. Literaturnachweise bei Goedeke, Grundriß[2], II u. III. — Gesch. d. Staates u. der Kirche: v. Treitschke; Baur, KG der neueren Zeit 1863; Baur, KG des 19. Jahrhs. 1862; G. Cavaignac, La formation de la Prusse contemporaine, Paris 1891; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. 1854—1881; Seeley, Stein, Deutschland und Preußen im Zeitalter Napoleons, deutsch von Lehmann 1883—87; L. v. Ranke, Die deutschen Mächte 1780—90, 1871/72; L. v. Stein, Verwaltungslehre 1865—68. — Darstellungen durch Zeitgenossen: Goethe, Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit; Me. de Staël, De l'Allemagne, London 1813; J. G. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, WW 1896 VII; H. Steffens, Was ich erlebte, Breslau 1840—49. — Wirkungen auf nicht-deutsche Länder: Taine; Brandes; Hensel, Carlyle, Stuttgart 1900; Brandl, Coleridge u. d. engl. Romantik 1886; H. Berr, L'avenir de la philosophie, Paris 1899; Picavet, Les idéologues, Paris 1891.

durch utilitaristische und individualistisch-atomistische Ethik, durch subjektiv-kritische Geschichtsanschauung, durch mechanisch-atomistische Naturanschauung und den dominierenden Einfluß dieses Naturbegriffes auf alle Gebiete des Denkens, so ist dieser charakterisiert durch einen auf Erkenntniskritik und Gefühlsüberzeugungen begründeten Idealismus formeller und inhaltlicher Art, durch eine auf allgemeingültige, universale Vernunftgüter dringende Ethik, eine genetisch-objektive Geschichtsanschauung und einen organisch-dynamischen Naturbegriff, der die Natur geistigen Zwecken des Universums einordnet. In dieser Gesamttendenz sind dann freilich zahllose Spielarten und Sonderideen eingeschlossen. Indem aber diese Gesamttendenz sich wesentlich einer vertieften Auffassung des Geistes und seiner Inhalte wie der Deutung der Welt aus diesen Inhalten widmet, im übrigen aber für das praktische Leben in Staat und Gesellschaft und in Erkenntnis und Bearbeitung der Natur die Errungenschaften der Aufklärung fortsetzt, bedeutet er ihr gegenüber nur ein engeres und spezialisiertes Prinzip, das sich daher auch im weiteren Verlauf mit der Fortdauer der Gesamttendenzen der Aufklärung wie insbesondere mit dem Fortwirken ihrer Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften auseinandersetzen mußte oder müssen wird. Eine wirkliche Zusammenarbeitung jenes Ideengehaltes ist nirgends, außer in dem einseitigen Entwickelungssystem Hegels und in der nur fragmentarischen Ethik Schleiermachers, erfolgt. Seine Gesamttendenz aber ist viel reicher als beide und stellt sich als ein Ganzes dar, an dem die politisch-sozialen Zustände, Poesie und Kunst, Philosophie und Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Ethik gemeinsam gearbeitet haben. Insbesondere darf sie als ein Werk des deutschen Protestantismus bezeichnet werden, der, von der Aufklärung befruchtet und durch die Bildung des preußischen Staates in Bestand und Selbstgefühl befestigt, in ihm neue Wege des geistigen Lebens zu erschließen suchte, während an der allgemeinen Aufklärung Romanen und Katholiken führend mitbeteiligt waren und diese Mitbeteiligung ihren Geist in Frankreich und in den französisch gebildeten englischen Skeptikern erkennbar beeinflußt hat.

Von außen haben nur zwei Erscheinungen direkt fördernd eingegriffen, die beiden großen Ueberschreitungen des Aufklärungsgeistes, die aber ihre vorwärtstreibende Wirkung erst

auf deutschem Boden ausgeübt haben: Hume und Rousseau. Humes Skeptizismus, der in der Heimat nur eine utilitaristische Abneigung gegen Metaphysik und metaphysizierende Logik befestigt hat, hat in Kant und Jacobi den dogmatischen Empirismus gebrochen und die Bahn für die Einsicht in die schöpferischen Kräfte des Geistes frei gemacht. Rousseaus Radikalismus, der für Frankreich nur die revolutionäre Folge eines rationalen Neubaues der Gesellschaft hervorbrachte, hat für den deutschen [Geist] das Kulturproblem gestellt, demzufolge die Werte der aufklärerischen Reflexionskultur fraglich wurden, der Trieb zu einer tieferen und ursprünglicheren Begründung der Kultur in den unmittelbaren schöpferischen Mächten des Gefühls und Genies entbunden und der bisherige stoisch-eklektische Begriff der Natur als des Inbegriffs allgemeiner Verstandesgrundsätze zu dem neuen Begriffe schöpferischer, reflexionsloser Ursprünglichkeit umgebildet wurde. * Außer diesen beiden großen Persönlichkeiten wirkten von Frankreich und England freilich auch noch breitere und allgemeinere Strömungen herüber, das in England wiedererwachende Verständnis für Volkspoesie und Shakespeare, der sentimentale Roman, die Kunst psychologischer Analyse, die nach Erschöpfung der metaphysischen Debatten eintretende Wendung zur Historie und das von seiner Philosophie wohl zu unterscheidende literarische Programm Diderots. Dagegen ist der vielberufene Einfluß Spinozas nur ein sehr uneigentlicher, da er überall durch das Medium des leibnizischen Individualitätsbegriffes und eines poetischen Entwickelungsbegriffes hindurchgegangen ist und nur die Befreiung von dem deistischen Anthropomorphismus bedeutet.

Im ganzen ist daher der deutsche Idealismus eine durchaus selbständige und einheitliche Erscheinung. Diese Einheitlichkeit wird zwar in den deutschen Darstellungen häufig verkannt, die die Epoche einseitig vom Standpunkte der Literaturgeschichte oder dem der Philosophiegeschichte darstellen, die Persönlichkeit Goethes oder die Lehre Kants in den Vordergrund stellen oder auch in ungenauer Parallelisierung der Epoche mit Humanismus und Renaissance vom Neuhumanismus sprechen, was im Grunde nur für die Schule gilt, oder gar die Epoche an politisch-patriotischen Maßstäben messen und hier nur Auflösung und Zerfahrenheit feststellen können. Deutlicher haben aus der Ferne Engländer und Franzosen die Einheitlichkeit ihres Geistes

erkannt und ihm von dem vorstechenden Merkmal des kritizi stischen und ethisch-ästhetischen Idealismus den Namen des deutschen Idealismus gegeben. Als solcher bildet er in der Tat neben der Aufklärung, deren Methoden bis heute Frankreich und England überwiegend beherrschen, den zweiten großen Typus modernen Denkens, der viele Schwächen und Einseitigkeiten der Aufklärung überwunden, aber allerdings auch viele neue offene Fragen gestellt und neue Einseitigkeiten herbeigeführt hat. Zu einem völligen Abschluß, einer ruhigen Entfaltung seiner Probleme und zur Abstreifung seiner ideologischen Einseitigkeiten ist es nicht gekommen, da seine Entwickelung unterbrochen wurde. Die politischen Katastrophen der Restaurationszeit, die gewaltsame konfessionell-kirchliche Reaktion, der neu vordringende französische Liberalismus und die mit ihm verbündete Literatur des Judentums, vor allem aber die Erneuerung der empirischen Naturwissenschaften und der politisch-volkswirtschaftlichen Realwissenschaften haben ihm ein vorzeitiges und vorläufiges Ende bereitet und haben aus seiner sehr einseitigen Kodifikation in dem Hegelschen System einen atheistischen Kultus der menschlichen Vernunft und einen alle bisherigen Werte möglichst erschütternden Fortschrittsradikalismus entstehen lassen, der mit seinen Errungenschaften auf lange Zeit aufgeräumt hat. Bei erneuter Selbstbesinnung kehrte jedoch die deutsche Wissenschaft zunehmend zu seinen Positionen, zu Goethe und Kant und den Intentionen der Metaphysiker, zurück, um diese mit dem inzwischen erreichten Stande der Realwissenschaften zusammenzuarbeiten. In England und Frankreich wurde er von den auch dort gegen das 18. Jahrhundert sich erhebenden Reaktionen aufgenommen (Carlyle, Coleridge, Staël, Cousin, Jourdain) und macht er trotz starker Gegenströmungen bis heute zunehmende Fortschritte, so daß ihm wohl noch eine weitere fruchtbare Entwickelung beschieden sein wird.

Die Voraussetzung des deutschen Idealismus ist die Durchsetzung der Ideenwelt der englisch-französischen Aufklärung nach der theoretischen und praktischen Seite. So hatten sich durchgesetzt: theoretisch die Einheitlichkeit des Erkennens, das lediglich dem logischen Zwange folgend die gesetzliche Einheit des Weltgeschehens in der Natur und die Gleichartigkeit des überall erst kritisch aus der Ueberlieferung heraus zu konstruierenden geschichtlichen Geschehens anerkennt, und ebendamit

die völlige Zurückdrängung der bisherigen, supranaturalistischen und kirchlich gebundenen Denkweise; praktisch die Freiheit des Gedankens, die Beschränkung der Zensur, die Ueberwindung des alten ständischen und zünftigen Zwanges, eine gebildete Nationalsprache und ein gebildetes Publikum, eine weltbürgerliche, literarisch-wissenschaftlich interessierte Denkweise, ein bewußter Individualismus, eine weltliche Erziehung und eine autonome Verselbständigung der bisherigen, kirchlich und polizeilich orientierten Moral. Die Begründer des deutschen Idealismus, Kant, Lessing, Herder, Jacobi, Goethe, Schiller, Jean Paul, haben sich in ihrer Jugend mit der westlichen und mit der deutschen Aufklärung stark beschäftigt, und ihre Ideen erwuchsen alle in einer ernsten Auseinandersetzung mit der englischen und französischen Literatur (vgl. z. B. Herders *Tagebuch* und *Ideen*). Erst die auf ihren Schultern stehenden Generationen vollzogen den Bruch mit der westlichen Literatur und mit der Aufklärung, so daß eine etwa 50jährige Periode fast vollständiger Unabhängigkeit und Isolierung eines selbständig deutschen Geisteslebens eintritt. Aber dieses eigentümliche Ergebnis der deutschen Aufklärung hat seinen Grund darin, daß in der deutschen Aufklärung von Hause aus besondere Elemente und allgemeine Zustände enthalten waren, die hier ein anderes Ergebnis hervorbringen mußten.

An erster Stelle steht unter diesen Ursachen die Individualität des die ganze deutsche Aufklärung beherrschenden Geistes, das Lebenswerk L e i b n i z e n s, das seinerseits wieder mit der protestantisch-religiösen Grundrichtung und mit dem Bedürfnis einer moralisch-religiösen Zusammenfassung des in den Religionskriegen furchtbar zerissenen Deutschlands zusammenhing. Leibniz war auf allen Gebieten ein rastlos experimentierender und projektierender Reformer, der die westliche Zivilisation in Deutschland durchsetzen wollte und dabei insbesondere auf dem Gebiete der Wissenschaft die mathematisch-mechanische Naturforschung und die historische Kritik nach Deutschland verpflanzte. Allein er hat mit dem monistischen Mechanismus vermöge der religiösen Grundrichtung seiner Persönlichkeit idealistisch-teleologische Elemente verbunden, die dem Ganzen einen neuen Sinn gaben. Er verwandelte die Atome in Monaden, die mechanische Kraftleistung in lebendige Kraft, die ihrerseits wieder auf dem Intensitätsgrade der geistigen Tätigkeit der Monaden beruhte, das Na-

turgesetz in die prästabilierte Harmonie, mit der sowohl die Begründung dieser Gesetzlichkeit in einer zwecksetzenden göttlichen Intelligenz als die Korrespondenz physischen und geistigen Geschehens ausgesprochen war. Somit ist Leibniz über die schüchterne religiöse Zuspitzung der neuen Wissenschaft bei Cartesius und Locke weit hinausgegangen und hat die ganze Naturwissenschaft wieder den Ideen eines religiösen Spiritualismus unterstellt. Andererseits ist er auch über die entschlossenere religiöse Deutung des modernen Mechanismus bei Spinoza hinausgegangen, indem er die Unvergänglichkeit individueller Werte und deren Zusammenfassung in einem Reich göttlicher Zwecke behauptete. Vor allem aber war er von dieser allgemeinen Anschauung aus befähigt, die Geschichte in den Zusammenhang seines Systems prinzipiell aufzunehmen, indem er die menschliche Geschichte nur als einen Teil der durchgängigen, kontinuierlichen Bewegung der Monaden und als eine Etappe in dem Emporstreben der Zwecktätigkeit des Universums auffassen lehrte. Mit alledem hat er einerseits in Deutschland eine materialistische oder skeptische Wendung des Denkens, wie sie bei Hume, Voltaire, Diderot und Condillac sich vollzog, unmöglich gemacht, andererseits eine Befruchtung der Gesamtanschauung aus der Geschichte und eine Historisierung des Gesamtweltbildes herbeigeführt, die von den Voraussetzungen der westlichen Aufklärung aus erst mit der sozialen Statik und Dynamik Comtes und mit der philosophischen Ausdeutung des Darwinismus möglich wurde. So sehr er den gesamten charakteristischen Geist der Aufklärung nach Deutschland überleitete, so sehr hat er doch diesen Geist in seiner Wurzel verändert, die materialistischen Tendenzen gebrochen und einer historisch-teleologischen Auffassung des seine Lebensfülle gesetzmäßig auswirkenden Universums die Bahn eröffnet. Leibnizens Denkweise selbst war noch mannigfach kirchlich und mittelalterlich gebunden, aber die von ihr in Bewegung gesetzten Interessen wirkten weiter, verloren ihre anachronistischen, vormodernen Formen und entfalteten im friderizianischen Zeitalter eine neue, überaus fruchtbare Wirksamkeit, in der sie zu dem Grundgerüste des deutschen Idealismus wurden [1]).

[1]) Fischer, Leibniz; E. Pfleiderer, Leibniz, Leipzig 1870; Pichler, Theol. Leibnizens, München 1869/70; Eucken; Windelband; Ersch u. Gruber, Art. Leibniz.

Der zweite Faktor ist die Begleitung der eindringenden westlichen Zivilisation durch eine lebhafte und umfassende religiöse Bewegung, den Pietismus, der mit der Aufklärung verwandt ist in der Opposition gegen das bisherige Staatskirchentum und die harten bisherigen sozialen Trennungen, in der Entfaltung eines prinzipiellen Individualismus und in der Betonung des einfach übersichtlich Praktischen. Er ist an sich mit Mystik, Jansenismus und Methodismus nur ein Glied in der allgemeinen religiösen Reaktion gegen das Kirchentum, den Staatszwang in religiösen Dingen und gegen die dogmatische Veräußerlichung, gewinnt aber in den besonderen deutschen Verhältnissen eine ganz eigentümliche Macht über die gebildeten Stände, vermöge deren er einerseits den rein weltlichen Bestrebungen der Aufklärung ein siegreiches Gegengewicht hielt, andererseits ihr selber eine gefühlsmäßige subjektive Religiosität oder eine hohe praktische Moralstrenge einhauchte. Das bildet einen großen Unterschied gegenüber der englischen und französischen Entwickelung. In England folgt auf die Epoche der großen religiösen Kämpfe eine erstaunliche Abflauung des religiösen Interesses. Man wendete sich einerseits mit aller Energie den politischen und wirtschaftlichen Interessen einer völlig modernen Kultur zu und behielt andererseits nach kurzen Reibungen eine latitudinarische Rechtgläubigkeit, die beide von da ab sich ohne erhebliche Einwirkung nebeneinander behaupteten und an deren Nebeneinander auch die spätere religiöse Bewegung des Methodismus nichts geändert hat. In Frankreich unterdrückte die Staatsreligion die jansenistische und andere mystische Bewegungen und gab durch ihren harten Druck wie durch ihre Verbindung mit der bestehenden Ordnung der Aufklärung einen prinzipiell religionsfeindlichen Charakter, vermöge dessen sie dann auch vor den tieferen metaphysischen und ethischen Problemen zurückschreckte, als ob sie alle zum Katholizismus zurückführen müßten. In Deutschland dagegen verband sich die eindringende Aufklärung zunächst mit der religiösen Bewegung gegenüber dem gemeinsamen Feinde, dem bisherigen Staatskirchentum, und wenn auch nach der Zurückdrängung dieses Feindes die Genossen sich rasch und heftig entzweiten, so blieb doch eine allgemeine, gefühls- und stimmungsmäßige Einwirkung des individualistischen und sentimentalen Pietismus über, die sich mit den Einwirkungen des sentimentalen englischen Romans vereinigte und der ganzen

deutschen Aufklärung einen moralistischen, religiös-erbaulichen, und zur Seelenanalyse geneigten Geist erteilte. Dieser Umstand äußerte sich dann sowohl in der Entwickelung der deutschen Philosophie als in der der Poesie und Literatur.

Durch diesen Geist wurden die Leibnizischen teleologischen und idealistischen Tendenzen immer neu gestärkt, wenn materialistische Seitenströmungen hervorbrachen. Er gab der erwachenden deutschen Aufklärungspoesie, die in der Leipziger und Schweizer Literaturblüte ihren Ausdruck fand, den theologisierenden und erbaulichen Charakter, als dessen Vertreter Gellert, Gottsched und Haller die weitesten Kreise beherrschten; und auch die Anakreontiker wollten nur die Rechte einer harmlosen Sinnlichkeit gegen die allzu augustinische Härte des Pietismus und der Orthodoxie verteidigen, ohne die Theologie prinzipiell anzutasten; ist doch der Laublinger Lange ein Sohn des heftigen pietistischen Kämpfers. Sogar die hierauf folgende Berliner Literaturblüte, die Popularphilosophie und die von ihr inspirierte Dichtung, verband mit ihren ästhetischen, psychologischen, literarischen und Wohlfahrtsinteressen gefühlige Religiosität und moralische Probleme. Und als überall die Geniepoesie sich erhob, da beteiligte sich gerade an ihrem Drang nach neuem und wahrerem Leben die pietistische religiöse Subjektivität, die nur der Zurückstellung des augustinischen Natur- und Vernunfthasses bedurfte, um ein Prinzip souveräner Erhebung über die Welt und leidenschaftlich erregter idealistischer Kräfte zu werden. So sind Klopstock, Hamann und Herder, Jacobi, Goethe, Jean Paul durch die Einwirkungen des Pietismus hindurchgegangen, und selbst der kühle Lessing hat wenigstens an den Herrnhutern sich das undogmatische Wesen des religiösen Gefühls klar gemacht, wie andererseits auch der Radikalismus Kants aus der pietistischen Jugendeinwirkung die moralische Strenge und das radikale Böse beibehielt. Auf der Höhe der Literatur aber bleibt bei aller Entfernung von jedem pietistischen Wesen doch der Zug zu den ethischen und religiösen Grundproblemen eine Nachwirkung der tiefgehenden religiösen Bearbeitung unseres Volkes in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts [1]).

---

[1]) Ritschl, Gesch. d. Pietismus; R. Kayser, Thomasius u. der Pietismus, Progr. des Wilhelm-Gymn., Hamburg 1900; Freytag, Bilder IV; v. Waldberg, Goethe und die Empfindsamkeit 1899; Biedermann; Gelzer; E. Schmidt, Rousseau, Richardson u. Goethe 1875.

Alles das bedeutet eine von Anfang an bestehende überwiegende Richtung der deutschen Aufklärung nach Innen. Aber noch wichtiger ist der Nachdruck, den diese Wendung nach innen durch die allgemeine politische und soziale Lage Deutschlands empfing. Ja von hier aus erklärt sich erst die Bedeutung, welche die philosophischen Grundprobleme Leibnizens und die religiösen Interessen des Pietismus gewinnen konnten. Die Aufklärung ist an sich vor allem eine praktische Reformbewegung, die die Lebensordnungen nach neuen rationellen Zwecken umgestalten wollte und in der die eigentlich philosophische Arbeit nur vereinzelte und begrenzte Bedeutung hat. Alles das war im Anfange die deutsche Aufklärung auch. Leibniz, Thomasius, Wolff und ihre Deszendenten waren praktische Reformer, die wie die westliche Aufklärung vor allem soziale, wirtschaftliche, politische, pädagogische Reformpläne hatten. Wenn aber schließlich das geistige Ergebnis der deutschen Aufklärung, der deutsche Idealismus, von alledem nahezu nichts enthält und auch praktische Ideale nur in der Form abstrakter Theorie oder vereinzelter persönlicher Aufwallungen behandelt, dagegen philosophische, ethische, religiöse und poetische Angelegenheiten in das Zentrum stellt, so hat das seinen Grund in den allgemeinen Verhältnissen Deutschlands, die die deutsche Aufklärung nicht zu einer allgemeinen praktischen nationalen Reform werden ließen, sondern sie auf das Gebiet des inneren Lebens drängten und dort neue Tiefen und Probleme entdecken ließen. Es fehlte den zerrissenen und verworrenen deutschen Verhältnissen an jedem zusammenfassenden Ideal und an jedem geistigen und politischen Zentrum, weshalb schon Leibniz von seinen großen Reformplänen sich auf die enge Territorialpolitik und von ihr wieder schließlich allein auf seine Akademiepläne zurückziehen mußte. Dadurch wurden alle Reformen ins Kleinliche und Private herabgezogen. Ferner fehlte bei der Entwickelung des deutschen Adels zum Beamten- und Militäradel oder zum Landesherren eine zentrale, einflußreiche und weitblickende Gesellschaft, wie sie in London und Paris als die eigentliche Leiterin des geistigen Lebens entstand und diesem das Ganze umfassende Zwecke vorhalten konnte. Die deutsche Aufklärung bleibt von Anfang an kleinbürgerlich und in einflußlose Zirkel wohlmeinender Beamten, Gelehrten, Geistlichen, Lehrer zersplittert. Das im Deutschen Reiche sorgfältig konservierte Mittelalter ließ vollends hier die

Neuerungen, soweit sie auf das Ganze zielten, als gefährlich erscheinen, und, was Frankreich und England fördern mochte, konnte für das heilige römische Reich mit dem komplizierten System von Libertäten, Privilegien und Verträgen leicht gefährlich werden. So fehlt der deutschen Aufklärung alles große zusammenfassende Pathos und dadurch die begeisternde Macht. Dazu kommt dann ferner, daß der schließliche Sieg der Aufklärung in den Territorialregierungen und die Ausbreitung der Regierungsideen des friderizianischen Staates allerdings die Reformen schließlich größtenteils durchführte, aber hierbei infolge der tiefen Kluft zwischen Regierung und Untertanen und bei dem Mangel einer diesen Abstand vermittelnden maßgebenden Gesellschaft alle Tätigkeit und alle Verantwortung auf die Seite der Fürsten und Beamten fiel. Die Aufklärung ist in Deutschland nur sehr partiell und dann in durchaus bevormundendem, absolutistischem Sinne durchgeführt worden. Das hat den über sie Hinausstrebenden dann vollends erst recht jedes Interesse an ihr genommen; sie haben ihre wohltätigen Folgen begrüßt und benützt, aber — von wenigen, nach der praktisch-politischen Seite orientierten Publizisten wie Moser, Schlözer, Häberlin, Möser abgesehen — sich nicht um sie gekümmert, ja die Vertreter der alten Wohlfahrtsaufklärung, die freilich deren deutsche Verkümmerung und Verengung darstellen, die Nicolai und Genossen, vornehm verachtet. Ihr Charakter ist dadurch ein prinzipielles Weltbürgertum, völlige politische und staatswirtschaftliche Gleichgültigkeit, rein bürgerliche, individualistische und geistesaristokratische Kultur des Privatlebens, Pflege des Gedankens und des Innenlebens.

Dadurch vollzog sich bei den Führern der Philosophie und Literatur eine völlige Verwandelung des Charakters der Aufklärung. Sie verlor das praktische und soziale Interesse, sie ward lediglich zu einer geistigen und gefühlsmäßigen Vertiefung, zum Ideal reicher und freier Geistesbildung um ihrer selbst willen, und man begann in diesen Kreisen in der Verwirklichung und Verbreitung dieses Ideals die spezifische Mission des deutschen Volkes zu sehen. Alle ihre bisherigen Interessen werden zu rein wissenschaftlichen und zu reinen Bildungsinteressen. Damit wird vor allem die Stellung zu dem Hauptstoffe der Aufklärung, den Naturwissenschaften, verändert. Sie sind nicht mehr die Grundlagen der Technik und Wohlfahrt, sondern

Gegenstand rein wissenschaftlich-philosophischen und ästhetischen Interesses. Der Naturbegriff verwandelt sich; er behält zwar seinen monistisch-gesetzlichen Charakter, wird aber nur ästhetisch, poetisch und philosophisch verwertet. Die naturwissenschaftliche Bildung als Grundlage der Praxis und des Lebens hört damit in Deutschland auf viele Jahrzehnte auf und weicht der humanistischen. Die Naturwissenschaft selbst weicht der Naturphilosophie und Naturpoesie. Nicht minder aber ward dadurch die Stellung zu den historischen Wissenschaften verändert. Die Aufklärung trieb politische und staatsrechtliche Historie, verbunden mit wirtschaftlichen Theorien und wollte damit den bestehenden Staat umgestalten. * Ihre Ethik war Wohlfahrtsethik, die die Verbesserung des Lebensstandes sich zum Ziele setzte. Die deutschen Dichter und Denker aber entwerfen ihre Staatstheorien höchstens zum Zweck systematischer Vollständigkeit oder als Ausfluß selbständig feststehender metaphysischer und ethischer Anschauungen. Mit Ausnahme der englisch beeinflußten Göttinger Historiker sehen sie die Geschichte überhaupt nur im allgemeinsten Sinn als Menschheitsgeschichte an, und, wie ihre Wirklichkeit als Zentrum das geistige Bildungsinteresse hat, so wird ihnen zum Zentrum der Geschichte überhaupt und zum eigentlichen Bindemittel der Gemeinschaften die Humanität, die Poesie, die Literatur, die Philosophie. Ihre Geschichtsauffassung wird wie die ihres eigenen Lebens ideologisch und überwiegend individualistisch, insoferne wenigstens die Humanitätsgemeinschaft ausgereifte Individuen hervorbringt und voraussetzt. Enthält sie auf der einen Seite den außerordentlichen Fortschritt einer universalhistorischen, genetischen und objektiven Methode, so ist doch ihr Interesse selbst eingeschränkt auf Geistes- und Seelengeschichte, Entstehung und Entwickelung von Kunst, Poesie, Sprache und Religion, während die realistischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gesichtspunkte aus ihr fast verschwinden und erst langsam bei der Ausbildung der Spezialwissenschaften wieder Eingang finden. Das hängt aufs engste mit ihren Ursprüngen zusammen. Während die englische Aufklärung den englischen Industrie- und Welthandelsstaat geschaffen und während die französische Revolution den radikal erneuerten, uniformierten Rechtsstaat der gleichberechtigten Bürger erzeugt hat, hat die deutsche Aufklärung den patriarchalischen Absolutismus und den deutschen Idealis-

mus hervorgebracht, in dem letzteren aber einen Typus menschlichen Denkens und Erkennens, der seinen besonderen, die reinen Geistesinteressen isolierenden Verhältnissen einen zwar einseitigen, aber auch tiefsinnigen Fortschritt über die Praktisches und Theoretisches, Naturalistisches und Idealistisches prinziplos mischende Aufklärung hinaus verdankt. Daß gerade die von der französischen und englischen Kultur herkommenden Beurteiler die Sachlage so empfanden, bezeugt vor allem das Buch der Frau von Staël[1]).

2. Der erkenntnistheoretisch-ethische Idealismus Kants.

Die gestaltende Form und das begriffliche Gerüste für den deutschen Idealismus ging von der Fachphilosophie aus, die in Deutschland durch die gesamte geistige Lage, durch die in allen, noch so getrennten Lagern fortwirkenden theologischen Interessen und durch die hiermit geforderte Abwehr des von Westen mannigfach herüberwirkenden Materialismus in eine sonst unerhörte herrschende Stellung geführt wurde. Gerade das Letztere gelang aber immer nur sehr mangelhaft. Einerseits nämlich traten seit dem Ende der Wolffschen Herrschaft in der strengen Fach- und Kathederphilosophie die in dem Leibnizisch-Wolffschen System gebundenen Elemente rational-idealistischer und empirisch-naturalistischer Art immer schärfer auseinander. Das Kernproblem des Verhältnisses von Geist und Natur, verbunden mit dem Problem der Erkenntnismethode, die vom Wesen des Geistes aus rational-konstruktiv, vom Objekt aus empirisch-analytisch sich gestalten zu müssen schien, trat in den Vordergrund und drängte die von den Philosophen der ersten Hälfte des Jahrhunderts mit ihrem System verknüpften praktisch-reformerischen Bestrebungen zurück. Andererseits wurde auch die Popularphilosophie, die sich von diesen schweren Problemen in dem Maße abwandte als sie bedrohlich hervortraten, in letzter Linie auf Fragen des inneren Lebens, auf Psychologie, Aesthetik und Moral gedrängt, in deren Behandlung sie die schottische Schule gegen die schroffen Konsequenzen der radikalen Problem-

---

[1]) Goethe; Carlyle; Taine; Mme. de Staël; Biedermann I u. II 1, II 2, 660—864, 1070—1223; Kramarsch, Geschichte d. Technologie in MGW; K. W. Nitzsch, Geschichte d. röm. Republik, Einleitung 1884.

stellungen zu Hilfe nahm und von allerhand psychologischen Analysen aus Gott und Unsterblichkeit als mit dem Wesen der Seele gegeben sicher zu stellen suchte.

Beide Richtungen aber blieben in schweren Hemmungen befangen. Die metaphysische Arbeit wurde bei ihrem dogmatischen Naturbegriff des Naturalismus nicht Herr, und die psychologische Zergliederung der Popularphilosophie verwickelte sich durch ihre aus der Schule Lockes und Leibnizens beibehaltenen psychogenetischen Betrachtungen immer wieder in die Gegensätze von Sensualismus und Nativismus und wurde so auch ihrerseits des Naturalismus nicht Herr. Erst in Kant erhob sich eine neue Bearbeitung und Fassung dieser Probleme, die mit einem Schlage dem Geiste die Priorität vor der Natur sicherte, ohne doch die Prinzipien der modernen Naturforschung im mindesten aufzuheben, und die psychogenetischen Schwierigkeiten durch eine Erkenntnistheorie überwand, die nicht psychologische Analyse der tatsächlichen Bestände des Seelenlebens, sondern Aufweis der produktiven, auch die Erfahrung erst ermöglichenden Selbstgesetzgebung des Geistes sein will. Wenn Kant sich damit auf welthistorischer Höhe fühlt, so hat ihn doch der Gang der deutschen Entwickelung auf diese Höhe geführt, die eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der von ihr festgehaltenen ethischen und religiösen Ideale des Geistes zu den Ergebnissen und Methoden des neuen naturwissenschaftlichen Weltbildes verlangte. Er stellt für einige Zeit die letzte Auseinandersetzung mit der französischen und englischen Philosophie dar, die Erstreitung eines Bodens, der von deren Problemen und Tendenzen völlig frei ist und daher einer ganz neuen, selbständigen Entwickelung Raum bietet.

Aber nicht bloß diese Aufstellung einer neuen philosophischen Methode und die damit gewonnene Sicherstellung des Idealismus bedeuten einen Schritt über die bisherigen schwankenden Behandlungen dieser Frage hinaus, sondern auch der Geist seiner Philosophie selbst überwindet den Geist der Aufklärung. Der Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen, die dem Geiste die materielle gesetzmäßige Welt aufbaut, während die erstere ihm die notwendigen Werte und Zwecke des autonomen Geistes zeigt, bedeutet die Befreiung der Weltanschauung von den intellektualistisch-deterministischen Deduktionen und ihre Zurückführung auf die ursprüngliche innere Gewißheit vernunftnot-

wendiger praktischer Persönlichkeitsziele. Damit ist der intellektualistische, schließlich immer in den Naturalismus herabziehende Bann gebrochen. Von der persönlichen Tat der Freiheit, vom Charakter aus, bestimmt sich die Weltanschauung in letzter Linie. Aber auch die praktischen vernunftnotwendigen Werte des Geistes selbst treten zu den bisherigen Werten in scharfen Gegensatz. Nicht materielle oder intellektuelle Kultur oder die Glückseligkeit macht den Wert des Personlebens, sondern nur der absolut allgemeingültige Wert der die Persönlichkeit aus der Welt herausgestaltenden sittlichen Tat. Die Kultur ist nur der aus der Sinnlichkeit und dem sinnlichen Luststreben hervorgehende Stoff, gegen den mit immer größerem und reinerem Kraftaufgebot der einfache sittliche Wille sich zu behaupten und zu einem Reiche freier autonomer Willen sich zusammenzuschließen hat. Damit nähert sich Kant Rousseau, wobei er aber dessen pathetische, sentimental nach rückwärts gerichtete Betrachtung durch eine besonnene, nach vorwärts gerichtete ersetzte, die in den Kämpfen einer selbstsüchtigen Kultur und einer spaltenden Reflexion nur die psychologischen Erziehungsmittel zur Herausarbeitung der wahren höheren Vernunft und zur Herstellung einer die sittliche Reinheit mit der Herrschaft über die Natur verbindenden Gemeinschaft erkennt. Durch eine Art von »List der Vernunft« züchtet die Natur selbst die Bedingungen für die Tätigkeit des sittlichen Willens heran, und das Ende dieser göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes ist die Ueberwindung des Kampfes um das sinnliche Dasein durch den Vernunftstaat der Freiheit und des ewigen Friedens, eine Art von »philosophischem Chiliasmus«. So begründet er mit Lessing, Schiller und Humboldt eine neue Geschichtsphilosophie, die Anfang und Ende, Kausalität und Teleologie, psychologische Gesetzmäßigkeit und wertende Abstufung in ein Verhältnis zu bringen sucht und dem Individuum in dem jeweiligen Maß der von ihm erarbeiteten Persönlichkeit einen Wert verleiht, der von der Erreichung des Endziels der Gattung unabhängig ist. Insofern Kant schließlich daran aufs engste eine religiöse Deutung der Welt und der Geschichte knüpfte, so ist auch diese Deutung trotz aller Gebundenheit an das religionsphilosophische Schema des Deismus eine Ueberwindung des Aufklärungsgeistes. Er erneuert den Bruch von Natur und Gnade und beseitigt die rationale Demonstration des Gottes-

begriffes; aber er begründet den Gottesbegriff nicht wieder auf übernatürliche Offenbarung, sondern auf die überall wirkende Gegenwart Gottes im sittlichen Bewußtsein und faßt den Bruch nicht als den natürlicher und übernatürlicher Kräfte, sondern als den allgemeinen Dualismus des menschlichen Lebens, der es zwischen den Mächten der Sinnlichkeit und denen der autonomen sittlichen Vernunft teilt. Das ist nach allen Seiten trotz der Anlehnungen an Leibnizische, Wolffsche und theologische Schemata eine neue Welt, die auch bald in einer ausgebreiteten philosophischen Schule sich geltend machte und auch die ferner Stehenden zur Ansiedelung auf ihrem Boden einlud, sofern sie über das bisherige Zeitalter hinausstrebten.

Die Grundgedanken des Systems, das diese ungeheure Konzentration des geistigen Lebens und diese Umbiegung der Interessen bewirkte, sind folgende: Die Prinzipien einer streng kausalmechanisch-deterministischen Konstruktion, wie sie die moderne Naturwissenschaft ausgebildet hat, sind für alles Erfahrungserkennen unbedingt anzuerkennen. Aber dieses wissenschaftliche Weltbild geht aus der apriorischen Tätigkeit des Bewußtseins hervor, das nach seinen Gesetzen im Verkehr mit einer außer dieser Beziehung uns unerkennbaren Welt von Dingen dieses Weltbild erzeugt und fortschreitend wissenschaftlich ordnet. Die Welt der Erfahrung ist in diesem Sinne ein Erzeugnis des Bewußtseins, und darin ist die Möglichkeit eines Begreifens nach Prinzipien der Notwendigkeit begründet. Aber sie ist zugleich ein Inbegriff der Erscheinung von Dingen, die sich für ein anders organisiertes Bewußtsein, insbesondere für ein etwaiges, alle Beziehungen umfassendes und alles absolut erzeugendes göttliches Bewußtsein, erheblich anders, aber für Menschen unfaßbar darstellen. Gleichwohl besitzt aber auch der menschliche Geist eine Erkenntnis von dem Wesen und Kern der Dinge oder von der intelligibeln Welt, insofern er ein apriorisches Gesetz praktischer Urteilsbildung, das sittliche Vernunftgesetz der sich selbst nach notwendigen Ideen bestimmenden Freiheit, und ein ebensolches Gesetz der Beurteilung der Erfahrung nach regulativen Ideen der teleologisch-kosmologischen Einheit der Welt aufweist. Zwischen beiden aber, zwischen der mechanischen Erfahrungserkenntnis und der autonomen sittlichen Vernunft, steht schließlich die ästhetische Urteilsbildung, die in der Form des Naturwirkens wie in der Form des Kunstwerks eine ab-

sichtslose, immanente Zweckmäßigkeit, ein Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit bewundert und genießt.

Was an diesem System die aufstrebenden Geister Deutschlands begeisterte, sind nicht die hierbei vorwaltenden persönlichen Interessen Kants, die Sicherstellung der Naturwissenschaft als Wissenschaft von Gesetzen und die Sicherstellung der bestimmten religiös-ethischen Grundbegriffe, sondern vielmehr der überwältigende Eindruck von der produktiven Kraft des Bewußtseins, die Befreiung von Materialismus und Psychogenesie, die Anschauung einer unergründlichen schaffenden Tiefe des menschlichen Geistes, aus der sich sein Naturbild wie sein Geistesinhalt erklärt. Damit begegnete er dem in der Poesie ausgebildeten Begriffe des Genies. Seine Aesthetik, die auf sorgfältiger Kenntnis der Aufklärungspoesie beruhte und noch von Winckelmann Notiz genommen hat, konstruierte geradezu den Begriff des ästhetischen und künstlerischen Genies. Aber auch über diese spezielle Anwendung hinaus mochte sich die Kantische Lehre vom Genie zur Lösung großer Aufgaben bewähren, wie ja seine ganze Lehre vom Bewußtsein als der schaffenden geistigen Kraft das Bewußtsein als Ganzes nach allen Seiten hin als unbewußt und notwendig seinen Inhalt schaffendes Genie erscheinen ließ und ihm einen Kosmos gegenüberstellte, den er bei aller Strenge der Kausalerklärung doch als ein Kunstwerk der absichtslos zweckmäßigen Natur betrachten durfte. Das ist daher auch die Stelle geworden, bei der die weitere Entwickelung einsetzte [1]).

3. Der ästhetisch-ethische Idealismus der deutschen Poesie.

Der Begriff des Genies und sein das Kantische System ergreifender Inhalt stammt aus der poetischen deutschen Literatur, die sich aus der der westlichen Literatur nachfolgenden, mit reli-

[1]) K. Fischer, Kant; Paulsen, I. Kant, Stuttgart 1898; Windelband; A. Riehl, Philos. Kritizismus, Leipzig 1876; A. Lange, Gesch. d. Materialismus³, Leipzig 1877; B. Erdmann, M. Knutzen, Leipzig 1870; Laas, Art. Lambert AdB; Bartholmeß, Hist. philos. de l'académie de Prusse, 1850/51; J. E. Erdmann, Gesch. d. Philos. II², III, Leipzig 1842; O. Schlapp, Anfänge von Kants Kritik des Geschmacks und Genies, Straßb. Diss. Göttingen 1899; Dietrich, Kant u. Rousseau, 1878.

giösen und moralischen Reflexionen durchtränkten deutschen Aufklärungspoesie erhob. Sie ist durch die vorausgehende Entwickelung und durch den Zusammenhang mit der europäischen Gesamtliteratur ähnlich wohl vorbereitet wie die Kantische Philosophie und erhebt sich doch wie diese auf einmal turmhoch aus der vorangehenden Mittelmäßigkeit, ein Zeichen der wieder anschwellenden und in der Konzentration nach innen gewachsenen deutschen Kraft. Eine unglaublich reich sich entfaltende Phantasie offenbarte den vielverschlungenen Reichtum des Seelenlebens und gab der Betrachtung ihm gegenüber die innere Freiheit. So gewann die deutsche Bildung aus der Poesie die innere Freiheit, die sie mit einem Schlage von der theologischen Gebundenheit, von der Aeußerlichkeit einer konventionellen Moral, von der lehrhaften Verstandesmäßigkeit, von dem erbaulichen Utilitarismus und der Enge des Horizontes befreite, die sich lediglich an die allgemeinsten Grundlagen einer idealistischen Lebensanschauung gebunden wußte und, von hier aus die verschiedenen großen in der Geschichte erwachsenen Geistesinhalte frei überblickend, sie neu zu kombinieren wagen durfte, die insbesondere die drei großen im modernen Leben vereinigten Mächte der Antike, des Christentums und der Naturwissenschaft poetisch belebte und in die verschiedenartigsten neuen Verknüpfungen brachte. Und indem der reiche Gedankeninhalt dieser poetischen Produktion sie nötigte, auf das Wesen und die Gesetze dieser Produktion zu reflektieren, durch eine ordnende literarische Kritik ihren überströmenden Reichtum zu regeln, entdeckte man den Begriff des Genies als der produktiven Kraft, die mit Notwendigkeit den göttlichen Inhalt der menschlichen Seele gestaltend auswirkt. Dieser Begriff aber erwies sich auch weit über die Poesie hinaus von grundlegender Bedeutung. Er öffnete überhaupt den Blick in die freie, unbewußt notwendige Produktion des Bewußtseins, aus welcher Moral und Religion, Sprache und Gesellschaft ähnlich entstehen wie die Poesie, damit den Blick in die Anfänge und Ursprünge der Geschichte, in die treibenden Kräfte der Entwickelung und in ein die Gegenwart von der Last der Reflexion und Konvention befreiendes neues Kulturideal.

So erwuchs ⟨auf der Grundlage eines neuen Lebensgefühls, das im Gegensatze steht zu Orthodoxie, Pietismus und rationellem Utilitarismus,⟩ eine Poesie, die in ihrem innersten

Wesen Poesie mit allen Widersprüchen und Mannigfaltigkeiten rein poetischer Ideenbildung war, die aber durch ihren Gehalt und durch die von ihr auf das Wesen der produktiven Kräfte des Geistes gerichtete Reflexion inhaltlich wirkte wie eine neue Philosophie. ⟨Zudem verband sie sich mit den verwandten Gedanken der leibnizischen Spekulation; die *Dichterphilosophen* traten auf, die eine Bedeutung auch für die Philosophie besitzen. Zwar bleibt bei Lessing das Entscheidende das Naturell und ist auch Herder in seinem Wesentlichen selbständig; aber bei beiden wurde doch die Anlehnung an Leibniz bestimmend für die Klarheit ihrer Gedanken. Sie waren die eigentlichen Vollender des leibnizischen Denkens und brachten die in diesem liegenden ästhetisch-poetischen Elemente zu einer allumfassenden philosophischen Wirkung. Die neue, daraus erwachsende Philosophie⟩ hat die alten Probleme freilich weder beseitigt noch gelöst und insbesondere durch ihren einseitigen Aesthetizismus die von Kant so nachdrücklich betonten Elemente des Dualismus oft täuschend verschleiert, aber sie hat doch gerade im Zusammentreffen mit dem kritizistischen Idealismus der Erforschung des menschlichen Geistes und seiner, Natur wie Geschichte begrifflich auffassenden, Denktätigkeit unermeßliche Dienste geleistet, die mit den aus diesem Zusammentreffen entspringenden großen metaphysischen Systemen noch keineswegs erschöpft sind[1].

Die Wendung geschah nur halb und bedingt in *Klopstock* und seiner seraphischen Schule, dann in *Wieland* und seiner epikureischen Schule, die beide in der Ausströmung des poetischen Gefühls und der erregten Phantasie die höchste Leistung des Lebens erkannten, nur daß sich hier das Gefühl im Zusammenhang mit der germanisch-englischen und biblischen Ideenwelt dem Idealen, dort im Zusammenhang mit französischen und antiken Vorbildern der Sinnlichkeit zuwandte. Bei beiden ist der neue Charakter unvollständig. Klopstock ist geteilt zwischen pietistisch-religiösen Einflüssen und der rein poetischen Lebensanschauung, Wieland zwischen dem französisch-höfischen Unterhaltungston und der durch sich selbst erfreuenden Philosophie der Grazien. Das selbständige Ideal der auf sich selbst gestellten

[1] K. Hildebrand, Artikel: Genie des Grimmschen W.-B.; E. Schmidt, Richardson usw.; F. Vischer, Aesthetik; H. v. Stein, Entstehung der neueren Aesthetik 1886; O. Harnack, Klassische Aesthetik der Deutschen 1892; Dilthey, Schleiermacher.

freien Menschenbildung erscheint erst neben ihnen in Lessing, der eben deshalb in der Verbindung eines neuen, den erwachten deutschen Drang befriedigenden Lebensgefühls und einer es anschaulich darstellenden Poesie mit der es begründenden und verteidigenden wissenschaftlichen Reflexion der Ausgangspunkt der neuen deutschen Dichtung geworden ist. Auf die Berliner Literatenschule gestützt, ein Kenner Leibnizens und auch Spinozas, mit den Popularphilosophen zu einem immerhin sehr ungleichen Bunde mannigfach verbunden, hat er doch den Aufklärungsgeist im Innersten verändert, indem er sowohl dessen theologisierende Gebundenheit als dessen eudämonistische, utilitarische oder abstrakt konstruierte Zweckmäßigkeiten beiseite setzte und den Gehalt des Lebens in der zusammenhängenden, notwendigen, natürlich-freien und einheitlichen Auswirkung der Lebensbewegung selbst erkannte. Es ist das sowohl eine Aeußerung seiner eigensten Natur als eine Loslösung leibnizischer Ideen von theologischem Beiwerk. Von diesem neuen Lebensgefühl aus ergab sich ihm sowohl eine neue Aesthetik und eine neue dramatische Dichtung als eine neue Moral, Philosophie und Theologie. In der Form an die den Aristoteles kommentierende Aufklärungsästhetik sich haltend, hat er doch das Wesen der Kunst und Dichtung von allen außer ihr selber liegenden Zwecken befreit und als das Wesen der Dichtung die höchste und konzentrierteste Entfaltung einer in sich notwendig zusammenhängenden Handlung bezeichnet, die den Hörer zum Miterleben und zu nachfühlender eigener innerer Kraftentfaltung zwingt. Seine Moral hat er weniger begrifflich entwickelt als in Leben und Charakter gestaltet und in seinen poetischen Figuren veranschaulicht; es ist die vollkommen freie und notwendige Auswirkung des Guten um seiner selbst willen. So nahe verwandt jene Aesthetik und diese Ethik sind und so tief sie gemeinsam in seinem Charakterideal wurzeln, so hat er doch — darin die Einsicht der Aufklärung festhaltend — beide niemals vereinerleit, wenn auch beide freilich niemals ausdrücklich unterschieden. Um so deutlicher aber hat er den gemeinsamen Untergrund beider, die Gesamtanschauung von Gott, dem Universum und dem Menschen hervortreten lassen. Diese Ideen hat er als die Voraussetzung seiner ganzen Lebensanschauung in heftigem Kampf gegen die bisher alles beherrschende Theologie durchgefochten, dabei aber doch selbst den Rahmen der

theologischen Begriffsbildung nicht völlig aufgegeben. Ihm schwebte als makrokosmischer Grund seines Menschenideals ein mit diesem verwandter Gottesbegriff vor, die Idee einer in strenger Einheit und Notwendigkeit ihren ganzen unermeßlichen Lebensgehalt tätig auswirkenden Gottheit, in der die einzelnen individuellen Wesen enthalten sind wie die Einzelgedanken in der Vernunft und von ihr die Bestimmung einer Auswirkung zum Höchstmaß der ihrem Wesen entsprechenden Tätigkeit empfangen. In der Seelenwanderung immer wiederkehrend, reifen die Seelen zu diesem Ziel, dessen Erreichung von der göttlichen Weltregierung durch die Antezipation des vollkommenen Moralgesetzes in den Offenbarungen des Alten und noch mehr des Neuen Testamentes pädagogisch erleichtert wird, aber nur um diese Hilfsmittel überflüssig zu machen und jede Seele schließlich unmittelbar durch eigene innere notwendige Erkenntnis mit Gott zu verknüpfen [1]).

Noch entscheidendere Schritte über die Aufklärung hinaus taten Hamann, Herder und Winckelmann. Hatte Lessing mit Leibniz im Geiste der Aufklärung die grundlegende Tätigkeit des Geistes in bewußter und klarer, Folgerichtigkeit und Notwendigkeit als alleinigen Wahrheitsbeweis anerkennender Denktätigkeit gefunden und diese Denkarbeit nur im gesteigerten Sinne einer die Wesensanlage vollkommen auswirkenden und dadurch ethisch und ästhetisch vollendenden Energie mit dem Begriffe des Genies verbunden, so werden hier die ursprünglich gegebenen Inhalte des geistigen Lebens in den Vordergrund gestellt und die halbbewußten, elementaren Kräfte der Produktion dem bloß räsonierenden, zergliedernden und verbindenden Verstande entgegengehalten. Von hier entsteht ein neuer Begriff des Genies als der mit unbewußter Notwendigkeit frei produzierenden Kraft und als des den Wert dieser Inhalte souverän empfindenden und behauptenden Gefühls. Hatte Lessing im Geiste der Aufklärung eine Normalwahrheit gesucht, die er zwar in eine Entwickelung eingehen, aber in dieser als schlechthin einheitliche sukzessive vordringen ließ, so weitet sich nun der Horizont über die tausendfachen Schöpfungen der Völkergenies und ihre Lebensinhalte aus und umfaßt eine nachfühlende Liebe

[1]) Danzel, Lessing; Hebler, Lessing-Studien; E. Schmidt, Lessing; Dilthey, Lessing, Preuß. Jahrbb. 19, 1867, jetzt in: »Das Erlebnis und die Dichtung«.

alle als selbständige Werte, die nur mit Mühe zu einem höchsten Ziel sich vereinheitlichen lassen. Insbesondere traten so Christentum und Antike auseinander, die Lessing noch trotz gelegentlicher Empfindung ihres Gegensatzes gegeneinander indifferenziert und seiner ewigen Vernunftwahrheit untergeordnet hatte, wie ja auch die ganze bisherige Bildung Klassisches und Christliches als Komplemente behandelt hatte. Jetzt traten Christliches, Nordisches, Modernes und Klassisches, Heidnisches, Antikes immer deutlicher auseinander und begannen beide um die Deutung des Genies von ihrem Sinne aus zu kämpfen. Die beiden Grundelemente der europäischen Zivilisation trennen sich und stellen den Begriff der menschlichen Geistesentwickelung vor die schwierigsten Probleme, wie sie der ganzen Aufklärung trotz ihrer Betonung der historischen Verschiedenheiten der Kulturen nicht aufgegangen waren. Hatte Lessing schließlich gerade unter Betonung der Relativität alles Historischen und der Schwierigkeit historischer Beweise die Bildung der Weltanschauung von geschichtlichen Beweisen emanzipiert und die Normalwahrheit nur in der Geschichte sich entwickeln, aber nicht von ihr beweisen lassen, so trat nun die Fülle der historischen Welt mit ihren großen Inhalten vor die Seele und forderte von der Begeisterung und dem Gefühl die Zustimmung zu einem oder zu den größten unter ihnen. Die Geschichte wurde wieder der Mutterboden für die Bildung von Glaube, Ideal und Weltanschauung, freilich nicht in dem Sinne, daß sie durch übernatürliche Ereignisse oder durch den *consensus gentium* Beweise für Lehrsätze lieferte, sondern in dem ganz neuen Sinne, daß die großen Völker- und Einzelgenies als schöpferische Kräfte angesehen werden, die den bloß nachfühlenden und unschöpferischen die Wahrheiten erwerben und für sie durch den vom Genie ausgehenden Zauber unmittelbar beweisen.

Damit vollzieht sich eine durchgängige Historisierung der ganzen Weltauffassung und eine Veränderung der historischen Methode, die nicht mehr bloß auf natürliche Erklärung ausgeht, sondern auf Nachfühlen und Nachschaffen der Ereignisse im psychologischen Verständnis, nicht mehr bloß auf Kritik der Ueberlieferung nach Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Ueberlieferten, sondern auf psychologische Erklärung des Werdens und der Entwickelung der Ueberlieferung selbst. An Stelle des allgemeinen, von einer rationalen Norm

ausgehenden Raisonnements der »histoires philosophiques« und an Stelle der tendenziösen Einzelkritik tritt eine mit möglichst reicher und lebendiger Anschauung erfüllte historische Gesamtanschauung, die die objektiven treibenden Kräfte der Geschichte aufsucht, den Zusammenhang dieser Kräfte poetisch herausfühlt und, jedes Gebilde in seinem eigentümlichen Wesen erfassend, es auch nur an seinem eigenen Maßstab messen will. Historische Kritik und Vergleichung wird nicht mehr zur Entwurzelung theologisch-supranaturalistischer Geschichtsbeurteilung aufgeboten, sondern wird um ihrer selbst willen bedeutsam, weil sie das Schaffen und Wirken der Menschheit belauscht und so im Nachfühlen die Gegenwart aus dem Genie der Vergangenheit sich selbst bereichern läßt.

Und noch eine letzte wichtige Veränderung geht aus dem neuen Begriff des Genies hervor. Er stellt die Ungleichheit zwischen den Menschen wieder her, den die abstrakt gleichmachende und die supranaturalistischen Höhen nivellierende Aufklärung beseitigt hatte. Er teilt die Menschen in schöpferische und nachschaffende, in Genies und Durchschnittsmenschen; er konzentriert den Individualismus der Aufklärung in gesteigerter Weise in den Genies, betont aber bei den übrigen die Bildung und Erleuchtung durch die Genies, wodurch um alle schöpferischen Naturen sich entsprechende Kreise, Völkergenies und Gemeinschaftsgeister, gruppieren. ⟨Und in der gleichen Richtung wirkt umgekehrt die Betonung des Unbewußten in den großen Schöpfungen des Volksgeistes, des Gemeingeistes, der Mythen, Sprachbildung und Poesie, in denen elementare Massenvorgänge aufgedeckt werden, die vermöge ihrer Un- oder Halbbewußtheit über die Individuen hinübergreifen und Kollektivbewegungen darstellen. Nicht minder als der Begriff des individuellen Genius wirkt diese Vorstellung des Massengeistes und der unbewußten Gesamtschöpfungen befruchtend und umbildend auf die Historie, die dadurch mancher Unklarheit Raum geben muß, aber dafür den engen, kahlen Geist einer pragmatisch-atomistischen Betrachtungsweise verliert.⟩ Damit erwacht das von der Aufklärung unterdrückte und umgangene Problem des Verhältnisses von Gemeinschaft und Individuum, von objektivem und subjektivem Geist, von Autorität und Hingebung in einer neuen, den von der Aufklärung vernichteten Supranaturalismus gleichfalls preisgebenden Weise. Individualismus und Sozialismus, extremste

Selbsterhöhung und feinste Analyse historischen Gruppengeistes kämpfen von nun ab miteinander.

Diese Umwandelung ist in der Hauptsache das Werk Herders, des reichsten und feinsten Geistes der Epoche. Von dem vorkritischen Kant zu vorurteilsfreiem Denken erzogen, von dem literargeschichtlich immer noch nicht hinreichend erforschten, dunklen und geistreichen Hamann mit heftigster Feindschaft gegen den zergliedernden, räsonierenden und demonstrierenden Geist der Aufklärung erfüllt und von dem auf Kant mit seinem moralischen, auf Herder mit seinem poetischen Pathos wirkenden Rousseau für ursprüngliche, produktive Seelenkraft begeistert, von Lessing und Winckelmann zum Verständnis frei schaffender Kunst erzogen, ist er der Reformator nahezu sämtlicher Geisteswissenschaften geworden, der zugleich die Natur als Basis des Geisteslebens und als Bestandteil des gesetzmäßigen Weltganzen tief zu würdigen weiß, aber von der eigentlichen Naturwissenschaft und namentlich von der Mathematik sich abwendet. Auch er geht bei dieser Reform von der Analyse der poetischen und künstlerischen Seelentätigkeit aus, deren Nachempfindung ihm zum Schlüssel für das Verständnis der geistigen Welt und vor allem ihrer notwendigen organischen Entstehung aus den unreflektierten Urkräften des Geistes wurde. Erst von hier aus gelangt er dann auch zur Analyse des ethischen und religiösen Gefühls. Alle so gewonnenen Erkenntnisse aber faßt er zusammen zu einer Geistes- und Seelengeschichte der Menschheit, die er in ihrem durchgängigen Zusammenhang, in ihrem sprunglosen Werden und ihrem unendlichen Reichtum ausbreitet. Dies ganze Weben und Schaffen des Seelenlebens zeichnet er schließlich in die Natur hinein, aus der es überall herauswächst, an die es gebunden bleibt und die daher mit ihm zu einem großen, einheitlichen und gesetzmäßigen Ganzen verschmilzt, das das fromme Gemüt Gott nennt und in seinem eigenen Innern als die allschaffende Kraft empfindet. Hier verweist er auf Leibniz, Spinoza und Shaftesbury, während er als Historiker die Aufgabe der Montesquieu, Voltaire, Gibbon und Buffon auf einer höheren Stufe fortführen wollte. Aber die ungeheuren hierin enthaltenen Anregungen wissenschaftlich auszubauen, war Herder nicht gegeben. Insbesondere gelang es ihm nicht, ein Ziel seines Geschichtsprozesses zu gewinnen, sondern er blieb immer bei dem allgemeinen Begriffe der Humanität, das ist eben der ursprüng-

lich produktiven, reichen Menschenbildung, haften, in der ihm alle Besonderheiten immer wieder verschmolzen. So hat er zwar den Unterschied zwischen Antike und Christentum, zwischen naiver und bewußter Menschheitsbildung glänzend analysiert und hat praktisch in dem Gegensatze beider seit seiner Bückeburger Krisis energisch für das Christentum Partei genommen. Aber eine wissenschaftliche Begründung, eine teleologische Konstruktion der Entwickelung hat er nie gefunden, da ihm die Christlichkeit doch schließlich immer wieder mit allem echt Menschlichen, das er irgendwo fand, zusammenfloß, wie den Deisten alle Religion mit der natürlichen Religion identisch war; [doch hing dies Unvermögen andererseits gerade auch zusammen mit] ⟨seiner Freiheit von der allgemeinen Vernunft und der natürlichen Moral und Religion der Aufklärung⟩ [1]).

Daß in der so erschlossenen Weite des Horizontes Antike und Christentum deutlicher auseinandertraten, ist das Werk der neuhumanistischen Philologie und vor allem Winckelmanns, der, gleichfalls dem theologischen und aufklärerischen Geiste gründlich abhold, auf das Genie und seine produktive, unbewußt notwendige Kraft zurückging, nur daß er es mit härtester Ausschließlichkeit an der Antike und zwar an der sinnlichsten Kunst, an der antiken Plastik, entwickelte. Auch er hat sich mit Pietismus, Theologie, Deismus und Aufklärungsphilosophie herumgeschlagen und sich von der Literatur des 18. Jahrhunderts zur Forderung der Freiheit und der Erneuerung der gesamten Kultur emportragen lassen; aber von ihrem spezifischen Inhalt ist außer der Harmonielehre Leibnizens und Shaftesburys und außer der Verehrung der Sinnlichkeit und Natur nur sehr wenig bei ihm übrig geblieben, seit ihm in der bisher gänzlich verkannten, meistenteils sogar ungekannten griechischen Literatur und Kunst eine diesem Verstandestreiben überlegene Welt produktiver, unmittelbarer und lebendiger Kraft aufgegangen war. Er empfand in ihr die Leistung der Natur selbst, die notwendig und organisch in stiller Einfalt und Größe aus dem hohen Geiste des gesunden und in seiner Erdenwelt befriedeten Altertums ausfloß, die Ueberwindung aller Unruhe und Ziellosigkeit des Affektes und des Verstandes durch reine, aus dem Innern quellende Harmonie. Damit hatte auch er auf seine Weise selbständig

---

[1]) Haym, Herder 1880/85; Kühnemann, Herder 1895.

den Begriff des Genies und der produktiven Naturkraft gefunden, den er dem mathematischen und mechanischen Ideal der Aufklärung selbstbewußt entgegensetzte, weshalb der christliche Hamann in ihm seinen nächsten Geistesverwandten anerkennen wollte, Diderot ihn mit Rousseau zusammenstellte und Herder seine Analyse des poetischen Schaffens auf die Winckelmannsche des plastischen gründete. Auch ihm war in diesem Begriffe von Genie, Natur und Kunst zugleich die Moral und die Weltanschauung gegeben, mit der neuen Kunstlehre eine neue Ethik und neue Religiosität, die ästhetisch-religiöse Idee einer harmonischen Vereinheitlichung des verworrenen Lebens zum heitern, sich selbst beherrschenden und in sich selbst zufriedenen Lebenskunstwerk und der Begründung alles Seins und Lebens in einer letzten göttlichen Quelle aller Ruhe und Harmonie. Damit zugleich verband sich auch bei ihm eine Vertiefung der Geschichtsanschauung, die die *considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence* in dem neuen Sinne eines organischen Prozesses auf das Schaffen des Geistes der griechischen Kunst anwandte und die seine Geschichte der griechischen Kunst zum Vorbild der weiteren Geistes- und Literaturgeschichte bei Herder, den Schlegel und Hegel machte.

So rückt durch ihn das Griechentum, das auch Gessner, Ernesti und Heyne als Bildungsmittel zu verselbständigen begonnen hatten, in die poetische Beleuchtung einer vollkommenen und normativen Offenbarung der göttlichen und menschlichen Natur ein, und, indem seine Auffassung der Plastik auf Homers Dichtung ausgedehnt wurde, wurden die antike Plastik und Homer zu den Schlüsseln nicht bloß des Altertums, sondern auch der höchsten Güter des Geistes, der Bildung und der Weltanschauung. *Quae philologia videbatur, philosophia fiebat.* Von diesem Grundsatze aus reformierte dann F. A. Wolf, der Genosse der Klassiker, das gesamte philologische Studium und führte damit die Philologie als einen der Hauptfaktoren in die neue Bildung ein, wie es denn in der Tat der von der Mathematik und Mechanik, den Naturwissenschaften und den Nützlichkeitsreflexionen sich abwendenden und in die Tiefen originaler geistiger Produktion und geschichtlicher Bewegungen eintauchenden Denkweise entsprach, die historischen Grundlagen unserer Zivilisation mit neuer Frische und unbefangener Begeisterung zu durchforschen. Freilich holte die geniale Intention Winckelmanns und seiner

Genossen hierbei aus dem Altertum gerade das, was der nach einer Vereinigung natürlich-unbefangener Sinnlichkeit und hohen idealen Schwunges verlangenden Zeit kongenial war, die Plastik, Homer und eine platonisierende Kunstreligion, und rückte sie obendrein diese Gedankenwelt in eine dogmatisch verabsolutierende Beleuchtung, in der sich freilich nur die dogmatische Auffassung der Antike durch die christlich-kirchliche Kultur, aber nun mit Wegfall des christlichen Komplementes, fortsetzte.* Die hiemit gegebene schroffe Entgegensetzung gegen das Christentum hat schwere innere Konflikte und Spannungen herbeigeführt, die erst viel später eine wirklich historische Erforschung sowohl des Christentums als der Antike gemildert hat [1]).

Aus diesen verschiedenen Anregungen entstand die deutsche Literaturrevolution, die nach dem Stichwort der Epoche mit dem Namen der Genie-Literatur bezeichnet wird und aus der die großen Meister der zweiten und dritten Generation unserer Literatur hervorgegangen sind. Es sind durchweg Männer vom reichsten Gedankengehalt, die wir nur zu sehr in der Beleuchtung der Xenien und der mittleren Periode Goethes zu sehen gewöhnt sind, die aber in Wahrheit die sämtlichen Elemente der modernen Kultur zum lebendigen Ausdruck bringen und die sämtlich ein wichtiges Moment des deutschen Idealismus vertreten.

In erster Linie stehen hier die Gruppe der im eigentlichen Sinne sog. Stürmer und Dränger und die vom Geniewesen mitberührten Vertreter älterer Richtungen. Die ersteren, die Lenz, Wagner, Klinger, die Göttinger usw. bezeichnen nur ganz allgemein das Streben nach möglichster Intensität, Unmittelbarkeit und Naturgewalt der Empfindung, die Empörung gegen die Reflexionskultur und Konvention. Von ihnen hat nur Klinger in seinen Altersbetrachtungen zu reifer Weisheit sich erhoben. In zweiter Hinsicht sind zu nennen: Heinse, der den Wielandschen Epikureismus in das Tropenklima des Genies versetzte, Antike und Renaissance zu seinen Zeugen aufrief und das zügellose Ausleben des Genies als Prinzip der Ethik verkündete; Lichtenberg, der die schärfste Aufklärungskritik, geniemäßiges Ursprünglichkeits-

---

[1]) Goethe, Winckelmann und sein Jahrhundert; C. Justi, Winckelmann² 1898; Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts; Arnoldt, F. A. Wolf 1861.

gefühl, Rousseausche Naturwahrheit, ethisches und gefühltes Christentum, einen poetisierten Spinozismus, kaustischen Witz und ahnungsvolle Sentimentalität sprunghaft vereinigte; v. Hippel, der, mit Kant und Hamann vertraut, eine gefühlte und autonom-praktische Christlichkeit mit Rousseauschen und Aufklärungsideen humoristisch durchsetzte; schließlich J. H. Voß, der die Kombination leidenschaftlicher Vernunftaufklärung und Winckelmannscher Altertumsbegeisterung vertritt [1]).

In vielfacher Berührung mit dieser und der folgenden Gruppe steht das spezifisch religiös gefärbte Geniewesen, verbunden mit einer christlich gefärbten Gefühlsmoral. Hier steht an der Spitze der geistreiche Dichterphilosoph F. H. Jacobi, der die ganze Bewegung von den ersten bis zu den letzten Zeiten mit eindringendster Auseinandersetzung begleitete und die in der ganzen modernen Denkweise enthaltenen Grundgegensätze scharfsinnig erleuchtete. Die psychologischen Briefromane seiner Jugend sind die Denkmale der Geniemoral, die nur dem inneren Triebe der Kraft und des Göttlichen sich anvertrauen und allem System und aller Deduktion sich widersetzen will. Die späteren Auseinandersetzungen mit Hume, Spinoza, Kant, Fichte und Schelling suchen diese Genieüberzeugung zur Theorie zu erheben. Seine Düsseldorfer Jugend und seine Genfer Lehrjahre machten ihn mit Pietismus und Materialismus vertraut, und dieser Gegensatz vertiefte sich ihm, nachdem er von der Genieliteratur ergriffen war, zu dem Gegensatz einer abstrakt einheitlichen, an der Anschauung des Naturmechanismus ausgebildeten Verstandeserkenntnis der Welt, als deren Typus ihm Spinoza erschien, und einer gefühlsmäßigen, den Widerspruch souverän und paradox zum Wahrheitsbeweis machenden Glaubens- oder Gefühlserkenntnis. In dieser Glaubenserkenntnis erfaßte er den persönlichen Gott und versicherte er sich der menschlichen Freiheit sowie eines unendlichen, naturüberlegenen Wertes der menschlichen Seele, sofern sie diesen Gefühlen sich zugänglich macht.

Philosophisch unbekümmerter und mit noch stärkerer persönlicher Macht wirkte neben ihm Lavater, der, auf eine wahrhaft geniale Menschenbeobachtung und eine phantasiereiche Verlebendigung des Evangeliums gestützt, das Wesen des Christentums mit

---

[1]) J. Schmidt; Gelzer II; Rieger, Klinger 1880/96; Neumann, Lichtenberg als Philosoph., Kant-St. 1899.

ähnlicher intuitiver Kraft und einer auf seine Weise ebenso unhistorischen Verabsolutierung erfaßte wie Winckelmann das Altertum und dabei doch leichter und lebendiger verfuhr als der dunkle, in die Dogmatik sich einwühlende Hamann. Es ist ihm der Glaube an die Persönlichkeitsbestimmung des Menschen, die ihn der Natur entnimmt und über sie emporträgt, die ihn in der Lebensverbindung mit Gott lebendiger und existenter macht und durch die Liebe alle Menschen in diese Existenzerhöhung hineinzuziehen strebt. Es ist selbst recht eigentlich Pflanzung und Schaffung des Genies in den Herzen, es entbindet im Gefühl alle Kräfte, das Genie der Liebe und das Genie der Seligkeit. Indem er aber diese Anschauung immer stärker an pietistische Lieblingslehren knüpfte und mit magischen und hypnotischen Experimenten zu erläutern strebte, verlor er seinen anfangs mächtigen Einfluß auf die Literatur und trat er in die engeren Kreise des Pietismus zurück. Aehnlich ging es mit dem bescheideneren, aber sinnreichen und liebenswürdigen Talente des Matthias Claudius und Jung Stillings. In den religiösen Bewegungen nach den Freiheitskriegen kamen ihre Einwirkungen dann wieder zum Vorschein, nunmehr freilich von der Romantik gefärbt [1]).

Die dritte Gruppe ist die sogenannte klassische, beherrscht von der außerordentlichen Persönlichkeit Goethes, der freilich zur Läuterung und Konzentration der teils verwildernden teils verzärtelnden Dichtung und Gefühlsweise auf die klassische Antike zurückgriff, dessen Wesen sich aber darin nicht entfernt erschöpft, der vielmehr in einem langen Leben alle Bildungsmächte der Zeit auf sich hat wirken lassen und sie in seiner Altersweisheit in einer reichen, vorsichtig die Grenzen des Wißbaren achtenden und die Widersprüche des menschlichen Wesens schonenden Verknüpfung darstellt. Vor allem ein schaffender Dichter und in seiner Abneigung gegen Systeme und Theorien wie im Wandel und der Einseitigkeit der Stimmungen von hier aus zu begreifen, verhielt er sich zu der Ideenbewegung selbst mehr rezeptiv als Richtung gebend und hielt er seine Denkweise bis zuletzt überwiegend in dem Banne einer poetischen Naturempfindung, die Körperwelt und Seelenleben gerne der gleichen Betrachtungs-

---

[1]) Zirngiebl, Jacobi 1867; Th. Perthes, F. Perthes[6] 1872; Gelzer II; Schneiderreit, M. Claudius 1898.

weise unterwarf und die Lehre von einem aus der Natur erst im Gegensatz die wahren Werte herausschaffenden Geist und Willen als Störung empfand. Hieraus und aus der von der klassischen Aesthetik und Philosophie übernommenen Schillerschen Konstruktion seines Wesens ist dies in Ethik und Weltanschauung einseitig antikisierend gefärbte Bild Goethes entstanden, das <— später insbesondere von den den alten Goethe verhöhnenden Junghegelianern, den Heine, Vischer und Strauß, teils vergröbert, teils philosophisch-ästhetisch zur Doktrin umgewandelt —> den wirklichen Reichtum seiner Ideen und seiner historischen Einwirkungen, die dauernde Bedeutung seiner nur mit derjenigen Kants vergleichbaren Lebensleistung verkennen läßt. In Wahrheit hat er allen geistigen Mächten der Zeit, der Aufklärung, dem Geniewesen, dem Gefühlschristentum, der Antike, der Naturwissenschaft, der Kantischen Philosophie, der metaphysischen Spekulation und den erneuerten Einzelwissenschaften, nahe gestanden und hat er schließlich, wenn auch mit der Ruhe des eigene Bedürfnisse befriedigenden, kontemplativen Weisen und nicht mit der prinzipiellen Systembildung des Philosophen, ihren Gedankenreichtum in der umfassendsten Weise ausgemessen.

Aus den überströmenden, teutonischen, christlichen, Rousseauschen, Shakespearischen und Herderschen Stimmungen seiner Jugend, in denen er nach verschiedenster Richtung jedesmal der souveränen Selbstmacht des Gefühls die Zügel schießen ließ, ohne sie jemals wirklich aus der Hand zu geben, rettete er sich durch die Flucht in die Winckelmannsche Antike, in das heidnische Rom und in die von diesen plastisch-ästhetischen Ideen durchwirkte Naturwissenschaft. Von da kehrte er zurück als der Prophet des heiligen Geistes der fünf Sinne, eines Natur und Geist in ihrem Ineinander und in ihrem sprunglosen Werden zusammenschauenden Pantheismus und einer die seelische Natur lediglich harmonisierenden, begrenzenden und künstlerisch zur reichen Individualität stilisierenden Moral. Aber dabei konnte weder sein ursprüngliches Wesen sich befriedigen noch die dauernde Mitarbeit mit dem Streben der Zeit stehen bleiben. Von dem Schwung des Schillerschen Idealismus ergriffen, mit dem Ernst Kantischer Probleme beschäftigt, von der Romantik zu dem weiten Horizont seiner Jugend zurückgeführt und vor die neuen praktischen Aufgaben des veränderten

deutschen Lebens gestellt, betonte er dann gegen das ästhetische Naturbild und gegen die antikisierende Moral wieder das Individuum mit seinem sittlichen und religiösen Drange nach höchsten geistigen Werten und strebte er, der Kantischen Moral und der Leibnizischen Monadenlehre sich nähernd, in der Epoche seiner Vollendung die Synthese von antiker und christlicher Humanität, von pantheistischer Naturverehrung und theistischem Moralglauben, von historischer Ueberlieferung und Eigengewißheit an, die in dem Willen der Epoche lag. Der Aufblick zu dem gesetzmäßigen, das Individuum in tausend Beziehungen verflechtenden und dadurch begrenzenden Ganzen der Natur lehrte ihn, auf den Drang des Individuums nach grenzenlosem Ausleben verzichten und zugunsten einer begrenzten und gediegenen praktischen Tätigkeit entsagen. Aber in dieser Tätigkeit verknüpfte er sich wieder mit ewigen Werten und Zwecken der göttlichen Vernunft und erhob er das Individuum in die Sphäre ideeller Werte, die ihm am reinsten in der sittlichen Kultur und Gottergebenheit des Christentums dargestellt, aber einer Ergänzung und Erweiterung aus der großen Kulturarbeit des menschlichen Geschlechts so fähig wie bedürftig schienen. So stellt die Weisheit des »Entsagenden« sich mit der Reife höchsten Alters und mit dem Ueberblick über nahezu alle, auch die ihm fremden und unsympathischen oder allzu modernen Lebensgebiete als eine einzigartig reiche Zusammenfassung des Bildungsgehaltes der Epoche dar, die gerade in der Schonung der Widersprüche, in der tiefen, reinen Empfindung aller Lebensgehalte, in der Verbindung von Ernst und Humor, von Tiefe und Schärfe, von Klarheit und Umsicht, von Milde und Bestimmtheit, in der Ablehnung aller vergewaltigenden Systembildung und in dem doch immer einheitlichen Ernst höchsten Wahrheitsstrebens, in der Betonung des Praktisch-Persönlichen und der doch stets geübten Rücksicht auf das Tatsächliche und Notwendige, in der weit ausgebreiteten Universalität und der doch stets bleibenden Begrenztheit der persönlich-menschlichen Art einen unerschöpflichen Schatz von Erkenntnissen, Gedanken, Bildern und Gefühlen darbietet, aus dem die Gedankenwelt des deutschen Idealismus sich nicht ausschließlich, aber doch vorzüglich genährt hat[1]).

---

[1]) Biographien von Grimm, Bernays, Schöll, Hehn, R. M. Meyer; O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung 1887; Windelband, Aus G.s

Zu der Höhe Goethes strebte als zweiter Schiller heran, der von der Aufklärung herkam und ihrem rationalen Optimismus und Individualismus immer treu blieb, wenn er auch zur Reinigung von der tendenziösen Wildheit seiner Jugenddichtung nach Goethes Vorbild sich zeitweise in die Antike versenkte und seine Weltkenntnis durch geschichtliche Studien erweiterte. Dadurch nur geklärt, aber nicht befriedigt, wandte sich sein auf das Allgemeingültige gerichteter starker Wille direkt zur Philosophie, wo er in der Schule Kants die endgültige Befreiung von materialistischen Anwandlungen und metaphysischen Ueberschwänglichkeiten gewann, die erlösende Kraft der Begründung aller menschlichen Wirklichkeit in der produktiven Tätigkeit des Geistes erfuhr und die Beschränkung der wissenschaftlichen Forschung auf Bewußtseinsanalyse und Aufsuchung der beherrschenden Gesetze des Geistes erlernte. Aus dieser Analyse stieg seine gesammelte Kraft zu der großartigen Ausbildung eines ästhetisch-ethischen Idealismus empor, der im Unterschiede von und in beständiger Reibung mit Goethes pantheistischem Naturgefühl zwar die Natur nur als Erscheinung zu schätzen vermochte, um so tiefer aber die Bedeutung und das Wesen des strengen sittlichen Ideals und der dieses ergänzenden und mit diesem zusammen erst den Menschen vollendenden Kunst feststellte. Indem aber die Kunst erst das kategorische Freiheitsbewußtsein mit der Sinnlichkeit vermittelt, werden ihm die Kunsttypen die charakteristischen Haupttypen der menschlichen Geisteswerte, und so schließt sich an seine ästhetisch-ethische Bewußtseinsanalyse eine die Herdersche Zusammenschau und Kantische Teleologie vereinigende historische Untersuchung der Kunsttypen, die in Wahrheit eine geschichtsphilosophische Konstruktion der großen menschlichen Geistestypen ist und auch die beiden Hauptgegensätze der Epoche, die Natur, das Naive, das Antike einerseits und die Kultur, das Bewußte, das Sentimentalische andererseits, das Heidnisch-Griechische und Christlich-Germanische, die noch indifferenzierte Einheitlichkeit und den moralischen Dualismus der Lebensauffassung, gegeneinanderstellte, um eine Synthese beider, die Naivwerdung

Philosophie, Straßb. Goethevorträge 1899 und in Präludien I; Glogau, Ueber Goethe, St. zur Entwickelung des deutschen Geistes, Z. f. Philos. u. Krit. 1890; Danzel, G.s Spinozismus 1842; Vorländer, G.s Verhältnis zu Kant, Kantstudien 1897/98/99; sein Verhältnis zum Christentum bei Filtsch 1894; Sell 1899.

des Sentimentalischen, in letzte Aussicht zu stellen. Auf dem Grunde dieser prinzipiellen Selbstverständigung erhob sich die große Dichtung seiner letzten Jahre mit einem die Grenzen dieser Theorien oft genug sprengenden Reichtum an sittlichen und philosophischen Erkenntnissen. Das von ihm konstruierte Kultur- und Geistesideal selbst aber stand unverkennbar in einer allzugroßen Abhängigkeit von der Dichtung und Weltanschauung der mittleren Periode Goethes, indem er das Griechisch-Naive, entgegen der eignen Natur Schillers, als das eigentlich normative Ziel aufstellte, das nur durch das Medium der modernen Subjektivität hindurchgehen und in ihm sich noch vertiefen sollte. Eine wirklich historische Analyse des Sentimentalischen, einen Aufweis seines Zusammenhangs mit dem Christentum und mit der nordischen Welt, hat Schiller nur ganz unsicher versucht. Er hat das Sentimentalische nur als Durchgangsstadium gewürdigt und es so rasch als möglich in einer Kombination von Kant und Goethe untergehen lassen, während er das Christentum als die dem Gesetz entgegengesetzte Ethik der Liebe und freien inneren Notwendigkeit lieber mit dem ihm vorschwebenden Ziel der ästhetisch-ethischen Synthese in Verbindung brachte.

Der Antike innerlich fremd, dem Christentum nur von Seite der idealen Forderung verwandt, auf das subjektive Bewußtsein und seine Gesetze konzentriert und skeptisch gegen die Erkenntnis des objektiven Grundes der Dinge, aber doch wieder die ästhetische Harmonie des Universums und des vollendeten Menschentypus fast religiös empfindend stellt Schiller trotz der Größe seines Gedankens einen Schwebezustand in der Kombination der Elemente der Zeit dar, der nicht dauern konnte. Er gehört mit Kant und Fichte zu den moralischen Erweckern und Erziehern Deutschlands. Tiefgreifende Wirkungen auf die Gedankenentwickelung aber hat im Grunde nur seine Geschichtsphilosophie ausgeübt, wo seine zusammenschauende Energie mit Erfolg über Goethes der Historie gegenüber immer geübte und nur in gelegentlichen Aphorismen aufgegebene Skepsis hinausging. Aber auch hier erschienen seine Kategorien bald zu blaß und abstrakt. In einer Vertiefung seiner Theorie des Sentimentalischen lag der Einsatzpunkt für seine Nachfolger und Kritiker[1]). Der

[1]) Biographien von Hoffmeister, Weltrich, Minor, O. Harnack; Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft 1862; Ueberweg, Schiller als

einzige Nachfolger, der Schillers Konstruktion der Kunst und der Geschichte und Schillers Kombination von Kant und Goethe unbedingt fortsetzte und hierdurch sich eine beherrschende Stellung in der deutschen Geistesgeschichte gewann, ist W. v. Humboldt, als Dichter durch seine nachgelassenen Sonnette bekundet, den Zeitgenossen als Literaturkritiker von höchster Feinheit, als Philosoph und Sprachforscher bekannt und in seiner kurzen Ministertätigkeit der glänzende Reformator des deutschen Bildungswesens auf der Grundlage der neuen ästhetisch-ethischen Bildung. Indem er die Schillersche Geistesart noch mehr in dem das Naive bloß sentimentalisch vertiefenden Sinne nahm, begründete er als extremster Griechenschwärmer Begriff und Theorie eines fast epikureischen Neuhumanismus, der, die griechische Naturvollkommenheit in die Sphäre bewußter Reflexion versetzend, im Genuß des Schönen als des die Natur genialisch durchleuchtenden Geistes das eigentliche Bildungsmittel und in der Verbindung solcher Gemüter das Ideal menschlicher Gemeinschaft erkennt. Seine praktische staatsmännische Tätigkeit und seine wissenschaftliche Arbeit, in der er die Prinzipien der Kant-Schillerschen Aesthetik auf die vergleichende Sprachforschung übertrug und geschichtsphilosophisch vergleichend eine größere Gerechtigkeit gegen die verschiedenen Kulturtypen ausüben lernte, führte ihn jedoch von hier immer mehr in die Nähe der Goetheschen Altersweisheit und einer mystisch platonisierenden Christlichkeit [1]).

Damit aber neben dieser klassischen Reinigung und Konzentration, die doch bei aller Größe auch eine Verengung und gewaltsame Hellenisierung des modernen Lebens ist, der ganze sprudelnde und widerspruchsvolle Reichtum der Epoche sich wieder offenbare, trat neben die Klassiker, von ihnen bald abgestoßen und mit Jacobi und Herder verbunden, zugleich an Lichtenberg und Hamann anknüpfend und mit Hippel den humoristischen Roman englischen Vorbilds pflegend, Jean Paul F. Richter, bei aller Formlosigkeit doch ein großer Dichter und reicher Denker, jedenfalls der gelesenste von allen. Er überwindet die großen Gegensätze des modernen Lebens, den Gegen-

---

Historiker und Philosoph 1884; Kühnemann, Kants und Schillers Aesthetik 1895; Vorländer, Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. Phil. Monatsh. 1894.

[1]) Haym, W. v. Humboldt, 1856.

satz zwischen Reflexionskultur und Herzensursprünglichkeit, zwischen verstandesmäßiger Skepsis und Gefühlserhebung, zwischen mechanischer Naturgebundenheit und schöpferischer Freiheit nicht durch Heranziehung der Winckelmannschen Antike, sondern durch den Humor, der ihm ein spezifisch modernes Kunstprinzip ist und von ihm mit der Fichteschen Philosophie in Verbindung gebracht wird. Ihm hat die Antike vermöge ihres ganzen Wesens nur in der sinnlichen Kunst der Plastik ein absolutes Maximum erreichen können, während die die Innerlichkeit aussprechende moderne Dichtung ganz neue Wege geht und ihm wie den Romantikern eng mit dem Christentum zusammenhängt. Ihr kommt daher auch der Humor zu, ⟨dessen humane Milde an die Stelle der erbsündigen Verdammung im bisherigen Christentum tritt und der daher⟩ die Welt, wie sie der ersten Ansicht sich darbietet, in der Kleinheit und Unvollkommenheit all ihres Treibens, in der Beschränktheit auch des Größten und dem relativen Werte des Kleinsten mitfühlend und verstehend zu belächeln weiß, aber eben in diesem Spott ein Ideal und eine höhere Ansicht der Dinge bejaht, von der aus sie als bloße Erdenschicksale erscheinen und zu der gerade der in Tränen lächelnde Spott emportreibt. Diese höhere Ansicht wurzelt ihm in einem religiösen Idealismus, der die Unsterblichkeitsreligion der Aufklärung und den Gefühlsglauben des Genies zu einem von aller Dogmatik und allen Gschichtswundern befreiten Christentum vereinigt. Die Wissenschaft und die Poesie übernehmen ihm daher die Rolle der Kirchen, und es ist ihm die Mission des deutschen Geistes, mit diesen beiden Armen die höchsten Güter der Menschheit festzuhalten [1]).

4. Der subjektive Idealismus und das Identitätssystem.

Der Gedankengehalt einer solchen Poesie mußte ganz von selbst nach einer festen begrifflichen Stütze in philosophischen Prinzipien streben und durch diese Prinzipien eine zusammenfassende Ausbildung zum klärenden und ordnenden System zu erreichen suchen. So traten auch von Anfang an nahe, wenn auch immer sprunghafte und dilettantische, Beziehungen zur

---

[1]) Nerrlich, Jean Paul und seine Zeitgenossen 1876; Jos. Müller, Jean Paul 1894.

Philosophie hervor. Erst lehnte man sich an Leibniz und Shaftesbury, dann an den hylozoistisch und dynamisch gefaßten Spinozismus an. Dann aber trat immer stärker und bedeutsamer die Hinneigung zu Kant hervor. Mit Kants Dualismus hat Jacobi den seinigen gemessen und dabei dem ersteren die Ergänzung durch ein metaphysisches Realitätsgefühl gegeben, die ihn erst wirklich religiös lebendig machen sollte. Von ihm hat der jugendliche Herder seine philosophischen Grundlagen erhalten, eine Verbindung von metaphysischer Skepsis, von empirischer Beobachtung und praktischem Idealismus. Gegen seine scheidende und vorsichtig auf die Bewußtseinsanalyse sich beschränkende Begriffskunst hat der alte Herder die Totalität und die Realität der geistig-sinnlichen Menschennatur behauptet. Goethe fühlte sich durch ihn zu einer stärkeren Betonung des Subjektes, des sittlichen Willens und des diesem entsprechenden Gottesgedankens veranlaßt, und, mit Goethe gerade durch die Schätzung Kants verbunden, baute Schiller die Kantische Aesthetik zur Grundlage einer Versöhnung des Geistes und der Materie aus, die vom Subjekt im Schönen erlebt und durch die die Herbheit der sittlichen Vernunft ergänzt wird. Humboldt führte diese ästhetischen Gedanken noch weiter aus bis zu einem erneuerten Platonismus und baute auf diesen Prinzipien eine Sprach- und Geschichtsphilosophie auf, die noch unbefangener als Schiller den Reichtum menschlicher, die Natur gestaltender Geistesprinzipien entfaltete. Alle empfanden in Kant die Sicherstellung des Idealismus, der Priorität des Geistes, des schaffenden Genies, alle aber suchten mit seinem prinzipiellen Idealismus die Realität der von der Poesie mit tausendfachem Glanze übergossenen und mit innigstem Naturgefühl durchdrungenen Sinnenwelt, mit seiner strengen Vernunftmoral die Schätzung der im Natürlichen liegenden Lebenszwecke zu vereinigen. Stellte Kant die Sicherstellung des Idealismus und damit der Voraussetzungen des Genies dar, so schien in Goethe die Bezogenheit des Genies auf eine reale, von ihm in ihrem Wesen zu fühlende und poetisch zu verklärende Wirklichkeit vorgebildet. Diesen Gegensatz hat Kant in seinen spärlichen Aeußerungen gegen die Klassiker und haben die Dichter in ihren zahlreichen über ihn betont. Diesen Gegensatz aufzulösen oder wenigstens aufzuhellen, konnte nicht mehr das Werk der Poesie selber sein, sondern erforderte strenge technisch-philosophische Schulung. Es war das Werk der auf

Kant und die große Poesie folgenden Generation von Philosophen, die ihre Einwirkungen von beiden Seiten her empfangen hatten und die mit ihren Auflösungen dann wieder auf die noch immer produktive Poesie bestimmend zurückwirkten.

Sollte eine solche Auflösung versucht werden, so mußte der strenge Ausgangspunkt Kants im normalen menschlichen Bewußtsein aufgegeben werden und die Stellung nicht in diesem, sondern in einem absoluten Bewußtsein genommen werden, aus dem dann die Realität in der Weise abgeleitet werden konnte, wie Kant die Realität aus dem Wesen des menschlichen Bewußtseins, d. h. aus seiner Selbstgesetzgebung, entwickelt hatte, nur daß hierbei die dem Menschen immer nur gegebene Grenze des Bewußtseins, die Dinglichkeit, aus einer Selbstbegrenzung des absoluten Bewußtseins hervorgehen mußte. Je nachdem der eine oder der andere der beiden Ausgangspunkte hierbei überwog, war es immer noch möglich, diese Selbstbegrenzung von der dualistischen Seite zu nehmen, wonach der Geist sich in einer Natur begrenzt, um an ihr den Stoff autonomen sittlichen Handelns zu haben, oder sie mehr von der monistischen Seite zu nehmen, wonach in dieser Selbstbegrenzung beide Seiten gleichwertig im Gleichgewichte stehen und der Geist nur die sich denkende Natur wie die Natur nur der sich objektivierende Geist ist. Das erste tat Fichte, das zweite tat Schelling. Das erste ist der absolute Idealismus, das zweite ist das Identitätssystem.

Fichtes Stellung hat zunächst ihre Ursprünge in der Schulentwickelung der Kantischen Probleme, in dem Bestreben, die verschiedenen Kantischen Vermögen auf ein einheitliches, in ihnen sich nur differenzierendes Prinzip des Bewußtseins zurückzuführen und den schwierigsten Begriff des Kritizismus, den Begriff des »Ding an sich«, in die Lehre vom Bewußtsein völlig hineinzunehmen. Er wurzelt durchaus in den Gegensätzen des Kritizismus, in den Gegensätzen zwischen Objekt und Subjekt, theoretischer und praktischer Vernunft, und fordert von dem philosophischen Genie, daß es durch eine Art moralisch-philosophischer Erleuchtung das einheitliche Wesen des Bewußtseins oder des Ich erfasse, aus dem sich der ganze Bewußtseinsinhalt und seine Gegensätze als notwendige Folgen deduzieren lassen. Selbst ein solches Genie, das eine sittlich-religiöse Prophetennatur und eine starr doktrinäre Denkernatur verband, nahm er

entschlossen die Vereinigung vor, das Ich als die sittliche Vernunft zu denken, die durch eine ursprüngliche unbewußte Tathandlung die Selbstbegrenzung in einem von ihr hervorgebrachten und gesetzmäßig zu ordnenden Stoffe bewirkt, aber nur um durch Arbeit an diesem Stoff zur Selbstunterscheidung und zum Bewußtsein der sittlichen Bestimmung zu gelangen und ihn von hier aus in unendlichem, jede erreichte Stufe durch Reflexion zum Stoff des Weiterstrebens machendem Streben sittlich in sich zurückzunehmen. Das absolute Ich zerfällt durch künstliche moralische und rechtsphilosophische Nötigungen in eine Mehrzahl von relativen Ichs, die dann zusammen, in der Geschichte vorwärtsstrebend, in einer unendlich sich fortsetzenden Reihe von Thesis, Antithesis und Synthesis die Bestimmung des absoluten Ich realisieren. Das menschliche Bewußtsein ist der Kern der Wirklichkeit, aber dieses Bewußtsein befindet sich in einer unendlich progressiven Entwickelung, und der es deutende und fördernde Denker muß in der Deduktion dieser Entwickelung aus dem Wesen des Ich Stellung nehmen, um von der geschichtsphilosophischen Durchleuchtung der Vergangenheit aus die Zukunft zu leiten. In diesen Zusammenhang, der die Ideen der Zeit, die streng kausale Naturgesetzlichkeit, die Priorität des Geistes, die geschichtsphilosophische Betrachtung der Wirklichkeit, zum erstenmal in den Rahmen eines Entwickelungsgesetzes einträgt, arbeitet er dann den gesamten weiteren Kulturinhalt hinein als geschichtsphilosophisch deduzierte Rechts-, Staats-, Moral-, Religions- und Kunstphilosophie, inhaltlich hierbei sich an Kant und Schiller haltend [1]).

Schellings Stellung hat zunächst ihren Ursprung in der Fichteschen Lehre, in der weiteren Durcharbeitung der Identität von Subjekt und Objekt. Aber in dieser Durcharbeitung zeigte sich rasch, daß er von Kant-Fichte nur die methodischen Begriffsmittel, aber nicht den Geist und Inhalt, diesen vielmehr aus der Goetheschen Naturbetrachtung entnahm. Daher dehnte er die Zerfällung des absoluten Ich — bei ihm eine noch künstlicher konstruierte Stelle als bei Fichte — über das Fichtesche Reich menschlich-empirischer Ichs hinaus auf die ganze Natur aus und gewann so ein den Leibnizischen Monaden ähnelndes Reich von geistigen, in der Natur bewußtlos und dann bewußt

---

[1]) Kuno Fischer, Fichte.

organisch schaffenden Kräften. Damit verschwindet der Unterschied des Anorganischen und Organischen und erscheint das Ganze der Welt als ein in sich selbst zurückkehrender Entwickelungsprozeß, der aus dem Absoluten durch unbewußte Produktion die schaffende und in fortgesetzten Synthesen emporstrebende Natur und aus dieser als Gleichgewichtspunkt des Natürlichen und Geistigen die Menschheitsanfänge hervorgehen läßt, um in der Menschheit zur Erkenntnis des Ursprungs von alledem in dem tätig-wollenden Wesen des Geistes aufzusteigen und in ihr die dem Ganzen zugrunde liegende Identität von Geist und Natur, von Freiheit und Sinnlichkeit ästhetisch zu genießen. Eben deshalb wird statt der ethischen Begründung und Ueberwindung der Urdifferenzierung von Objekt und Subjekt bei Fichte hier eine ästhetische gelehrt und wird von Kant nicht sowohl die Freiheitslehre als die Aesthetik metaphysiziert. In diesem Entwickelungsprozeß tritt bei Schelling naturgemäß das Fichtesche Grundinteresse an einer ethisch normierten Geschichtsphilosophie zurück; sie schwankt bei ihm zwischen einem nur die Harmonie des Ganzen genießenden, alles Einzelne völlig relativierenden Aesthetizismus und einer mit der vorwärtstreibenden Energie des Prozesses doch immer gegebenen normativen Teleologie, deren Ziele aber wiederum schwanken zwischen Kunst, Recht und pantheistisch-religiöser Erkenntnis. In den Vordergrund tritt vielmehr bei ihm zunächst die Naturphilosophie als poetisierter, vergeistigter und in einen Entwickelungsprozeß verwandelter Spinozismus, die Betonung der Kunst als des Hauptorgans der Erkenntnis und eine ästhetisierende Ethik, deren Stufengang er in der Weise Schillers und der Romantiker beschreibt [1]).

Beide Männer haben damit ihre Gedankenarbeit nur begründet und nicht vollendet, aber sie haben damit die folgenreiche Grundlage für eine Metaphysizierung des Kantischen Idealismus und damit den Rahmen für eine Systematisierung des Ideengehaltes der Literatur geschaffen. In dieser Metaphysik sind daher auch von Anfang an die großen Hauptinteressen und Gegensätze des deutschen Geisteslebens enthalten: die Anerkennung der einheitlich-gesetzlichen Naturanschauung, die aber einem

[1]) Kuno Fischer, Schelling; E. v. Hartmann, Schellings philos. System 1897.

prinzipiellen Idealismus unter- und eingeordnet wird; die Anerkennung des Entwickelungsgedankens, der aber die Entwickelung aus den geistigen Grundtrieben hervorgehen und getrieben werden läßt, aus den Tiefen des Unbewußten in die Regionen des Bewußten; die Schätzung der Literatur und Poesie als des Ausdruckes der Geistesgeschichte, die aber mit einer politisch-rechtlichen Betrachtung der Geschichte im Zwiespalt liegt. Beide stellen zugleich die Verschiedenheiten der Hauptinteressen und Ausgangspunkte, den Gegensatz eines ethisch-subjektivistischen Idealismus und eines poetisch-hylozoistischen Realismus dar, mit welchem Gegensatze sich der einer mehr christlich gefärbten und einer mehr antikisierend gefärbten Ethik verbindet, obwohl sich die Elemente des Christentums andererseits doch wieder auf beide Seiten verteilen, auf der einen Seite die Allgemeingültigkeit und Autonomie des Sittlichen, auf der andern die ahnungsvolle, die Natur vergeistigende Mystik. Der deutsche Idealismus ist eine Ellipse, hört aber eben deshalb nicht auf, nach der Geschlossenheit des Kreises zu streben.

5. Die Romantik.

Dieser Schritt der Philosophie in das Reich der Metaphysik brachte als nächste Wirkung eine neue Färbung und Belebung der poetischen Produktion hervor, die nun den unter den deutschen Verhältnissen gewordenen engen Zusammenhang von Poesie und Lebensanschauung, Ethik und Wissenschaft zum Prinzip erhob. Er erzeugt die Romantik, die auf Grundlage dieser Theorien erst die neue Poesie und Philosophie in heftigem Kampfe gegen den Geist der eigentlichen Aufklärung zur Herrschaft brachte.

Die Romantik entsprang aus Goethes und Schillers Schule, ging aber von der klassizistischen Verengung auf den weiteren Horizont der Sturm- und Drangperiode und Herders zurück, worin einerseits das naturgemäße Bedürfnis der weiteren Ausbreitung und Fortschreitung, andererseits die souveräne Befreiung des Ich durch die Lehre Fichtes und der in den Mythologien und Legenden aller Zeiten Symbole des jeweiligen Geisteszustandes erkennende Universalismus Schellings wirksam waren. Nur hatte sie — wenn auch gerade bei ihr Widersprüche genug noch übrig blieben — gegenüber der älteren Periode

den Vorteil einer philosophisch-ästhetischen Begründung und geschichtsphilosophischen Ordnung dieser Ideenwelt mit Hilfe der inzwischen herausgearbeiteten Kategorien. So kam es hier zu einer Kunstanalyse, die wie diejenige Schillers in der Kunstanalyse die großen Geistestypen entwickelungsgeschichtlich erfassen wollte, die aber weniger auf die klassizistisch-naive als auf den von Schiller sehr formalistisch entwickelten Begriff der sentimentalischen Poesie sich richtete, die daher den Abschluß in der Goethe-Schillerschen Synthese weit hinausrückend zunächst die begriffliche und historische Analyse der sentimentalischen Poesie zugleich mit ihrer erweiterten Betätigung sich zur Aufgabe machte. So entdeckte die Romantik den Zusammenhang der sentimentalen Poesie und Geistesart mit dem Christentum, die Poesie des Mittelalters und die weiteren Ingredienzien der modernen Poesie in dem nordisch-germanischen Wesen, wozu schließlich noch der Blick auf die indische Poesie und Kultur und auf die ewigen Quellen der Poesie in der Volksdichtung hinzukam. Und wie Schiller die Kantische Bewußtseinslehre zur Erkenntnis des Schönen, zum Verständnis des Verhältnisses von Kunst und Moral fruchtbar gemacht hatte, so übertrug man die gleichen Prinzipien auf die hierbei nunmehr immer stärker hervortretende Religion und auf das Verhältnis von Religion und Kunst. So strahlt aus dem Kantischen Idealismus nunmehr auch eine neue, seinen harten Moralismus überwindende Analyse der Religion auf, zunächst noch in enger Verbindung mit der der Kunst, aber bald zu größerer Selbständigkeit sich erhebend und das Kulturproblem mit neuem Lichte erleuchtend. Das alles zusammen gab der geistesgeschichtlichen Analyse und der geschichtsphilosophischen Konstruktion eine neue Weite und Tiefe und führte trotz alles extremen Individualismus zu einer jedem abstrakten Vernunftglauben entgegengesetzten Betonung der Bedeutung des Historischen im menschlichen Geiste, vor allem das Werk der beiden Schlegel, an dem aber auch Fichte und Schleiermacher, Hegel, Solger, Schelling, Adam Müller und Novalis sich beteiligten. Sie verwandelten die sentimentalische Poesie in die romantische und, indem sie deren historischen Zusammenhang mit dem Christentum betonten, in die christlich-nordisch-moderne Stimmungspoesie, wobei aber das Christentum zwar phantastisch-allegorisch, aber doch immer als rein menschlich-geschichtliche Erscheinung verstanden ist.

Die poetische Leistung der Romantik selbst ist daher in erhöhtem Maße bewußt von der Theorie geleitete und allgemeinen Anschauungen dienende Gedankendichtung bis zur Grenze der Allegorie, nur mit einem starken Zusatz von Stimmungslyrik und subjektivistischer Kaprice. Sie hat ihren Ausgangspunkt in den diesen Theorien entgegenkommenden stark subjektiven Naturen L. Tiecks und v. Hardenbergs, die, mit den Schlegels und mit den Philosophen in Beziehung gesetzt, ihren Subjektivismus Fichtisch begründeten und Schellingisch über Natur und Geschichte ausbreiteten. Damit begannen sie ein bezauberndes Phantasiespiel, das beständig über der vom absoluten Ich geschaffenen Wirklichkeit schwebt und dadurch der innigsten Anempfindung, der schärfsten Beobachtung und der willkürlichsten Phantastik fähig wird und in alledem den tiefsten Sinn der Welt zu ergründen meint. Die in dieser Phantasie enthaltene Sehnsucht nach der absoluten Quelle aller Wirklichkeit in der göttlichen Phantasie, nach dem Grunde, aus dem dieser romantisch-sentimentalische, die Dingwelt idealisierende Kunsttraum aufsteigt, wurde entschieden christlich-mystisch nuanciert, seit Wackenroders »Herzensergießungen« die Symbole dieser Metaphysik und Ethik in der christlichen Poesie und Legende aufdeckte und sie den allzu konkreten Symbolen der Antike vorziehen lehrte. Jetzt traten an Stelle des Wilhelm Meisters und seines Bildungsideals die Sternbald und Heinrich von Ofterdingen, an Stelle des gräcisierenden Dramas die Nachahmung Calderons bei Werner und F. Schlegel. Goethes Faust wurde als Bekehrung zum romantischen Evangelium begrüßt. Damit war dann der Weg zum Mittelalter und zur germanischen Poesie eröffnet, den Brentano, von Arnim und Fouqué weitergingen, während zugleich der indische, arabische und persische Osten die Poesie anregte, eine ausgebreitete Uebersetzungstätigkeit den Goetheschen Gedanken der Weltliteratur verwirklichen half und die Novelle den ethisch-psychologischen Problemen der Gegenwart sich zuwandte. Auch hier hat Goethe mit seinem »Diwan« und seinen »Wahlverwandtschaften« zur Romantik beigesteuert.

In alledem ist die Romantik der Abschluß der großen Literaturepoche, die Erlahmung der poetischen Schaffenskraft und die Entbindung des Gedankens und der Theorie aus der bisherigen poetischen Hülle, ebendaher unter dem mitwirkenden Einfluß der großen politischen und sozialen Krisis, die dem bisherigen

deutschen Leben und damit den Bedingungen des bisherigen Dichtens und Denkens ein Ende machte, der Ausgangspunkt verschiedenartigster Richtungen: einer rein poetischen Stimmungslyrik, die deutsche Motive statt der klassischen bevorzugte und in Eichendorff und den Schwaben ihren Ausdruck fand; einer gräcisierenden Dichtung, die aber nunmehr die Antike durch das Medium romantischer Stimmungen betrachtete (Hölderlin, Platen, Grillparzer); einer katholisierenden Tendenzpoesie, die von der poetischen Legendenfreude zum Glauben an die Kirche fortschritt und in Görres, Brentano, Werner und F. Schlegel ihre Führer fand; einer entsprechenden protestantisch-pietistischen Richtung, die in Steffens, Schubert und dem Perthesschen Kreise ihre Träger hatte; einer patriotisch, freiheitlich-volkstümlichen Richtung, die sich in den Sängern der Freiheitskriege darstellt. Den ganzen reichen Gedankengehalt der Epoche fassen in poetischer Freiheit gegenüber allen Richtungen und Tendenzen nur Immermann und vor allem Rückert noch einmal zusammen, während das großartige dramatische Talent H. v. Kleists an ihren großen Widersprüchen ebenso zugrunde ging wie an dem Mißgeschick seines Lebens.

Die Bedeutung der Romantik ist demgemäß für die allgemeine Kultur eine überaus mannigfaltige und eindringende. Doch ist ihr Fortschritt in der Entwickelung des Gedankens einfach zu bezeichnen. Er liegt in der Vollendung der Historisierung des Denkens, womit die universale Ausweitung des Horizonts und die Betonung der Bedeutung des Christentums für unser geistiges Leben von selbst gegeben war. Zwar fehlte ihr noch die Exaktheit und Nüchternheit der Forschung, aber sie brachte die virtuose Anempfindung an alle, auch die fremdesten Gebilde und die historische Gerechtigkeit, die jede Zeit und jeden Menschen an den eigenen Voraussetzungen mißt, den Sinn für das Unbewußte und Halbbewußte und die in dieser dunklen Region arbeitenden Großmächte der Geschichte. Vor allem aber hat sie damit die älteren Begriffe der lex naturae, des commonsense, der angeborenen Normen und der abstrakt konstruierbaren Vernunftwahrheit endgültig aufgelöst, wie die Aufklärung zuvor den mit diesen Begriffen zusammengespannten Begriff einer supranaturalen, kirchlichen Autoritätsnorm aufgelöst hatte. Die Natur bedeutete nur mehr die Ursprünglichkeit des Gefühls, das aber sehr verschiedenen Inhalt haben kann, die Vernunft

nur mehr den Geist überhaupt, der aber als elastisches Prinzip der buntesten Entwickelung erscheint, ⟨während die alte individualistische Grundanschauung mit ihrer allgemeinen, gleichen und auch als Endziel legitimierten Vernünftigkeit noch Kant und in vieler Hinsicht auch Goethe beherrscht hatte⟩. Gerade hierauf beruhte die hochmütige Verachtung der Aufklärung, die ihr doch durch ihre einheitlich-gesetzliche Weltbetrachtung die Erreichung dieses Standpunktes erst möglich gemacht hatte, der Gegensatz gegen ihr abstraktes Weltbürgertum, der aber doch nur die in einer Fülle konkret individueller Bildungen sich auswirkende Menschheitsidee bedeutete, schließlich der unbegrenzte historische Relativismus, der die einen zu skeptisch-frivolem Subjektivismus, die anderen zur Erneuerung der Kirchenautorität, wieder andere zur bloßen Spezialforschung und Volksforschung, die bedeutendsten Geister aber zur Ethik und Geschichtsphilosophie trieb. Ihr wichtigster Erbe wird daher neben den von ihr befruchteten historischen Einzelwissenschaften der Geschichtsphilosoph und der Ethiker, der die Fülle dieser Probleme zu bewältigen und in Verbindung mit der idealistischen Metaphysik aus diesem historisierenden, funkelnden Chaos wieder allgemeine Normen und Ziele herzustellen strebt [1]).

6. Die großen Systeme.

So ergab sich aus der Romantik ein neuer Antrieb für das systembildende Denken, das zugleich durch die Katastrophen und Neubildungen des politischen Lebens auf die praktischen Aufgaben, auf den Neubau von Staat und Gesellschaft, gerichtet und zu einer praktischen Anwendung der auf Spekulation und Geschichte begründeten Normen gedrängt wurde *. Zugleich ist nicht zu verkennen, daß der Ernst der Zeit auch auf die Charaktere der Denker selbst gewirkt und den Ueberschuß ästhetisch spielender Willkürlichkeit wie die luxurierende, dem geistigen Genuß lebende Selbstsucht beseitigt hat.

Die ersten, die den Einfluß der realistisch-historischen Probleme verspürten und kundgaben, sind die beiden Begründer der idealistischen Metaphysik selbst, die sich zugleich von den erstarkenden christlichen Ideen, insbesondere von Schleier-

---

[1]) Haym, Rom. Schule, 1870; J. Schmidt IV; Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 1890.

machers Einfluß, berührt zeigen. Sie streben nach der Begründung eines religiös-sittlich-ästhetischen Lebensideals, das die konkreten Inhalte des geistigen Lebens zur Einheit zusammenfaßt und deren Gültigkeit und Notwendigkeit aus dem metaphysischen Grund der Dinge ableitet. Fichte blieb zwar bei der Idee des aus der Freiheit hervorgehenden Rechtsstaates als Ziel der Geschichte, aber er faßte diesen Staat nicht mehr bloß als die Voraussetzung der in seinem Rahmen sich bewegenden und endlos vorwärtsstrebenden Freiheit, sondern als konkreten, mit allen Kulturwerten erfüllten Kulturstaat, der seinen sämtlichen Gliedern Anteil an den Gütern der Religion, Sittlichkeit und Kunst gewährt und als vollendete Organisation der Vernunft selbst aufs engste zusammenhängt mit der Religion. Denn der religiöse Glaube allein sichert die Energie des sittlichen Willens, die Realisierbarkeit der sittlichen Idee, damit die Realität der objektiven Welt, und er allein gewährt ein absolutes Ziel des sittlichen Handelns, die Einswerdung des empirischen Ich mit seinem Grunde, mit Gott. Seiner Ethik wird damit der formalistische und unendliche progressive Charakter genommen, sie empfängt ein inhaltliches und abschließendes Ziel, das zugleich die nun voller und reicher entwickelte Geschichtsphilosophie als von der Entwickelung der Dinge gesetzmäßig hervorgebracht konstruiert. Vom Staate des Vernunftinstinktes geht es zu dem der heteronomen Autorität, von hier zur subjektivistischen Anarchie, aus dieser zur wissenschaftlich-spekulativen Rekonstruktion des Staates und von dieser Rekonstruktion zu einer so innerlichen Aneignung der sittlichen Grundsätze in der Hingabe an Gott, daß dieser Staat als Werk innerer spontaner Notwendigkeit sich darstellt. Auf dieser Stufe fällt der Staat zusammen mit dem johanneischen Christentum, das die Einheit der Menschheit in Gott bekennt, und mit der höchsten Kunst, die die Freiheit notwendig in der Erscheinung darstellt. Damit ist natürlich auch eine Revision seiner Metaphysik verbunden, die den letzten Grund des Bewußtseins nicht mehr in einer endlos werdenden Ordnung, sondern in einem ruhenden göttlichen Sein erkennt, aus ihm das empirische Ich ableitet und dieses im sittlichen Handeln zu jenem zurückkehren läßt. Daß er dieses Ideal in der Kultur des deutschen Idealismus angebahnt findet, macht ihn zum tröstenden und aufrichtenden Redner an das deutsche Volk. Als solcher hat er auch seinen Haupteinfluß aus-

geübt, während der Einfluß seiner Lehre bald von dem der Hegelschen aufgehoben wurde [1]).

Viel radikaler griff Schelling in sein bisheriges System ein. Er empfand, daß sein Identitätssystem keine vorwärtstreibende, zielsetzende Kraft enthalte und daher nur gleichwertige Formen der Identität hervorbringe, daß die in ihm vorausgesetzte absolute Harmonie von Natur und Geist in der Wirklichkeit durch Elemente des Irrationalen, Tragischen und den Geisteswerten Feindlichen aufgehoben sei, daß die Ableitung der konkreten, mannigfaltigen und werdenden Welt aus dem Absoluten von seinem bisherigen Pantheismus nicht aufgeklärt worden sei, daß die Kunst mit ihrer Symbolisierung der Indifferenz und Identität, mit ihrer Beiseitesetzung des Willens und absoluter Willenswerte nicht das letzte Wort sein könne. So suchte auch er in der Religion, als in welcher die Einheit wie die Trennung des Endlichen und Unendlichen ausgesprochen ist, den Schlüssel zu den Ursprüngen und Zielen des menschlichen Wesens. Er bildete die theosophische Form seiner Lehre aus, die den von ihm jetzt empfundenen Jacobischen Gegensatz als einen von Hause aus im undifferenzierten Absoluten gelegenen betrachtet und aus einer ursprünglichen Trennung des Absoluten in die irdische Geistnatur und in die lebendige Gottheit den Weltprozeß oder die Evolution Gottes vom dunklen zum klaren und bewußten Sein hervorgehen ließ. Aus dem ursprünglichen Abfall der Ideewelt vom Absoluten, aus ihrer Trennung von dem sich klar erfassenden göttlichen Willen geht die endliche Welt hervor, die aber vermöge ihres göttlichen Ursprunges sich wieder zu Gott emporarbeitet und in dieser Emporarbeitung die religiösen Ideen der Mythologie oder Naturreligion durchläuft, bis sie an dem Punkte ist, daß die freie göttliche Liebe nun mit voller Selbstoffenbarung oder Menschwerdung die Welt zur vollen Einheit mit Gott zurückführen kann. So wird das Christentum, dessen kirchliche Dogmatik gnostisch-evolutionistisch gedeutet wird, zum Ziel der Geschichte, und auf ihm sollen sich Wissenschaft, Staat, Moral und Kunst erbauen, eine Lehre, die nur in engen, vor allem kirchlichen und pietistischen Kreisen Anhänger gefunden hat, an der Oeffentlichkeit aber ziemlich wirkungslos vorübergegangen ist [2]).

---

[1]) K. Fischer; Löwe, Philosophie Fichtes 1862.

[2]) K. Fischer; Frantz, Schellings positive Philosophie 1879/80.

Streben diese Denker darnach, aus der gefühlten und anerkannten Notwendigkeit eines gegebenen konkreten Inhaltes, sei es der Staat, sei es die christliche Religiosität ⟨oder eine Kombination von beiden⟩, das Ziel des Daseins zu konstruieren und die Notwendigkeit dieses Inhaltes aus dem Gottesbegriffe abzuleiten, so bewältigt Hegel das Problem durch den systematisch-logischen Ausbau des Begriffes der Entwickelung, der sich ihm bei dieser Durchdenkung zugleich als inhaltliches und zielsetzendes Prinzip erweist. Dieser Begriff, der ungenau, allerhand Voraussetzungen und dunkle Nebenvorstellungen einschließend von Leibniz, Lessing und Kant, von Herder, Goethe, Schiller und F. Schlegel gebraucht worden war, den dann aber auf Grund der Kantischen transzendentalen Deduktion Fichte und Schelling in streng idealistischer Weise als die aus dem Wesen des Geistes notwendig folgende, unbewußte Selbstentgegensetzung und bewußte, stufenweise Ueberwindung dieser Selbstentgegensetzung konstruiert hatten, wurde von Hegel dahin ausgestaltet, daß er den Trieb des absoluten Geistes zur stufenweise sich potenzierenden und zum Gegenstand bewußter Einsicht machenden Selbstbewegung bedeutet und in dieser Selbstbewegung den ganzen Inhalt des Geistes aus der bloßen Möglichkeit und Tatsächlichkeit zum bewußten, freien, notwendigen Besitz erhebt, das Ganze sub specie aeternitatis ein zeitloser, in sich zurückkehrender Prozeß und nur für die Anfangsstufen menschlicher Reflexion ein sinnlich-räumlich-zeitlich verlaufender Zusammenhang von endloser Progression. Eben damit ist dann aber auch der inhaltliche, ethisch-religiös-ästhetische Charakter dieser Denkweise gegeben, insoferne hierbei nicht bloß der Geist der Grund der Wirklichkeit und sein Zweck das leitende Prinzip ist, sondern insofern gerade in der Ueberwindung der gegebenen, vom endlichen Bewußtsein vorgefundenen Trennung des Natürlichen, Tatsächlichen und Sinnlichen vom Geistigen, Freien und Notwendigen die ursprüngliche, wesentliche Einheit des Geistes hergestellt und in dieser Einheit die religiöse Seligkeit, die vollkommene Schönheit und die sittliche Freiheit enthalten ist. Der Geist ist Wille und nur darum Entwickelung und Entzweiung, aber als logisch erleuchteter Wille strebt er nach der Einheit und Notwendigkeit, die gleichbedeutend sind mit der Freiheit. Dabei geht in dieser Entwickelung nichts verloren und hat nichts eine bloß vorübergehende

Bedeutung, sondern jede erreichte Stufe wird in der höheren aufgehoben und fortgeführt, so daß jede jeweilige Stufe sich als Höhepunkt betrachten darf und in der Totalität des Schlußresultats nichts vernichtet wird. Auf dieser Grundlage hat Hegel ein imponierendes, an Vollständigkeit des Umfangs und Geschlossenheit der Methode nur dem aristotelischen vergleichbares System des Wissens aufgebaut, das in der Naturphilosophie den Bahnen Schellings folgt, in der Geschichtsphilosophie aber mit außerordentlicher Feinheit und originellster Kraft alle aus der bloßen Seelennatur hervorbrechenden und sich in ihrer Notwendigkeit erkennenden absoluten Geisteswerte zu einem streng teleologischen Zusammenhang des Werdens verkettet und um den Begriff des die Totalität der Gesittung in antiker Weise auslebenden Staates die höchsten Kulturwerte der Kunst, Religion und Philosophie sammelt. Der durch die moderne Persönlichkeitsidee vertiefte antike Staatsbegriff, die Goethe-Schillersche Kunst, das als Einheit Gottes und der freien Persönlichkeit empfundene Christentum und die Hegelsche Erkenntnis von dem Hervorgang all dieser Kulturwerte aus der notwendigen Selbstexplikation des Absoluten bilden die normative Kultur der Gegenwart. Wenn Hegel diese gegenwärtige Stufe in der Tat für abschließend hielt, so hat dies in konservativen Neigungen der Zeit, in dem Gefühl einer eben sich erschöpfenden unendlich reichen Literaturperiode, vor allem aber in der Schätzung des Christentums als der absoluten Religion seinen Grund[2]).

Die religiöse Wendung dieser Systeme geht direkt oder indirekt auf den Einfluß Schleiermachers zurück, des am meisten spezifisch-religiösen Charakters unter den großen Philosophen, der in seinem eigenen System den religiösen Gedanken in einer durchaus eigentümlichen und bedeutenden Weise zur Auflösung des vom Kritizismus gestellten philosophischen und des von der Zeit gestellten Kulturproblems verwertete. So wurde er in hervorragendem Sinne zum Ethiker des deutschen Idealismus, wozu ihn seine Menschenkenntnis und eindringende Psychologie befähigte. Was Hegel aus dem Bewegungsgesetz des absoluten Geistes deduzierte, wollte er mit Festhaltung der kritizistischen Methode durch Analyse der tatsächlich vorliegenden menschlichen Vernunftzwecke erreichen. Die Fichtesche Abrundung der Kantischen Begriffe benutzend, analysierte er da-

her das menschliche Bewußtsein in seiner doppelseitigen, d. h. seiner theoretischen und praktischen Beziehung auf das Sein. Im ersten Falle verhält es sich rezeptiv-denkend und bearbeitet die gegebene Sinnlichkeit vom Maximum individueller Vereinzelung bis zum Maximum begrifflicher Vereinheitlichung, im anderen Fall verhält es sich aktiv-gestaltend und verwirklicht den Vernunftzweck vom Pol des in der Sinnlichkeit noch latenten Vernunfthandelns bis zum Pol der alles Geistige vernatürlichenden und alles Natürliche vergeistigenden bewußten Freiheit. In beiden Fällen aber bleibt für die menschliche Vernunft Denken und Sein immer getrennt. Die alles Begreifen und Handeln, alle Beziehung von Denken und Sein wie Wollen und Sein ermöglichende Einheit der Wirklichkeit ist dagegen gegenwärtig im religiösen Gefühl, das freilich ziemlich künstlich mit Fichte als bei sich ruhende Indifferenz von Handeln und Denken psychologisch konstruiert und zugleich als religiös-metaphysisches Prinzip des Erlebnisses der absoluten Beschlossenheit alles Sein in Gott bezeichnet wird. Auf dieser, die ursprüngliche romantische Abhängigkeit der Religionsanalyse von der Kunstanalyse noch deutlich verratenden Grundlage erhebt sich auch bei ihm eine Naturphilosophie und eine Geschichtsphilosophie, welche die Wirklichkeit der Kategorie des Fortschrittes vom überwiegend Sinnlichen zum überwiegend Geistigen unterwirft, aber bei den einfacheren Schellingschen Formeln stehen bleibt und auf die Hegelsche Deduktion eines aus dem Absoluten folgenden Fortschrittsgesetzes verzichtet. In Wahrheit kommt es Schleiermacher hierbei auch nur auf die Analyse der in der historischen Welt sich betätigenden Vernunft an, deren verschiedene Zwecke er herausgreift und zur Totalität des absoluten Vernunftzweckes zusammenfaßt. Mit sorgsamster Umsicht erfaßt er jeden dieser Zwecke nach seiner sozialen wie nach seiner individuellen Seite und bestimmt er sie nach ihrem spezifischen rechtlichen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, religiösen, ästhetischen Inhalt, um dann ihren Inbegriff im höchsten Gute zusammenzufassen, diesen höchsten Vernunftzweck mit der göttlichen Vernunft in Zusammenhang zu bringen, im religiösen Gefühl die Kraft der Verwirklichung dieses Zweckes und in der Gemeinschaft mit Gott die alle Zeit und Endlichkeit, alle Relativität und Besonderheit überwindende Antezipation dieser Verwirklichung zu zeigen. Die Religiosität aber, die mit der Einheit der Welt und der Ein-

heit aller Vernunft die Allheit Gottes und die die Sinnlichkeit überwindende Kraft des Geistes bekennt, ist ihm die christliche und erscheint ihm in der Persönlichkeit Jesu glaubenerweckend und urbildlich und darum erlösend konzentriert. Von hier aus hat er sich dann schließlich völlig der Theologie und Kirche, der Pflege der Volksfrömmigkeit zugewandt, wodurch sein Einfluß schließlich immer mehr auf die fachmäßige Theologie eingeschränkt wurde [1]).

Noch näher an die Kantischen Ausgangspunkte hält sich Herbart, der Kants Bewußtseinsanalyse im psychologistischen Sinne fortsetzt, um von ihr aus, soweit möglich, durch logische, die Widersprüche der Erscheinungswelt stufenweise tilgende Bearbeitung zum Ding an sich der Außenwelt, der Seele und Gottes vorzudringen. Er findet so das Wesen der Dinge an sich in schlechthin einfachen übersinnlichen Substanzen, die erst in ihren gegenseitigen Beziehungen untereinander und zur menschlichen Seele die quantitativ und qualitativ gegliederte Welt ergeben und deren zweckmäßige Zusammenwirkung eine schöpferische und ordnende göttliche Intelligenz erschließen läßt. Es ist eine originelle Annäherung an die Leibnizische Monadologie und an die Leibnizische Lehre von Gott als der höchsten Monade, die Herbart in ihrer Bedeutung für die lebendige, sittliche Frömmigkeit eindringlich und schroff gegen den poetischen Neu-Spinozismus und seine Unterwerfung Gottes unter den Naturbegriff verteidigt. Dem Rationalismus nähert sich auch trotz aller aus der neuen Bildung geschöpften Feinheit, Freiheit und Beweglichkeit die Kulturphilosophie Herbarts, die sich auf den von ihm nachgewiesenen, der Seele eigentümlichen Beurteilungen über die Verhältnisse der Reale zueinander, insbesondere auf den ethischen Beifalls- und Mißfallsurteilen über die Verhältnisse der menschlichen Willen zu sich selbst und untereinander aufbaut. Wegen der Begründung auf solche Urteile nennt er sie Aesthetik und ordnet ihr die Ethik ein. So ergibt sich das Ideal einer die fünf natürlichen ethischen Grundideen in ihrer Organisation verwirklichenden, beseelten Gesellschaft, die auf der Einsicht und Tätigkeit der Gebildeten und auf der rationellen Erziehung der Jugend beruht. Von hier aus ist Herbart zum Reformator der

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers; ders., Artikel: Schleiermacher in AdB; Bender, Schleiermachers Theologie in ihren philosophischen Grundlagen 1876; Sigwart, Kleine Schriften I; ders., JdTh 1857.

[2]) K. Fischer, Hegel 1900; Haym, Hegel 1857.

Psychologie und insbesondere der hierauf gegründeten Pädagogik geworden, worauf sich sein Einfluß bis jetzt auch im wesentlichen beschränkt hat [1]).

Auf gleicher kritizistischer Grundlage wie die bisherigen Systeme, aber mit völlig entgegengesetzter Behandlung des Kulturproblems, erhebt sich schließlich die letzte große Fortbildung des Idealismus bei Schopenhauer. Er lehrte, ähnlich wie Fichte in seiner Zuspitzung des Kritizismus, den Willen als den Grund der Dinge und Ausgangspunkt der Erkenntnis betrachten, aber den Willen als gänzlich unlogischen, von keiner logischen Notwendigkeit in seiner Bewegung geleiteten und keine logischen Notwendigkeiten anstrebenden, wie das bei der Setzung eines positiven ethischen Zweckes und der Unterordnung der Mittel unter diesen nötig ist, daher überhaupt den Willen als ohne jeden bestimmten Zweck und ohne jede ursprüngliche ethische Tendenz, den Willen als bloßen ziellosen, blind Realität und Dasein begehrenden Trieb. In der Befolgung dieses Triebes objektiviert sich ihm der Wille zu der konkreten, materiellen Welt, aus deren Organisation im Gehirn als sekundäres Produkt erst die Intelligenz hervorgeht. Unter diesen Umständen verliert Geschichte und Geschichtsphilosophie jeden Sinn, da es in der Geschichte keine positiven und allgemeingültigen Zwecke, sondern nur eine endlose Progression immer unbefriedigter Willenstriebe geben kann. Die Ethik oder Lehre vom Ziel der Wirklichkeit kann daher nur darin bestehen, die Ziellosigkeit dieses Prozesses einzusehen und ihm durch Quieszierung des Willens ein Ende zu machen. Diese Quieszierung erfolgt in dem das Weltleid empfindenden und darum sich resignierenden Mitleid, in der interesselosen Kunst und in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Zwecklosigkeit des Prozesses. Für alle diese Lehren fand Schopenhauer einen Anhalt in dem dem Abendland eben bekannt werdenden Buddhismus, womit er eine bedeutsame Erweiterung des bisher wesentlich auf Antike und Christentum eingeschränkten kulturgeschichtlichen Horizonts bewirkte. Andererseits erblickte er mit grimmigem Haß in der Selbstsucht und Sinnlichkeit des Judentums die Wurzel des täuschenden Theismus, auf dem alle Geschichtsphilosophie und alle Rede von positiven Kulturwerten beruht, während er in dem reinen Christentum Christi eine Art

[1]) Thomas, Herbart-Spinoza-Kant 1874.

mystischen Quietismus' anerkannte.* Zu größerer Wirkung sind diese Lehren erst nach der Zersetzung des allmächtigen Hegelschen Systems und in den Jahren der trübsten Reaktion gekommen [1]).

7. Die Einzelwissenschaften und die Unterrichtsreform.

Streben die großen Systeme nach einer zusammenfassenden, die Normen rekonstruierenden und im metaphysischen Grund verankernden Weltanschauung und bleibt dieses Unternehmen mit den schwierigsten Rätseln der Metaphysik verknüpft, so wirkte sich andererseits der deutsche Idealismus in einer wunderbaren Neubelebung und Inspiration der positiven Wissenschaften aus, bei denen jene problemreichen Grundanschauungen zwar immer mitwirkten, aber doch in den Hintergrund traten. Nichts zeigt mehr den eigentümlichen Charakter der deutschen Poesie, als daß sie von ihrem Höhepunkt aus unmittelbar in die stärkste wissenschaftliche Produktion überging, wobei freilich auch die konkreten Anforderungen der allgemeinen Lage und die moralisch-realistische Ernüchterung mit in Betracht kommen. So entsteht die spezifisch deutsche Wissenschaft.

In ihr treten zunächst entsprechend dem Geiste des Ganzen die Naturwissenschaften zurück oder reduzieren sich doch auf die Naturphilosophie, die unaufgebliche Grundinteressen ohne eigentlich naturwissenschaftlichen Sinn verfolgte, dabei aber immerhin in der Anthropogeographie, d. h. in der Vereinigung von Geschichte und Geographie (Karl Ritter), Erhebliches und in der Aufsuchung der dem Materialismus der Gegenwart so unsympathischen psychologischen Abnormitäten, der damals sogenannten Nachtseite der Natur, Beachtenswertes leistete. Ueberdies gingen neben ihr bedeutende Fortsetzer der alten empirischen Methoden her, die wie A. v. Humboldt nicht ohne Einwirkung von ihr blieben.

Um so bedeutsamer aber ist der Aufschwung der historischen Wissenschaften, wo man die kritischen Einsichten in das Tatsachenmaterial, die die Aufklärung erarbeitet hatte, mit dem neuen Geiste der historischen Liebe und Gerechtigkeit, mit dem Verständnis für das Unbewußte, Halbbewußte, Sozialpsychologische, für die schöpferische Genialität und die Individualität,

[1]) Kuno Fischer, Schopenhauer.

mit der alle Erscheinungen zur feinsten Wechselwirkung verknüpfenden Universalität und Weite des Horizonts behandelte und fortbildete. Der Entwickelungsgedanke in seiner spezifisch deutschen Form, mit seiner Entwickelung des Bewußten und Differenzierten aus dem Unbewußten und Undifferenzierten, mit seiner Voraussetzung einer dem Unbewußten immanenten und in genialen Individuen zusammengefaßten teleologischen Logik, mit seiner Anerkennung letzter unauflöslicher Elemente in der Persönlichkeit und einer hierdurch bedingten spezifisch historischen Kausalität, offenbarte seine ganze außerordentliche Fruchtbarkeit. Hierdurch mit der deutschen Poesie und Philosophie in enger Verbindung stehend, wurde diese historische Methode doch im fortgesetzten Verkehr mit dem Objekt zu einer selbständigen wissenschaftlichen Denkweise, die wohl der Ausbreitung und Ergänzung fähig ist, die aber durch die von ihr tatsächlich errungenen Erkenntnisse sich als eine der großen selbständigen wissenschaftlichen Mächte erwiesen hat; <in ihr haben sich daher die historisch-teleologischen Gedanken des deutschen Idealismus erhalten, nachdem die historisch-teleologisch gedachten Systeme selbst wieder durch einen neuen Aufschwung des Rationalismus und der naturwissenschaftlichen Weltanschauung verdrängt worden waren.> Sie steht mit dem idealistischen oder religiös-mystischen Hintergrunde ihres Entwickelungsgedankens als ein geschlossener Typus der Geschichtswissenschaft der englisch-französischen Aufklärung gegenüber, die die Geschichte aus Naturbedingungen des Schauplatzes oder aus Reflexionen der handelnden Intelligenz oder gar aus sozial-mechanischen Prozessen empirisch-rationell erklärt, nach dem Maßstab einer allgemeinen Wohlfahrt bewertet und an Stelle einer aus innerer Notwendigkeit der göttlichen Selbstentfaltung hervorgehenden »Entwickelung« einen von der fortschreitenden Intelligenz zu bewirkenden »Fortschritt« lehrt [1]).

Volksgeschichte, Zusammenfassung der Völkergeschichte zur Universalgeschichte, Geschichte einzelner besonderer Betä-

---

1) E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode 1894; Sigwart, Logik II; Wundt, Logik II; Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung; von Below, Die neue historische Methode, Hist. Ztschr. 1898; Ottokar Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben 1886/91; Flint, Philosophy of history 1874; Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie 1897; Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie 1874.

tigungen und historische Kulturphilosophie sind die Themata, die hier hervortreten, wobei doch die letztere, sofern sie nicht als in den großen Systemen erledigt gilt, nur als persönlicher Hintergrund der Darstellungen gelegentlich und aphoristisch hervorzutreten pflegt. An willkürlicher Phantastik, verschwommenen Allgemeinheiten und besonders an reaktionären Tendenzen hat es hierbei nicht gefehlt, allein das rührt teils von den romantischen Ursprüngen, teils von der Zeitlage her und berührt nicht das Wesen der Methode. Auf ihrer Grundlage haben vielmehr nahezu alle Wissenschaften klassische oder doch führende Leistungen hervorgebracht. Die Geschichtswissenschaft im engeren Sinne, die mit den Göttingern, Kant und Fichte die politische Volksorganisation als Zentrum ihres Interesses festhielt, lernte unter Absehung von abstrakten Maßstäben, von einseitigen geographischen und klimatischen Erklärungen und von rein subjektiver Motivation ihren Gegenstand genetisch erfassen, die allgemeinen Entwickelungstendenzen mit dem Einfluß der Individuen, die immanente Bildungstendenz mit den Einflüssen von außen ausgleichend und zugleich den Begriff der Entwickelung auf die Zeugnisse und Urkunden selbst anwendend, deren Wachsen und Werden zu verfolgen jetzt eine ganz neue Aufgabe von ungeheurer Tragweite wurde. In diesem Sinne hat Niebuhr die neue Geschichtsschreibung begründet und Ranke sie vollendet, der zugleich in leichter Anlehnung an Schelling die ideellen Grundlagen der Geschichte überdachte und im Geist des Ganzen nach einer Weltgeschichte strebte. Andererseits hat Jakob Burckhardt, die einseitige rechts- und staatsgeschichtliche Richtung verlassend, ein Muster der den gesamten Geistesgehalt bestimmter Epochen zusammenfassenden Kulturgeschichtsschreibung geliefert, das nur in der Stellung des Themas, nicht aber in der Methode französischen Vorbildern folgt.

Noch unmittelbarer gingen aus Klassizismus, Romantik und Philosophie die Sprach-, Literatur- und Kunstgeschichte hervor. Hier hatten Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller und die Schlegel direkt vorgearbeitet. Die Sprachgeschichte erstrebte in Humboldt und Bopp die Erklärung der Sprache aus psychophysischen Grundtrieben des Menschen und eine auf allgemeine Sprachvergleichung begründete Entwickelungsgeschichte der Sprachen, die zugleich als Schlüssel für Ethnographie, Prähistorie, Mythologie und Religionsgeschichte gelten sollte. Die

Literaturgeschichte verzichtete auf ästhetisches Räsonnement, erstrebte als Basis der Kritik lediglich eine historische Ableitung der Grundformen und Grundgesetze der Poesie aus Grundbedingungen des menschlichen Wesens und zeigte die Entwickelung dieser Literaturformen im Zusammenhang mit der ganzen Geistes- und Kulturgeschichte, in diesem Sinne bald die Riesenaufgabe einer Geschichte der Weltliteratur, bald die beschränktere, aber damit zusammenhängende einer Geschichte der Nationalliteraturen unternehmend (Wachler, Gervinus, O. Müller). Die Kunstgeschichte, die zu den Impulsen Winckelmanns die Wackenroders und der Boisserées hinzu empfing, suchte in gleicher Weise die psychologisch-historischen Grundformen der Kunst und lernte ihre Entwickelung im Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur betrachten, dabei aber doch ihre selbständige Lebenswurzel im Auge behaltend (Schnaase, Vischer). Die Philologie der einzelnen Sprachen wandte sich neben linguistischen und kritischen Studien zur Realphilologie, d. h. zur Darstellung der Gesamtkultur derjenigen Völker, deren Leistung vor allem in ihrer literarischen Hinterlassenschaft liegt. So hat die klassische Philologie nach dem Vorgange Wolfs einen neuen Charakter empfangen (Böckh, Lachmann, Welcker) und hat sich neben ihr eine indische, iranische, semitische Philologie erhoben. Insbesondere wurzelt die germanische Philologie der beiden Grimm und ihre Kunst, der Sprache die Geheimnisse der Urzeit abzuhören, in dem deutschen Idealismus. Aus einer Kombination aller dieser Elemente erhoben sich Versuche einer auf die Analyse der religiösen Gedanken- und Sprachbildung begründeten Religionsgeschichte, die freilich, der Kenntnis der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit entbehrend, zur Hineindeutung allzu abstrakter Gedanken neigte, aber den allein möglichen Weg der Aufdeckung unbewußter Prozesse beschritt (Schelling, Hegel, Creuzer, Welcker, Schleiermacher).

Nicht minder äußerte sich der neue Geist in den Rechts- und Staatswissenschaften, wo die naturrechtliche Methode durch die genetische ersetzt und Gewohnheits- und Volksrechte, die ganze instinktive Rechtserzeugung des Volksgeistes hervorgehoben wurden (Savigny, Eichhorn). Die Staatslehre, zunächst von den Philosophen gepflegt, wurde unter ihren Einwirkungen auf historisch-entwickelungsgeschichtliche Bahn gestellt, nachdem die romantisch-reaktionären, auf diesem

und dem theologischen Gebiet am schlimmsten hausenden Neigungen überwunden waren (Dahlmann, v. Mohl). Die Theologie schließlich lernte die Versuche des Deismus, die Würdigung des Christentums auf eine allgemeine Religionstheorie zu begründen, durch eine viel eindringendere psychologische Analyse und eine genetische Betrachtung der Religionsgeschichte gründlich umbilden, wobei dann freilich immer wieder ernstliche Versuche gemacht wurden, das christliche Prinzip dem Fluß der Entwickelung zu entziehen und ihm einen der Historie entrückten Kern zu geben (Hegel, Schleiermacher, de Wette, Vatke, Baur). Aber auch die konservativ-supranaturalistischen Systeme nahmen in Anlehnung an Hegel oder Schelling eine Einbeziehung der Offenbarung in die Menschheitsentwickelung vor, und die heilsgeschichtliche Erlanger Schule machte die Bibel geradezu zur Urkunde göttlicher Entwickelungen innerhalb einer sündig-natürlichen Welt, während die Vermittelungstheologie eine um den Kern der übernatürlichen Offenbarung oszillierende, jedesmal eigentümliche Individualisation und zeitgeschichtliche Auswirkung innerhalb und auf Grund der natürlichen Entwickelung lehrte [1]).

Der Betrieb dieser Wissenschaften wurde in der Hauptsache getragen von den Universitäten und ist daher begründet auf eine fundamentale Reorganisation der Universitäten auf Grund der neuen Anschauungen von Wesen und Aufgabe der Wissenschaft, nachdem im Zeitalter der Aufklärung die in der Ueberlieferung befangenen Universitäten eine Zeitlang den überwiegenden Einfluß den Akademien und schriftstellernden Weltmännern überlassen hatten. Von Jena ging das neue Universitätsideal aus, wo die Goetheschen und Kantischen Einwirkungen den ersten festen Grund gefunden hatten, um dann in den Neugründungen von Berlin, Heidelberg, Bonn, Breslau, München organisiert und von hier aus verbreitet zu werden. Der Sinn dieser Reform, die mit dem Untergang der alten deutschen Staatenwelt und den Neubildungen des napoleonischen Zeitalters zusammenfiel, daher eine Reihe alter Universitäten beseitigte und neue schuf, war die Erhebung der philosophischen Fakultät aus dem Zustand der *facultas liberalium artium*, der humanistischen Vorschule für die eigentlichen oberen Fakultäten, in die Fakultät der allein wahren und reinen Wissenschaft, die in Natur- und

---

[1]) Münchener Gesch. d. Wissenschaften; J. Schmidt IV u. V.

Kulturwissenschaft wie in der die Prinzipien beider feststellenden Philosophie die Prinzipien aller Erkenntnis und Bildung festlegt und der die Berufsfakultäten als Vertreter bloß positiver, nicht rein wissenschaftlich, sondern praktisch orientierter Wissenschaften gegenüberstehen. Damit ist wenigstens im Prinzip der letzte Rest der melanchthonischen Universitätsidee aufgelöst und die Vorherrschaft der Theologie und des Staatsinteresses gebrochen, welche beide den allgemeinen Prinzipien reiner, vorurteilsfreier Wissenschaft ausgeliefert werden.

Die Neuordnung der Universitäten verlangte auch eine Neuordnung ihrer Vorschule, des Gymnasiums, in dem der Neuhumanismus Winckelmanns und Goethes als Mittel für die Bildung der herrschenden Klasse und für die Erziehung zu humaner Ethik und wissenschaftlichem Sinn zusammen mit einer bald mehr bald weniger betonten Christlichkeit zugrunde gelegt wurde. Die Realwissenschaften und modernen Sprachen, die die Aufklärung zur Aneignung der westlichen Kultur gefordert hatte, traten zurück und wurden überwiegend den Realschulen als den Vorschulen bloß praktisch-technischer Berufe zugewiesen. Selbst bis in die Volksschule und Lehrerseminare erstreckte sich der Versuch, die neue Bildung in Fleisch und Blut des Volkes überzuführen, wenn man natürlich auch hier näher bei den einfacheren Bestrebungen der Aufklärung stehen bleiben mußte [1]).

---

7. Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts.

(1913).

Bestimmend für das 19. Jahrhundert im Unterschiede von dem 18. ist die sogenannte Restauration. Wer sich ein Bild von ihrer Durchsetzung im Kampfe mit dem fortwirkenden und neue Folgen hervortreibenden Geiste des 18. Jahrhunderts machen will, der lese Immermanns »Epigonen«, einen der großen Romane, die ein Bild der Zeit und ihres höchsten Strebens

---

[1]) Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts; K. Schmidt, Enzyklopädie des Erziehungswesens; Harnack, Geschichte der Preußischen Akademie 1900.

geben. Gerade an ihm und seinem Verhältnis zum »Wilhelm Meister« und zu den an diesen sich anschließenden romantischen Bildungsromanen kann man den Unterschied der Zeiten mit Händen greifen. Schon verdämmert der rationalistische Geist und wandelt sich teils in demokratische Opposition, teils in kapitalistische Unternehmungslust. Stärker dauert der humanisierte Individualismus romantischer und klassizistischer Prägung fort. Aber hinter alledem tauchen die alten Macht- und Standesverhältnisse wieder auf, die nicht vernichtet, sondern nur geschwächt sind, und in den Vordergrund schiebt sich der Macht- und Gewaltbau der militärisch-bureaukratischen Monarchien, verbündet mit einer bei jeder Gelegenheit einsetzenden konfessionell-christlichen Restauration des Kirchentums. In der Berührung mit all diesen Mächten entfaltet sich das phantastische Romanschicksal des Helden, der noch, wie in guter alter Zeit, vor allem nach persönlicher Bildung strebt und den Leser durch überraschende Schicksalswendungen überdies ganz privatim zu fesseln sucht wie der alte Abenteuerroman.

Es ist im ganzen ein Bild der Restauration in Deutschland. Aehnlich aber lagen in vieler Hinsicht die Verhältnisse in allen Ländern. Mit dieser Restauration setzte das 19. Jahrhundert ein. Im Gegensatz gegen sie gewannen die Tendenzen des modernen Geistes eine neue Farbe und Akzentuierung, teils eine stärkere und radikalere Entfaltung, teils eine vielfache Berührung und Mischung mit den von der Restauration geschaffenen Kräften. Sie zerstörte die Meinung des 18. Jahrhunderts, eine endgültige Lösung des modernen Kulturproblems, sei es in der rationalistisch-utilitarischen, sei es in der humanistisch-klassizistischen Ideenwelt, gefunden zu haben. Sie hat als ein unerhörter Rückfall die einen erschreckt, enttäuscht und entsetzt, die anderen an der Endgültigkeit der neuen, wissenschaftlich-ästhetisch-rationellen Kultur bedenklich gemacht und sich derart zwischen uns und jene Zeit gelegt, daß eine einfache Fortführung oder Wiederanknüpfung unmöglich ist.

Schon das legt die Frage nahe, ob sie wirklich ein bloßer Rückfall, ein Reif in der Frühlingsnacht, war oder ob nicht doch tiefere, dauerndere und wesentlichere Kräfte an ihr beteiligt sind, die im vorhergehenden Zeitalter nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen waren und sich nun wieder aus einer inneren Notwendigkeit der Dinge äußerten. Das erstere werden die-

jenigen zu behaupten geneigt sein, die vor allem an die heilige Allianz, die Wiederherstellung des Absolutismus, die Erneuerung der protestantischen Orthodoxie und des jesuitischen, römisch zentralisierten Katholizismus, an die Leiden Deutschlands und Italiens, an die Bourbonen, Metternich und Nikolaus I. denken. Allein das sind doch nur die politischen und kirchlichen Spitzen der Bewegung, nicht die ganze Bewegung selbst. Wer überdies annimmt, daß mit der Mitte des Jahrhunderts, mit der 48er Revolution, die Restauration wieder vernichtet worden sei, muß doch anerkennen, daß in den großen, jetzt konstitutionellen Staaten ein dem Absolutismus verwandtes, zentralistisches und militaristisches Wesen geblieben ist und daß die Uniformierung und Dogmatisierung der Kirchen auch in der ganz veränderten Welt sich behauptet, ja verschärft hat. Das deutet schon darauf hin, daß wir es nicht mit einer einfachen Wiederherstellung der alten dynastischen, feudalen und priesterlichen Interessen zu tun haben. Die letzten und treibenden Kräfte des ganzen Vorganges müssen tiefer gelegen haben. Die teilweise allerdings widerwärtig gewaltsame und frivole Erneuerung des Alten ist doch nur möglich geworden, weil die Machtgrundlagen der alten Verhältnisse in Wahrheit tiefer lagen, als die Ideologie des großen Jahrhunderts geglaubt hatte, und weil die Restauration nur die momentane Spitze einer umfassenderen, allgemeineren und tieferen Bewegung bildete.

Das große Jahrhundert war das Zeitalter des ideologischen Individualismus, den der stark gewordene Staat in Literatur und Privatleben innerhalb der verharrenden sozialen Gliederung als einen geistigen Luxus der oberen Stände dulden konnte und dessen wissenschaftlich-rationaler Arbeit er selbst eine Reihe der besten und fruchtbarsten Gedanken entnahm, der ihm insbesondere ermöglichte, seinen mittelalterlich buntscheckigen Territorialbestand nach rationalen Prinzipien zu vereinheitlichen. Die soziale Verschiebung, die darin lag, war noch äußerlich unbedeutend, und die theoretischen Möglichkeiten ihrer allgemeinen Ausbreitung waren noch bloße ethische und philosophische Theorien, die höchstens für Zivil- und Strafrecht praktisch wurden. Die seit Montesquieu vielbewunderte englische Verfassung zeigte den modernen Individualismus in seinem relativ-konservativen Kompromiß mit der Festigkeit der staatlichen Institutionen. Die Verscheuchung des theologischen

Aberglaubens ließ eine humane christliche Moral und Lebenszuversicht zutage treten, in der alle sich einigen konnten und die das Leben milder, liebenswürdiger und fruchtbarer machte. Die neuhumanistisch-klassizistische und romantische Literatur machte freilich bereits einen starken Riß in diese Einheitlichkeit, aber der Klassizismus hatte schließlich doch eine der Aufklärung verwandte Rationalität und Normalität und konnte als deren Veredelung angesehen werden. Nur die sentimentale und dann die Sturm- und Drang-Literatur und schließlich die Romantik bedeuteten einen unheimlichen Subjektivismus; aber auch sie konnten sich zunächst als Ausdruck des Rechts empfinden, das mit uns geboren war und dem die historischen Konventionen als Hemmungen entgegenstanden.

Da führte aber die praktische Entwicklung dieses Individualismus zum radikalen staats- und gesellschaftsbildenden Prinzip, d. h. der französischen Revolution und dem Napoleonismus, einerseits, die Entfaltung der Romantik zum regellosen und haltlosen Subjektivismus andererseits eine Krisis der Ideen und eine neue Schätzung der bestehenden sozialen Bildungen und Kräfte, neue Theorien über Gesellschaft und Organisation herbei.

In bezug auf die beiden ersteren bedarf es keines ausführlichen Nachweises. Hier war die Idee des Aufbaus der Gesellschaft vom Individuum her, die Konstruktion des Staatswillens aus den Einzelwillen zugunsten ihrer möglichsten Freiheit und Gleichheit, die Begründung des Staates auf den Gesellschaftsvertrag im Sinne einer völlig rationellen Bildung des Gesamtwillens aus den Einzelwillen zur durchgreifenden praktischen Verwirklichung gelangt, nachdem die amerikanischen Verfassungen bereits ein begeisterndes, aber in den einfachen Verhältnissen nicht entfernt so revolutionäres Beispiel gegeben hatten. Der Staatsvertrag bedeutete nicht mehr die Sicherstellung der Zentralgewalt gegen die einzelnen sich vereinigenden und unterwerfenden Komponenten, nicht mehr die rationelle Begründung und Fortentwicklung positiver historischer Volksrechte, nicht mehr den Kanon einer möglichst dem Ideal sich nähernden Reform und Fortbildung. Er bedeutete die rein rationelle Staatsgründung und Verfassung nach den Forderungen der Vernunft, die Verwirklichung der Demokratie. Diese Ideologie hatte aber zugleich die gewaltigsten praktischen Folgen auf politischem, ökonomischem und kirchlichem Boden erzeugt,

hatte die ganze Staatsorganisation verändert und rationalisiert, das bewaffnete Volksheer im Dienste der Ausbreitung der Menschenrechte aus dem Boden gestampft und nahte sich als Erlöser und Befreier den Nachbarstaaten. Das Endergebnis war freilich das napoleonische Imperium, das nach vielen Seiten hin wieder eine Betonung des irrationalen Machtgedankens bedeutete, das aber doch bei seinem plebiszitären Ursprung, seiner rationalistisch-uniformen und utilitarischen Verwaltung, seiner demokratischen Heeresverfassung noch immer genug von diesen neuen Ideen in sich trug, um auf die von ihm eroberte Welt den Geist eines individualistisch-rationalistischen Staatswesens zu übertragen.

Vor der praktischen Entwicklung dieser Ideen scheute nun aber das übrige Europa zurück. Die Denker und Dichter, die die amerikanische und den Anfang der französischen Revolution begrüßt hatten, wandten sich mit Schrecken von ihr ab. Kant, selbst ein Verfechter des Vernunftrechts, hatte dieses doch immer nur als Regel einer legitimen und ruhigen Entwicklung durch die führende Intelligenz angesehen. Schiller setzte nunmehr seine Hoffnung auf eine innere, jeder Bildung des Vernunftstaates vorausgehende ästhetisch-kulturelle Erziehung der Völker, was gleichfalls auf eine Führung durch die Bildungsaristokratie hinauskam. Goethe, der das Regieren aus eigener Erfahrung kannte, sah alles Heil nun noch mehr als früher in einer humanen und vernünftigen Regierung und wetterte sein Leben lang gegen Volksvertretung, Preßfreiheit und Demokratie. Eine allgemeine Abkehr von Rousseau, dem bisherigen Abgott der Literatur, war die Folge. Auch da, wo man nach dem Ausdruck Gneisenaus die praktischen Reformideen aus dem Zeughaus der Revolution entnahm, verband man sie doch, wie gleich näher zu zeigen ist, mit völlig entgegengesetzten historisch-konservativ-aristokratischen Gedanken und hielt man sie erst in dieser Verbindung und Brechung für wertvoll. In England begann die Toryregierung den großen Krieg gegen die Revolution, die ihr die ganze Weltstellung Englands zu bedrohen schien. Die alten Staaten, darunter [das Preußen] des Friderizianischen aufgeklärten Absolutismus und das vom Josefinismus herkommende Oesterreich, nahmen den kontinentalen Kampf gegen die Revolution auf. Das siegreiche Ende des Krieges brachte eben damit überall die antirevolutionären Mächte in

die Höhe, und damit begann dann der innere Krieg des erneuerten Absolutismus gegen den Geist der Revolution und des Vernunftrechts mit allen Künsten des Polizeistaates unter Heranziehung von Kirche und Militär, die mit der Verwaltung zusammen bis heute die Stützen der Reste des Absolutismus bedeuten. Es begann insbesondere die Leidensgeschichte der deutschen und italienischen Patrioten. Die neue antirationalistische Staatsordnung fürchtete vor allem die Einigung dieser beiden Nationen. Aber das bedarf keiner weiteren Schilderung. Es ist verständlich und bekannt, und die Empörung über diese Epoche zittert heute noch nach in den europäischen Völkern.

Weniger allgemein anerkannt und verstanden ist aber die Bedeutung der inneren Krisis der Romantik und ihres Umschlages in ihr eigenes Gegenteil. Die Romantik ist keineswegs von Hause aus ein Prinzip der Restauration, sondern vielmehr der Gipfel spezifisch-modernen Denkens, und erst durch eine eigentümliche Dialektik hat sie aus sich selbst heraus die Ideen entwickelt, die bald mehr, bald weniger die Restauration unterstützten. Sie hat ihre Wurzeln in dem Sentimentalismus, der in allen Kulturländern neben der rationalistischen Objektivität vorhanden war, insbesondere aber in den poetisch-relativistischen Unmittelbarkeiten des Herderschen Denkens und der deutschen Stürmer und Dränger, wovon ja noch im Klassizismus ein hinreichendes Stück erhalten geblieben ist, um von ihm aus die klassizistischen Grenzen gelegentlich zu sprengen und nach der Unmittelbarkeit des ästhetischen Gefühls zu streben. Das brachte einen grenzenlosen Subjektivismus und Relativismus auf allen Gebieten mit sich. Die künstlerische Empfindung wurde der Genialität des Subjekts und der Weltweite aller Eindrücke zurückgegeben. Zwischen Orient und Occident, Altertum und Gegenwart bewegte sie sich mit grenzenloser Feinfühligkeit und Anempfindungsfähigkeit. Es gab als Maßstab nur mehr die Genialität und den reinen Geschmack des Kritikers, die welthistorische Universalität und die Beleuchtung des Einzelnen aus ihr. Die klassische Einseitigkeit war überwunden; Schiller wurde als Rückfall in einen engen und halb-rationellen, bürgerlichen Moralismus verlacht, Goethe als Universalgenie und allen Bildungsstoff sich eingliederndes Universum konstruiert; die Genialität des Subjektes und die Weite der Bildung war alles. Hinter diesem ästhetisch-genialen Treiben,

dem sich die romantische Philosophie des jungen Schelling anschloß, verschwand die gemeine banause Welt politischer und sozialer Nützlichkeiten vollends. Die Geistesaristokratie genoß sich selbst und ihren Gegensatz gegen den Spießbürger und die Konvention. In diesem Sinne hat Friedrich Schlegel die französische Revolution, Goethes Wilhelm Meister und die — freilich ganz phantastisch als Gipfel des souveränen Individualismus verstandene — Fichtesche Wissenschaftslehre als die drei großen Tendenzen des Jahrhunderts proklamiert. Das — freilich nur drei Jahrgänge umfassende — »Athenäum« der jungen Romantiker war eine echte und rechte Revolutionszeitschrift mit allen Gewagtheiten und Respektlosigkeiten und mit allem Geiste einer solchen. Dieser nur durch allgemeine Bildung und Geschmack temperierte Relativismus und Subjektivismus warf sich nun aber von der Aesthetik und Literatur auch auf die Moral und entdeckte schließlich auch noch seine religiöse Mission. Es ist ähnlich wie bei dem vielfach verwandten Nietzsche eine völlige Umwertung aller Werte, eine Verhöhnung und Verwerfung aller Konventionalitäten und eine ästhetisierende und aristokratische Genialitätsmoral jenseits von Gut und Böse, wenn auch noch ohne die darwinistischen Begründungen Nietzsches. Es ist die Moral eines vollendeten Individualismus, in den bei einigen noch etwas von der Kantischen Strenge und Universalität einfloß, bei anderen aber die ästhetisierende Sonderdarstellung der Vernunft in ganz persönlicher Lebensführung auch das als bürgerliche Konvention hinter sich ließ. Am schroffsten aber wurde dieser Individualismus, seit mit Novalis und Schleiermacher auch die Religion in den Bereich des neuen Denkens gezogen war. Eine ganz persönliche und unaussprechliche, in Wahrheit unmittelbare und nur durch Suggestion übertragbare Macht der religiösen Stimmung wurde hier gefeiert, die allenfalls künstlerische Symbole und kleine persönliche Andachtskreise dulden konnte, aber kein allgemeines rationelles Dogma und keine bürgerliche allgemeine Verfassung oder Kirche. Schleiermacher schwebt unverkennbar die kirchliche Ordnung der amerikanischen Revolution als Ideal vor. Aber er geht noch weit darüber hinaus. Die Religion ist völlig verinnerlicht, völlig spiritualisiert und individualisiert bis zur Aufhebung jedes gemeinsamen Kultus, jedes Dogmas und jeder Lehre, jeder Kirche und Verfassung. Sie ist selbstverständlich auch gelöst von der

Moral und äußert sich nur als metaphysische Begründung gerade eines radikalen, die moralische Freiheit und Besonderheit proklamierenden Individualismus. Man holt wieder die alten Spiritualisten, einen Jakob Böhme und die Neuplatoniker, hervor, man erneuert die poetischen Symbole der Christus- und Marienmystik als jeder vernunftgemäßen und allgemeinen Lehre entgegengesetzt. Religion ist etwas Moralinfreies, die Poesie der Poesie, Sinn und Geschmack für das Unendliche, die Metaphysik des absoluten Individualismus, dem jeder Einzelne zur Selbstdarstellung des Weltgeistes, zur schlechthin eigentümlichen Wesenheit wird. Die ganze Welt- und Literaturgeschichte wird zu einem Arsenal religiöser Motive und zu einem solchen der Geschmacksbildung, das Christentum wird zur Religion der Religionen, d. h. zu einer diese Motivenfülle verarbeitenden, niemals abgeschlossenen Kraft der Vermittlung zwischen dem unendlichen und endlichen Geiste in immer neuem persönlichen Kontakt; kindlicher, poetischer und religiöser bei Novalis, abstrakter, philosophischer und charakterstärker bei Schleiermacher. Es ist nach allen Seiten eine volle Revolution, nur eben keine politisch-utilitarische, sondern eine poetisch-ethische, darum in Wahrheit unendlich viel individualistischer, ja überhaupt erst die wirkliche Vollendung des individualistischen Lebensdranges in sich selbst ohne praktische Nebenzwecke und Nützlichkeiten. Sie ist darum viel unfähiger, positiv ins praktische Leben einzugreifen, aber für Staat, Gesellschaft und Familie, für Kirche, Religion und Sittlichkeit in Wahrheit noch unendlich viel auflösender und zersetzender und darum doch nicht ohne wichtige praktische Wirkungen und vor allem Wirkungsmöglichkeiten.

Die Empfindung dieser Konsequenzen ist es, die die führenden Romantiker der ersten Generation sämtlich zu einer Berichtigung oder geradezu Umkehrung dieses Individualismus trieb. Es ist an keinem deutlicher zu verfolgen als an Novalis, der die auflösende und zersetzende Wirkung empfand und in der Erneuerung eines poetisierten Mittelalters die Abhilfe zu erkennen meinte. Es war eine Abhilfe, die ihm aus der religiösen Ausweitung des romantischen Historismus und Individualismus selbst hervorzugehen schien, indem gerade diese in dämmernden Umrissen aus dem religiösen Gefühl eine neue Einigungsmacht aufsteigen zu lassen schienen. Ausdrücklich erkannte er den

Mangel aller soziologisch sammelnden und gestaltenden Kräfte in der neuen Kultur und hob demgegenüber in seinem Essay »Die Christenheit oder Europa« das Mittelalter und den Katholizismus hervor. Es erschien ihm nicht nur religiöser und poetischer als der neuheidnische Klassizismus, sondern auch vor allem organisationsfähiger. Hier erklingt bereits das Thema, das später so oft wiederholt wird, von der Zerrissenheit und Organisationslosigkeit, der Nüchternheit und Aeußerlichkeit der Neuzeit. Aber das Neue wird gerade aus ihr jetzt in dieser schweren Krisis geboren werden. »Wahrhafte Anarchie«, sagt er hier, »ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Wie von selbst steigt der Mensch zum Himmel auf, wenn ihn nichts mehr bindet. Die höheren Organe treten von selbst mit der allgemeinen gleichförmigen Mischung und vollständigen Auflösung aller menschlichen Anlagen und Kräfte als der Urkern der irdischen Gestaltung zuerst heraus.« Und damit man das nicht bloß auf die Anarchie der Revolution beziehe, fährt er mit deutlicher Bezugnahme auf die Romantik selbst fort: »Eine gewaltige Ahndung der schöpferischen Willkür, der Grenzenlosigkeit, der unendlichen Mannigfaltigkeit, der heiligen Eigentümlichkeit und der Allseitigkeit der inneren Menschheit scheint überall rege zu werden. Noch sind alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verraten dem historischen Auge eine u n i v e r s e l l e Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes und das innige Empfängnis eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich. Wer fühlt sich nicht mit süßer Scham guter Hoffnung?« Novalis entdeckt wie Schleiermacher in der Romantik das Heilmittel gegen ihre eigenen Gefahren, die denen der Revolution verwandt sind. Ein internationales Band, das die europäischen Völker vereinigt, ist ihm daher nur in der Kirche möglich, und die Kirche ist ihm mit ihrem Symbolismus und ihrer Poesie fähig, den persönlichsten Individualismus mit der weitesten Universalität zu vereinigen. Alles strebt zusammen in dieser Richtung: der historische Universalismus der Romantik, der neben der Antike und dem Klassizismus die mittelalterliche Poesie und Lebensordnung wieder entdeckte; der Drang zur religiösen Mystik mit symbolisch-poetischem Ausdruck; der

historische Sinn und die konservativen, von der Historie genährten Instinkte; das Gefühl des Gegensatzes gegen die moderne Verstandes- und Nützlichkeitskultur; das Bedürfnis nach soziologischem Halt für Ethik und Religion ohne Dogmatismus und Moralismus.

Goethe hat damals von der Aufnahme dieses Aufsatzes in das »Athenäum« als bedenklich abgeraten, und so blieb er ohne jede öffentliche Wirkung. Aber er war ein Symptom der inneren Entwicklungstendenzen des romantischen Kreises. Friedrich Schlegel, der keckste dieser Revolutionäre, fand allmählich den Weg in den Katholizismus und unter die Verteidiger der heiligen Allianz. Schleiermacher hat im Zusammenhang mit den Erfahrungen der preußischen Staatskatastrophe seinen religiösen Individualismus zur entschlossenen Anerkennung der Volkskirche umgewandelt, innerhalb deren erst der Raum für die individuelle Beweglichkeit beginnen sollte, und hat für Staat und Gesellschaft geradezu die feste Organisation und Ordnung unter aufopfernder Hingebung des Einzelnen als unerläßliche Forderung verkündet. Was aber an diesen weithin sichtbaren Vertretern sich vollzog, das geschah im Stillen ähnlich an unzähligen Einzelnen. Das historische Denken, die Lehre vom Volks- und Gemeingeiste, von der Produktion von Sitte und Recht durch diesen Gemeingeist, die mystisch-organische Gesellschaftstheorie, die den Einzelnen aus dem Gesamtgeist entspringen und durch bewußte Hingebung wieder in ihn einmünden läßt, die Auffassung aller Kultur als einer nicht bewußt-künstlichen, sondern organisch-notwendigen Entfaltung des Gesamtgeistes, die Anknüpfung an die mystische Einheitsidee der Kirche und an die Genossenschaftsideen des Mittelalters: alle diese bis heute wirksamen soziologischen Theorien antirationalistischer und antirevolutionärer Art sind auf diesem Boden gewachsen. Sie konnten, wie schon die organische Gesellschaftstheorie des Mittelalters, in nahe Verwandtschaft zu demokratisch anmutenden, jedenfalls stark individualistischen Ideen treten und im Individuum die Verwirklichung des Gesamtgeistes lehren, es zu dessen Verwirklichung aufrufen; von der mystischen Demokratie des jugendlichen Görres bis zu den Phantasien radikaler Burschenschafter geht hier eine wohl verständliche Linie. Die gleichen Gedanken konnten aber im Sinne des Gemeingeistes und seiner alles bedingenden Uebermacht

ausgelegt werden und dienten dann einer Staatsidee, die im Staat die Verkörperung der Vernunft sah, wie einst Platon und Aristoteles, oder einer Kirchlichkeit, die im symbolisch-mystischen Körper der Glaubensgemeinschaft die innere Lebenseinheit und äußere Lebensorganisation der gesamten Gesellschaft sah. <So hat St. Simon in seinem »Nouveau Christianisme« die Zeit des Mittelalters als die Zeit der spekulativen Allgemeinidee betrachtet, in deren Allgemeinheit zugleich auch eine Unterordnung der Einzelinteressen unter die geistige Leitung des christlichen Lebens und Geistes möglich wurde.> So hat Chateaubriand »den Geist« des Christentums geschildert, die Parallele zur »Europa« des Novalis, der Umschlag der feinsten poetischen Selbstanalyse des Bewußtseins in die Entdeckung des Gemeinbewußtseins und der jener Mystik verwandten irrationalen Mächte überhaupt, keine Restauration des alten Katholizismus, sondern die Hoffnung eines neuen. Der moderne Geist blieb dabei überall gewahrt, indem das Individuum doch immer in der Bildung des Gesamtgeistes tätig blieb und dieser selbst in lebendiger Bewegung gedacht wurde; nur wurzelte alles im Transsubjektiven und Irrationalen, im Vorbewußten und Unterbewußten, in den aller Berechnung des Individuums vorgeordneten Gemeinschaftskräften. Von hier geht der Weg bis zum Staatssozialismus von Rodbertus, bis zu Gierkes großartig entfaltetem und gegen die rationalistisch-individualistische Korporationsidee scharfsinnig abgegrenztem Genossenschaftsbegriff, zu Leopold von Rankes historischer Ideenlehre. Alles, was man in Staats- und Rechtslehre »historische Schule« schlechthin nennt, ist auf diesem Boden gewachsen. Auch ist klar, daß der mystische Antirationalismus, der in diesem »organischen« Denken lag, Neigung entfalten konnte, den Irrationalismus noch stärker herauszuholen und ihn mit dem göttlichen Wirken, mit der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung in Verbindung zu bringen. Die Staats- und Rechtsphilosophie Julius Stahls und die konservative irrationalistische Lehre vom Wesen der Macht, damit alte Ideen des Luthertums, stiegen wieder empor, alles das keineswegs nur vom Interesse der alten Stände diktiert, sondern aus den Konsequenzen des antirationalistischen Denkens über soziologische Dinge entwickelt. Dem zur Seite schilderte die glänzende Feder des Diplomaten De Maistre den Absolutismus und ihm entsprechend die päpstliche Universalmonarchie als

die logische Konsequenz des Organisationsgedankens. Ueberall verschwand die Vertragstheorie, sie wurde zum Ausbund aller verächtlichen Künstelei. Auch in ihrer großen Kantischen Fassung als regulatives Ideal gegenüber den sozialen Bildungen, die zunächst aus Interesse und Machttrieb aufsteigen, wurde sie verabschiedet. Es ist überall eine neue Stimmung und ein neues Denken gegenüber dem Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft.

Neben den beiden großen bisher genannten Bewegungen kommen nun aber noch andere in Betracht, die gleichfalls näher oder ferner zur Hervorbringung eines neuen Geistes beitrugen. Darunter ist nicht die geringste das Nationalitätsideal der großen preußischen Reformer, insbesondere die Staatsauffassung und die Staatsethik des Freiherrn vom Stein. Diese hat gar nichts mit der Romantik und trotz erheblicher Anlehnung an die neuen französischen Institutionen wenig mit den französischen Ideen selbst zu tun. Sie ist vielmehr aus geschichtlichen Studien, aus der Bewunderung Englands, aus den Erfahrungen der Verwaltung und den ethischen Ueberzeugungen Steins selbst eigenkräftig entsprungen. Auch hier herrscht ein mystisch-irrationaler Begriff, der der Nation oder des Deutschtums, über Schicksale und Aufgaben des Einzelnen. Die durch Abstammungs- und Sprachverwandtschaft unterstützte geistige Kulturgemeinschaft ist ihm die Nation, die zugleich der festen staatlichen Form bedarf, um eine wirkliche ethische Lebensmacht zu sein. Freilich verlangt nun dieses Ganze selbständige und persönliche Hingabe und Verantwortung des Einzelnen. In diesem Sinne suchte er Verfassung und Verwaltung durch möglichste Ausdehnung der Selbstverwaltung zu verwandeln, in diesem Sinne rief er das ganze Volk auf zum Befreiungskampf und teilte er insbesondere mit Scharnhorst den Plan der Militärreform. Aber dabei war doch stets das Ganze historisch und sachlich dem Einzelnen vorgeordnet, es erzog sich durch seine idealistischen Führer die Bevölkerung erst zur Freiheit und Selbstverwaltung. Insbesondere war gerade in der letzteren die historische Gliederung der Stände und Kommunen vorausgesetzt und alles auf den Gedanken der Ungleichheit, der Verantwortung der Führer für die Geführten, aufgebaut. Die ethische Forderung der Hingebung an ein geistig-staatliches Ganzes und der selbstverantwortlichen Leistung des Einzelnen für dieses ist Sinn und Kraft des ganzen

Gedankens. Die Gemeinschaft selbst und ihre Gliederungen sind etwas Historisches und Irrationales und der Appell an das Individuum ein rein ethischer und insofern wiederum irrationaler. Nicht umsonst fühlte er sich Fichte am meisten verwandt, der den abstrakten Vernunftstaat aufgegeben hatte und zum Propheten des Irrational-Historisch-Individuellen geworden war. Diese Nationalitätsidee nahm daher auch die Religion in die Verwaltung des Staates und betrachtete beide Konfessionen als Unterstützungen des ethisch-nationalen Gemeinsinns, die der Staat selbst zu organisieren und nicht mehr wie der Staat der Aufklärung lediglich zu überwachen und neben sich zu dulden habe. Mochte auch der Aerger altpreußischer Junker Stein einen Jakobiner nennen und mochten auch später die Liberalen sich als die Erben seiner Epoche fühlen, Steins Gedanke selbst enthielt ein starkes Stück des Macht- und Organisationsgedankens, der historischen Gliederung und Ungleichheit, der mystischen Irrationalität einer verstandesmäßig nicht faßbaren Gemeinschaftsidee. Daher schlugen diese Reformen, auch noch ganz abgesehen von der eigentlichen Hemmung und Wiederaufhebung, doch in eine Stärkung der staatlichen Macht, in eine Konzentration und Uniformierung des noch sehr bunten Provinzialwesens aus.

Das war nun aber überall die innere Dialektik der Nationalitätsidee, auch wo sie nicht mit so bewußtem historisch-irrationalen Einsatze begann wie bei Stein. Auch bei einer demokratischeren Fassung wurde sie zu einer Apotheose des Gemeingeistes und Gemeinbesitzes, zu einer mystischen Realität, der in entsprechenden Organisationen und Konzentrationen der Charakter der wirksamen Macht verliehen werden mußte. Schon in der Napoleonischen Staatsidee wurde sie zum Imperialismus mit seiner Wiederaufhebung der Freiheit und Gleichheit, und dieses Schicksal hat sich überall in diesem Erzeugnis der Demokratie wiederholt. Sie muß ihren Gemeinbesitz behaupten, schützen, allen Stammesgliedern zusichern, den Leidenden und Unterdrückten zugänglich machen, d. h. sie muß organisierte Macht werden und unterliegt damit der Logik des Machtgedankens. Ist aber erst einmal diese Logik klar in ihren Zielen erkannt, so wird die ganze demokratische Ideologie ins Wanken gebracht. So sind heute an ihre Stelle darwinistische Lehren vom Kampf ums Dasein und von der Anpassung und Vererbung oder wieder rein ethisch-

religiöse Forderungen getreten, die Hingebung und Unterordnung der Einzelnen verlangen als etwas in sich selber Wertvolles. Der Machtgedanke blüht heute inmitten unser halben und ganzen Demokratien stärker als jemals und hat sich noch obendrein aufs engste mit der Wirtschaftspolitik verbunden. Im kleinen läßt sich diese Logik der Entwicklung, wie an Staat und Nation, so auch an Parteien, Vereinen und Klassenorganisationen dartun. Jede Organisation steigert den Gemeingeist und unterliegt den Bedingungen der Machtbildung, erzeugt eben damit etwas vom Standpunkt des rein rationell-individuellen Interesses aus Irrationales, das nur von einem völlig andern Standpunkt aus als Ausfluß der »Vernunft«, d. h. nun einer überindividuellen, kosmischen oder gar göttlichen »Vernunft«, betrachtet werden kann.

Eine vierte Ursachenreihe liegt in der Entwicklung der religiösen und kirchlichen Verhältnisse, und zwar in einer Entwicklung von innen heraus, die dann oft genug in den Dienst politischer Interessen trat oder von rückständigem Fanatismus und klerikalem Machtbedürfnis ausgenützt wurde, die aber doch zuerst und zunächst aus dem Wesen der Sache selbst hervorging. Gewiß hatte das Aufklärungszeitalter im Protestantismus und Katholizismus die alten Glaubensgegensätze gemildert, den dogmatischen und kultischen Zwang erleichtert und hatten insbesondere Philosophie und Theologie die religiöse Ideenwelt prinzipiell umzugestalten unternommen. Aber die Kirchen lagen dabei noch völlig in der Hand der Staatsregierungen und hatten keine populären Parteien und Agitationen. Der neue kollegialistische Kirchenbegriff hatte auf dem Kontinent nirgends zur Loslösung der Kirchen vom Staate auch nur von ferne geführt. Er war im Protestantismus überall so gewendet worden, daß teils das Aufsichtsrecht des Staates, teils die stillschweigende Uebergabe der Kirchenregierung an den Staat diesem die Erhaltung von Ordnung und Bestand übertrug und in der Einzelgemeinde ihr Vertreter, der Pfarrer, eine vom Staate nicht gestörte Freiheit in religiösen, theologischen und kultischen Dingen erhielt. Ein allzu schroffer Radikalismus wurde stets unterdrückt, aufhetzende Einmischung der Gemeinden und kirchlichen Parteien gab es noch nicht. Im Katholizismus war gleichfalls die Aufklärung dem gallikanisch-episkopalistischen Kirchenbegriffe geneigt und hatte dieser Kirchenbegriff an dem Zusammenhang von Staat

und Kirche, an dem Grundbesitz der Kirche und dem geistlichen Fürstenwesen seinen Rückhalt. Als nun aber unter der Wirkung der Revolution, der Säkularisation, der napoleonischen Staatengründungen und des Wiener Kongresses, schließlich in einer modernisierten Verwaltungstechnik alle diese Verhältnisse verschwanden, standen die Kirchen vor der Aufgabe einer Neuordnung ihrer selbst und ihres Verhältnisses zum Staate.

In der katholischen Theologie und Kirche wirkten die episkopalistisch-gallikanisch-nationalistischen Ideen lange noch fort und verband sich die Theologie mit dem philosophischen modernen Denken in mannigfachster Weise. Aber den ihres grundherrlichen und fürstlichen Rückhalts beraubten, nicht mehr dem hohen Adel entstammenden Bischöfen fehlte nun die Widerstandskraft gegen Rom, die sie bisher besessen hatten, und die bureaukratischen Polizeistaaten scheuten das Nationalkirchentum als eine bedenkliche Störung der rein politischen Struktur des Staates. Sie ließen Rom mit den vereinzelten Bischöfen machen, was es für nötig hielt, und da eine Neuordnung wirklich unvermeidlich war, so blieb diese der Kurie allein überlassen. So war den zentralistischen und jesuitischen Theorien, den Forderungen des päpstlichen Universalepiskopates und der Infallibilität zugleich mit der Diplomatie der die Sprengel und kirchliche Verwaltung neu einrichtenden Kurie Tür und Tor geöffnet. Vom Staate verlassen und der bisherigen sozialen Schwergewichte beraubt, fielen die Episkopate allmählich dem neu zentralisierten Papsttum in die Hände. Das Bedürfnis nach kirchlicher Ordnung und Zentralisation erblickte im Universalepiskopat die Vollendung aller seiner Tendenzen, und so ist es zu verstehen, daß dieses Ziel mit dem Vaticanum endlich erreicht wurde, nachdem Gregor XVI. und Consalvi dafür den Grund gerade in der Restaurationsepoche gelegt hatten. Das geschah im Widerspruch gegen die Mehrheit der nördlichen Bischöfe und im Gegensatze gegen die Tendenzen der wissenschaftlichen Theologie, auch im Gegensatze gegen die damaligen, noch ganz polizeistaatlichen Interessen der Regierungen. Es war die reine Folge der Notwendigkeit, die Kirche neu zu organisieren, ihren Einheitspunkt schärfer zu betonen und die Beziehungen von Episkopat und Kurie klarer und uniformer auszugestalten. Erst die Folge dieser von innen heraus sich vollziehenden Konzentration war die Austilgung der Modernismen in der Theologie, die Aus-

rottung aller Einwirkungen der Aufklärung, der klassischen Philosophie und der Romantik, welche letztere schließlich nur eine poetische Brücke zu einem ganz rationell konstruierten soziologischen Einheitsideal wurde. Erst von da aus ist dann die ganze ungeheure Restauration des Katholizismus, seine militärische Geschlossenheit und sein parteimäßiger Zusammenschluß, seine neuscholastische Theologie und seine Weckung neuer zugkräftiger Volkskulte mit ihren Wundern und Gnadenorten und Devotionen zu verstehen. Die Lösung des Kirchenproblems, die die Aufklärung gefunden hatte, war eben in Wahrheit nichts Neues gewesen, sondern nur eine Schwächung und Brechung der logischen Tendenzen des seit dem Tridentinum zentralisierten Katholizismus, und diese Schwächung war nur bei der Fortdauer der alten halbstaatlichen Privilegien der Bischöfe innerhalb des aufgeklärten Staates möglich gewesen. Fielen diese Bedingungen weg, so war die Logik des Zentralisationsgedankens freigesetzt und führte zu dem ihr naturgemäßen Ziele trotz aller Widersprüche und Gegensätze in Episkopat, Theologie und Volksstimmung.

Aehnlich verliefen die Dinge aus ähnlichen Gründen auch auf protestantischem Boden, wie man an dem Beispiel der Schaffung der protestantischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm III. und Friedrich Wilhelm IV. sehen kann. Nachdem der Staat der Aufklärung mit seiner Mischung altprotestantischer Staatsherrschaft über die Kirche und neuprotestantischer Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Gemeinden verschwunden war, nachdem die konfessionell gemischten Staaten des Wiener Kongresses gebildet worden waren und die zentralisierende Staatsverwaltung das politische und kirchliche Gebiet neu zu ordnen und abzugrenzen gezwungen war, bestand auch hier das dringende Bedürfnis einer selbständigen und geschlossenen Neuordnung des protestantischen Kirchentums. Die aus diesem Anlaß in Preußen 1815 eingeforderten zahlreichen Gutachten zeigen die Unhaltbarkeit und Zerflossenheit der Lage, das Bedürfnis, wie ein Gutachten sagte, nach einer »kirchlichen Sozialautorität«. Dafür waren nun aber nur zwei Wege möglich. Entweder mußte man in der Weise des Presbyterianismus eine staatsfreie Synodalkirche schaffen, bei der übrigens auch die Vorschläge schon die Begleitwirkung einer dogmatischen und kultischen Egalisierung und klerikalen Konzentration zeigten;

das war bei der lutherischen Gewöhnung der Majorität und bei den Bedürfnissen des Polizeistaats unmöglich. So blieb nur der andere Weg, unter Scheidung der staatlichen und kirchlichen Organisation die letztere an die Person des Landesherrn zu binden, der als »Landesbischof« durch eigene kirchliche Behörden regiert und durch seine Personalunion mit dem Staatsoberhaupt den Einklang zwischen beiden Institutionen herstellt. So wurde inmitten einer zögernden und großenteils widerstrebenden Bevölkerung vom Landesfürsten die neue Einheitskirche und ihr landesherrliches Kirchenregiment aufgerichtet. Auch hier hatte die Aufklärung in Wahrheit nichts Neues geschaffen, sondern die alten Zustände bloß einer neuen theoretischen Deutung und einer rein vom Staatsinteresse diktierten Praxis unterworfen, damit die Festigkeit der alten Organisation aufrechterhalten und zugleich die dogmatische und kultische Freiheit gewähren lassen, die der moderne Geist verlangte. Das konnte nicht dauern. Im konfessionell gemischten Staate und innerhalb der neuen Staatsordnung mußte auch die Kirche neu geordnet und dies heißt hier, als selbständige protestantische Kirche erst geschaffen werden. Sie erhielt ein eigenes kirchliches Regiment, das mit der Monarchie kunstreich verkoppelt wurde. Die eigentliche Tat dieses Kirchenregiments war zugleich mit der Behördenorganisation und der finanziellen Ausstattung ganz naturgemäß sofort die Schaffung der kultisch-dogmatischen Uniformität durch Liturgie und Bekenntnis, wobei dann die alten Dogmen — freilich in einer gewissen Erweichung — naturgemäß als das einzige vorhandene Gemeingut den Maßstab bildeten. Damit waren bereits im Prinzip die neuen religiösen und theologischen Freiheiten und Fortschritte wieder ausgeschieden, das Kirchentum organisiert und restauriert und zu dem Ziel einer in Dogma und Liturgie sich darstellenden soziologischen Einheit geführt. Es war dann nur mehr die Beseitigung der Reste der alten Zeit, wenn die Hoftheologie Friedrich Wilhelms IV. vollends den Geist des großen Jahrhunderts aus der Kirche vertilgte, wie ihn auf katholischem Boden der jesuitische Kurialismus vernichtete. Aehnlich aber wie hier in Preußen ist es überall gegangen auf dem Kontinent, ein deutliches Zeichen dafür, daß hier Entwicklungen sich vollzogen, die nicht ein Werk des Zufalls oder der Willkür waren. Sogar die katholischen Monarchen mußten durch eine analoge Konstruktion der protestantischen

Kirchen ihrer Länder diese durch ein »landesherrliches« Kirchenregiment leiten. Es ging nicht anders.

In diesem Zusammenhang ist nun aber freilich nicht zu vergessen, daß neben den organisatorischen und durch die bloße Logik der Ordnung zu relativen Restaurationen treibenden Neugestaltungen auch ein innerlich religiöser Rückschlag gegen die Aufklärung eintrat, eine jener Umkippungen des religiösen Gefühls, wie sie so häufig sind und scheinbar unversehens aus dogmatischer Enge und Leidenschaft in Indifferenz und weltliche Bewegungsfreiheit und dann wieder aus der letzteren in starke religiöse Erregungszustände hinüberführen. Aber beide Bewegungen sind streng zu unterscheiden; sie haben sich erst nach und nach gefunden und dann sich gegenseitig verstärkt, nicht ohne daß mannigfache Reibungen zwischen ihnen eingetreten sind und heute noch stattfinden.

Die Aufklärung war eine Erlösung vom Fluch des Konfessionalismus gewesen, aber ihr Geist war bis in den Klassizismus und Neuhumanismus hinein ein mehr weltlicher und humaner gewesen, bedeutete vielfach geradezu die religiöse Ermattung und Oberflächlichkeit. Hiergegen hatte sich schon im 18. Jahrhundert in England, das in allen europäischen Entwicklungen voranging, der Methodismus erhoben und in seinen großen, Amerika mitumfassenden Erweckungszügen die alte Gläubigkeit in einer stark gefühlsmäßigen Zusammenziehung restauriert. Nicht bloß seine eigene Kirche, sondern auch seine Einwirkungen auf Dissent und Staatskirche bedeuteten den Schluß der Aufklärungsperiode in England. Von da gärte es in dem englischen Kirchentum weiter. Unter dem Einfluß der kontinentalen Romantik erhob sich das ritualistische Oxford-Movement in den dreißiger Jahren und unter dem des Methodismus eine enorme pietistische Missions- und Erweckungstätigkeit, die auch auf dem Kontinent ähnliche Erweckungen bewirkte. Es sind diese Einwirkungen und die alten noch fortbestehenden Kreise des Pietismus, verstärkt durch die romantische Religiosität und die historisierende Religiosität der großen erschütternden Freiheitskämpfe, aus denen in Frankreich, der Schweiz, den Niederlanden, Deutschland und Skandinavien zahlreiche Erweckungen und Bekehrungen hervorgingen; sie ergriffen zunächst den Pfarrstand und drangen von diesem aus in die Gemeinden, bisweilen freilich noch mehr in die regierenden Kreise vor. Das Schweben

zwischen biblizistischem Archaismus und persönlicher Bekehrungsinnerlichkeit gab diesen Bewegungen den Doppelcharakter einer sehr modernen Subjektivität und einer sehr gebundenen geschichtlichen Autorität, von wo aus sie dann in die neuen Kirchenbildungen und deren naturgemäßen Konservatismus einströmten. Theologisch hat die nie versagende Kunst der Romantik mit ihrer Synthese von Subjektivismus und historischer Substanz dieser neuen religiösen Bewegung den schillernden Ausdruck gegeben, der dann schließlich ganz von selbst in eine festere Konfessionalität sich verwandelte und in vielen Punkten mit einer fast bedingungslosen Restauration der Dogmatik des 17. Jahrhunderts endigte.

Auch auf dem Boden des Katholizismus blieben solche Bewegungen nicht aus. Das neue Jahrhundert wimmelt wieder von Visionen, Wundern, Stigmatisationen, und überall entstehen aus ihnen neue, von der Kirche ausgenützte Kulte. Es sind die katholischen Parallelen der protestantischen Erweckungsbewegungen. Eine skrupellos die Gefühle aufpeitschende und gelegentlich auch den Aberglauben weckende asketische Literatur bearbeitet das Volk. Neue Heiligenkulte und Devotionen, Missionen und Wallfahrten, ein neues Mariendogma steigerten und reizten die populäre Religiosität, während eine romantisch gefärbte Theologie im Geiste Chateaubriands und der Tübinger langsam die Rückkehr zur Restauration des scholastischen Thomismus vorbereitete und dem modernen Geschmack als Ueberleitung diente. Die »Theologie der Vorzeit« siegte über die Schule Möhlers und Döllingers, die ihr in Wahrheit doch den Boden bereitet hatte. Das Endergebnis war die Erneuerung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie sowie die Schaffung einer katholischen Geschichtsforschung für das ganze Gebiet des Katholizismus, während das populäre Bedürfnis durch eine bisher unerhörte Fülle neuer Devotionen gereizt und befriedigt wurde. Bis in die russische Welt reicht dieser religiöse Rückschlag; dort wurde er zum Gegensatz eines romantisch verstandenen russisch-orthodoxen Volksgeistes gegen die zerfahrenen Ideen des faulen Westens.

Sind alle die bisher geschilderten einzelnen Tatsachen schon jede für sich ein Zeichen des großen Umschwunges gegen das 18. Jahrhundert, so erhellt dieser in seiner ganzen und allgemeinen Bedeutung schließlich und vor allem aus der Stellung-

nahme der großen Denker und Publizisten. Hier machte den Anfang der alte Liberale Edmund Burke in England. Er wurde durch seinen historischen Sinn für die gegebenen Gliederungen und Autoritäten der Gesellschaft, seine wesentlich ethische Auffassung der Pflichten und Rechte des Individuums gegenüber dem Ganzen zum großen Bekämpfer der französischen Revolution und ihrer abstrakten rationalistischen Konstruktion der Gesellschaft, nachdem er in der ersten Hälfte seines Lebens die liberale Seite dieses Gedankens betont hatte. Er wurzelte in der puritanischen Auffassung von der Freiheit als Pflicht und von der sozialen Ungleichheit als gottgesetzter Ordnung, in der eine Fülle von ethischen Tugenden ihren Ursprung habe. Vor allem betonte er den organisch-allmählichen Charakter alles historischen Wachstums, dem das Individuum eingegliedert sei, und näherte sich damit den späteren Theorien der kontinentalen Romantik, die denn auch seine Anregungen nachhaltig aufnahm. Die Dogmen vom Urzustand und vom Staatsvertrag wurden ihm bereits zweifelhaft, und soweit er am letzteren festhielt, deutete er ihn im alten puritanischen Sinne als ethische Pflicht der Herrschenden und als abgestufte Mitwirkung der historischen Stände zum Wohl des Ganzen. Seine Gedanken wurden eine welthistorische Macht; sowohl ein Novalis als ein De Maistre und Friedrich Gentz griffen sie auf und setzten sie jeder in seiner Weise fort.

In Deutschland wurde der Kantianer Fichte der Prophet und Philosoph eines neuen soziologischen Denkens. Fichte bezeichnete nunmehr das Jahrhundert des abstrakten Rationalismus geradezu als das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit und Selbstsucht, entdeckte die großen historischen Formationen der Vernunft in den Nationalitäten als das metaphysische Mittelglied zwischen der Weltvernunft Gottes und der individuellen Einzelvernunft, vermöge dessen jede große Nation auf eine eigentümliche Weise den in ihr konkretisierten Vernunftgehalt zu offenbaren und auszuwirken habe. Er erkannte den Zusammenhang dieser ethischen Nationalitätsidee mit festen politischen Formen, setzte diese wieder in ihr zentrales Recht ein und verkündete ein Staatsideal, das in seiner Forderung der staatlichen Erziehung an den platonischen Staat und in der einer festen wirtschaftlichen Geschlossenheit an den Sozialismus streifte. Es ist freilich ein Sozialismus im Platonischen Sinne, dessen Be-

deutung nicht die Befriedigung der Einzelegoismen aus einem zweckmäßig konstruierten Ganzen heraus, sondern die Darstellung der geistigen Idee im ganzen und dadurch die Beteiligung des Individuums an ihr ist.

Nicht ganz so radikal entwickelten die beiden anderen großen geistigen Führer der preußischen Regeneration, Wilhelm von Humboldt und Schleiermacher, die neue Ideenwelt. Humboldt, persönlich immer ein Schüler des großen humanen Jahrhunderts, wurde doch durch historische und psychologische Studien auf die Probleme des Volksgeistes und des Nationalcharakters geführt, lernte den von ihm anfangs auf ein Minimum zurückgedrängten Staat als Form und Halt des Geistes verstehen und nähert sich auch seinerseits von hier aus dem antiken Staatsgedanken mit seiner Ueberordnung des Ganzen über den Einzelnen, mit der Erfassung des Ganzen in einem geistig-ethischen Gehalt. Schleiermacher, der in seiner Jugend den Kantischen Individualismus noch zu allgemein und abstrakt gefunden und ihn durch den romantischen Individualismus in Moral und Religion übertrumpft hatte, lernte das System der Kultur oder Vernunft als die treibende Macht der menschlichen Geschichte und Entwicklung verstehen und unterschied nunmehr an jedem der Kulturwerte sorgfältig seine individuell-persönliche und seine universell-gemeinschaftsbildende Seite; dabei lernte er den Staat als die wesentliche und der Vernunft unentbehrliche Gemeinschaftsorganisation verstehen, in der das Ganze und die Geschichte dem Einzelnen und dem Moment übergeordnet ist. Ja, auch die Religion wollte er jetzt zu einer möglichst breiten, aus dem Geiste des Ganzen die Individuen belebenden Volkskirche organisiert wissen, die ihren festen Ort in der Erziehung der Völker zu Sittlichkeit und Kultur einnimmt.

Die wichtigsten Formeln für das neue soziologische Denken lieferte jedoch erst Schelling. Er ist der Schöpfer der »organischen« Gesellschaftsidee, nicht im biologisch-naturalistischen Sinne des Wortes, sondern in dem idealistisch-teleologisch-metaphysischen. Sein kosmischer Monismus, der das Sinnliche und Endliche als Ausdruck und Erscheinung des Geistes versteht und die Weltentwicklung als ansteigende Offenbarung dieses Identitätsverhältnisses begreift, lehrt in Staat und Gesellschaft die sinnlich-endliche Offenbarung des Geistes in ihren

verschiedenen Entwicklungsstufen erkennen. Aus vorbewußtem geschichtlichen Werden, wie der biologische Organismus, so wächst auch der soziale Organismus: die Verleiblichung, Versinnlichung und Organisation des geistigen Gehaltes auf einer bestimmten Entwicklungsstufe, die Hervorbringung des Individuums aus dem Geiste des Ganzen und die Erziehung desselben zu bewußter Anteilnahme und Mitwirkung an ihm, die Existenz des Ganzen nur in den Individuen und der letzteren nur durch das Ganze. Nicht das materielle Wohl oder die politische Freiheit des Einzelnen, sondern die Darstellung der Idee einer bestimmten Kultureinheit in dem Material der Einzelnen und durch bewußte Mitwirkung der Einzelnen ist der Sinn dieser Konstruktion. Erst in der sachlichen Hingabe an die den Organismus beherrschende Idee entsteht der Wert des Individuums, der mit »Freiheit und Gleichheit« überhaupt nicht bezeichnet werden kann. Die spätere Lehre Schellings mit ihrer Unterscheidung der natürlichen Entwicklung und der übernatürlichen, sich innerhalb ihrer und über ihr durchsetzenden Erlösung hat dann diesem Gesellschaftsgedanken noch den Kirchenbegriff zur Seite gestellt und damit mannigfache Abbiegungen von seinem eigentlichen evolutionistischen Grundgedanken veranlaßt. An den letzteren hat sich der größte deutsche Historiker, Leopold Ranke, angelehnt, dem ersteren folgte die Staatsphilosophie der Restauration. Aber auch der Staatssozialismus eines Rodbertus beruht auf Schellingscher Grundlage.

Noch schärfer auf eine antisubjektivistische Staats- und Gesellschaftslehre ging dann aber der Abschluß der großen deutschen Spekulation aus, in Hegel. Während Schelling in all seinen Wandlungen etwas von Heinz Widerporst zurückbehält, ist Hegel ganz substantielle Gediegenheit. Er erkennt wie Fichte in dem schlechten Subjektivismus der Reflexion die große Sünde des 18. Jahrhunderts, gewinnt ihr aber die positive Seite der Vorbereitung eines neuen Gesellschaftsgedankens ab. Dieser setzt die Zertrümmerung des Mittelalters durch den Subjektivismus voraus, bringt aber aus diesem Material nun die neue Idee des Staates als der Verwirklichung der objektiven Vernunft, der Verkörperung des Sittlichen überhaupt, hervor. Es ist nicht mehr der platonische »Mensch im Großen« oder der die Idee ausdrückende Organismus, sondern die aristotelische Entelechie, das Ziel der Vernunftentwicklung

überhaupt. Es ist die antike Staatsidee, in die Dimensionen der modernen Nationalitäten versetzt. Sie ist mit christlicher Schätzung der Individualität erfüllt, aber doch ausschließlich die Realisation des höchsten Zweckes und Sinnes der Vernunft in den entwicklungsgeschichtlich erwachsenen festen staatlichen Formen. Der Staat ist die Fleischwerdung der Idee, der überindividuellen Vernunft, um in seinem Ganzen dem Einzelnen die Erhöhung zur Idee nach den historisch gewordenen Abstufungen der gesellschaftlichen Gliederung zuteil werden zu lassen. Im Staate, in seiner Fürsorge für den Einzelnen und der Hingabe des Einzelnen an seine Idee geht aller Utilitarismus und schlechte Subjektivismus, alle bloße Gesellschaft und Zweckverbindung, aber auch alle Religion und alle Kirche unter und vollendet sich die freie Persönlichkeit durch organischen Zusammenhang mit der in ihm verkörperten allgemeinen Vernunft. Damit schließt in Deutschland zunächst auf lange Zeit das neue soziologische Denken ab.

Die weitere Führung übernahm dann die französische Philosophie. Hier hatte St. Simon schon frühe die anarchistisch auflösende Wirkung des 18. Jahrhunderts erkannt und auf das Mittelalter hingewiesen, ähnlich wie Novalis, als auf die ideale Zeit sozialer Organisation und Einheit. Auch war ihm klar, daß damals diese Einheit nur durch die Verbindung der Organisation mit dem religiösen Gefühl und der religiösen Gemeinschaft erreicht war. So schaute er aus nach dem dritten Reiche, das einen neuen religiös begründeten und befestigten Sozialismus bringen und von dem Alpdruck der Anarchie und des Individualismus erlösen müsse, ohne in den theologischen Dogmatismus des Mittelalters zurückzufallen. Diese Ideen nahm Comte in sein großes, übrigens wesentlich naturalistisch und antimetaphysisch orientiertes System, in den Positivismus, auf. Auch ihm erschien wie Novalis, Fichte, Hegel und St. Simon das 18. Jahrhundert, das metaphysische Zeitalter der beliebigen Konstruktion der Dinge und der Gesellschaft aus Kopf und Interesse des Individuums, als das unseligste Zeitalter der menschlichen Geschichte, das mit dem Protestantismus begonnen und in der französischen Revolution sich vollendet habe. Auch ihm war die mittelalterliche Kirche, die größte Schöpfung des mythisch-theologischen Zeitalters, das Musterbild einer gesunden und festen Gestaltung menschlicher Gemeinschaft. Freilich galt

ihm Mythos und Theologie nur als ein Nachhall der primitiven Naturunkenntnis. So war daher dasjenige Bindemittel für die soziale Organisation, das dem Mittelalter seine große Leistung ermöglicht hatte, nicht mehr zu verwerten, auch kaum mehr vorhanden. Es galt vielmehr, jenes alte mythische Bindemittel zu ersetzen durch ein neues, rein wissenschaftliches. Aber das durfte dann nicht jene luftige, endlos verwirrende Spekulation des metaphysisch-individualistischen Zeitalters sein, sondern das mußte von einer exakten, positiven, allgemeingültigen, den Naturwissenschaften an Strenge gleichartigen Philosophie geleistet werden. So wurde er zum Schöpfer der Soziologie als der die Biologie und Psychologie voraussetzenden Wissenschaft von den Natur- und Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft. Hier entstand nun jene naturalistisch-organische Theorie, die der idealistisch-metaphysisch-organischen Theorie der Schellingschen Schule so scharf entgegengesetzt ist trotz des gleichen Namens. Wie im tierischen Zellenorganismus, so sollten im sozialen die Bildungs-, Fortpflanzungs-, Anpassungs- und Vererbungsgesetze festgestellt und auf diesem Wege die ideale Organisation der Gesellschaft, das möglichst große Wohl der möglichst großen Zahl, durch eine Art Naturwissenschaft der Gesellschaft und deren Anwendung auf die soziale Therapie geschaffen werden. Dabei stieß dann freilich auch er wieder auf die Bedeutung der Religion als des festesten sozialen Kittes, aber er bildete zu diesem Zwecke eine neue wissenschaftliche Religion der Verehrung der Menschheit, die von der romantischen Religion so weit entfernt war wie seine Soziologie von der romantischen organischen Gesellschaftslehre. Immerhin sind die verwandten Ausgangspunkte, Beobachtungen und Bedürfnisse klar sichtbar, und die neuere Entwicklung der französischen Soziologie hat in der engen Zusammenordnung von primitiver Sozialordnung und Religion sich romantischen Ideen so stark genähert, daß eine Zusammenordnung beider Kräfte auch für Gegenwart und Zukunft nichts Ueberraschendes haben würde. Vor allem aber ist in der Ersetzung des atomistischen soziologischen Rationalismus durch eine wenn auch noch so naturwissenschaftlich formulierte Idee des Ganzen ein irrationales Moment auch hier eingeführt, bei dem es begreiflich ist, daß es seiner Wahlverwandtschaft zu religiösen Ideen sich bewußt geworden ist. Der für das System nötige »Altruismus«, der dem Egoismus des 18. Jahr-

hunderts als soziales und ethisches Prinzip zur Seite trat, enthielt schließlich alle Probleme, denen auch die deutsche Metaphysik nachgegangen war.

Erst innerhalb des Umkreises jener Tatsachen einerseits und dieser Ideologien andererseits gesehen findet die Restauration ihr volles Verständnis. Sie wäre nicht möglich und durchsetzbar gewesen, wenn nicht der Geist des 18. Jahrhunderts selbst zurückgeebbt wäre und neuen Grundanschauungen und Gefühlen Raum gegeben hätte. Ergänzend kommen dazu die kirchlichen Entwicklungen, die in letzter Linie aus den Bedingungen selbständiger kirchlicher Organisation hervorgingen, und die politischen Ergebnisse der großen napoleonischen Kriege, die in den am alten Bestande am meisten interessierten Mächten, in Rußland und Oesterreich und dem durch ihre Hilfe erneuerten Bourbonenreiche, die beherrschenden Mächte Europas schufen. Das hielt die politische und geistige Entwicklung Deutschlands wie Italiens nieder, bedeutete zugleich den Anfang des Systems der »großen Mächte«, deren starke militärische Fundamentierung mit dem Militarismus auch die zugehörigen sozialen und politischen Strukturen konservativer Art begünstigte. Freilich ist die allgemeine geistige Reaktion gegen das 18. Jahrhundert überall beflissen, den neuen soziologischen Ideen das relative Recht des Individualismus und der persönlichen Freiheit einzugliedern, wenn auch mit sehr verschiedener Nachdrücklichkeit.

Dagegen ist es das Kennzeichen der Metternichschen Reaktion und der eigentlichen Restauration, überall die politische Freiheit, die Volksvertretung, die Preßfreiheit, die Nivellierung der Privilegien hintanzuhalten oder wieder aufzuheben. Aber das war doch nur eine Uebertreibung und Ausnutzung der geistigen und politischen Lage für bestimmte politische und soziale Interessen, die den Machtverhältnissen nach den großen Kriegen entsprach, aber bei deren allmählicher Verschiebung sich nicht behaupten konnte. Die 30er und 48er Revolution, die Einigung Deutschlands und Italiens auf der Grundlage politisch-freiheitlicher Einrichtungen und die Wiederaufnahme des Liberalismus in England seit der Wahlreform von 1829 hat dem System ein Ende gemacht.

Unverändert erhalten hat sich von alledem nur die kirchliche Restauration, weil die neuen Kirchenverfassungen nun ein-

mal eng mit einer solchen verbunden waren, weil die Staaten in einer wohldisziplinierten Kirche immer wieder einmal gern einen Bundesgenossen suchten und weil andererseits das allgemeine Interesse der großen Masse von ihnen sich abwandte. Der römische Katholizismus hat die restaurative Entwicklung im Vaticanum sogar erst vollendet und erschöpft heute seine Berührungen mit der modernen Welt nur mehr in politischen und sozialen Anpassungen *temporum ratione habita*. Auch die protestantischen Kirchen des Kontinents sind rechtlich und offiziell streng archaistisch geblieben und haben eine moderne Umbildung ihrer Ideenwelt nur vorübergehend in Zeiten allgemeiner liberaler Politik geduldet, um dagegen bei günstigen politischen Parteiverhältnissen jedesmal sofort wieder den Rechtsstandpunkt von Dogma, Bekenntnis und Liturgie geltend zu machen. Es ist das einzige dauernde und volle Erbe der Restauration, mit dem sich jeweils die politischen und sozialen konservativen Restaurationsversuche bis heute gern verbinden. Darauf pflegt dann eine um so leidenschaftlichere Gegenbewegung der modernen Institutionen und des modernen Geistes einzutreten. In Frankreich hat diese Gegenbewegung zur völligen Entstaatlichung der Kirche und einer starken Eingrenzung ihrer Entwicklungsmöglichkeiten geführt, ein Ausweg, der überall früher oder später als Lösung dieses von der Restauration hinterlassenen schweren Problems versucht werden wird. Freilich bezieht sich dann eine solche Lösung immer nur auf das äußere Verhältnis der kirchlichen Organisationen und der öffentlichen Institutionen. Viel schwerer ist es, eine Lösung der inneren Probleme des christlichen Denkens und Lebens in Aussicht zu nehmen. Es scheint von den Fortschritten der Aufklärungsperiode heute wie abgeschnitten, und es möchte wohl sein, daß hier die verhängnisvolle Wirkung der Restauration nie wieder zu überwinden sein wird, daß die Kirchen orthodox bleiben und sich immer mehr innerhalb des Gesamtlebens isolieren und ausschließen, das religiöse Leben der Mehrheit aber sich neue Wege suchen muß. Freilich sind auch andere Entwicklungen denkbar von dem Momente ab, wo die geistig führenden Schichten wieder ein Interesse an der religiösen Organisation gewinnen sollten. Jedenfalls aber hat an diesem Punkte das Restaurationszeitalter das schwierigste und gefährlichste Kulturproblem zurückgelassen, dessen mögliche Lösung noch in völliger Dunkelheit

liegt. Das restaurierte kirchliche Christentum ist zu stark, um beiseite geschoben werden zu können, und zu schwach, um das Gesamtleben bestimmen zu können. In diesem Umstand ist die Möglichkeit der überraschendsten Kombinationen und der widerspruchsvolle Charakter des ganzen Problems begründet.

An allen anderen Punkten ist der Geist der heiligen Allianz und des beschränkten Untertanenverstandes im wesentlichen überwunden. Aber dabei darf nicht übersehen werden, daß die allgemeinere soziologische Reaktion gegen das 18. Jahrhundert fortdauert und bis heute immer von neuem an dem Problem arbeitet, die Errungenschaften des Individualismus mit den Bedürfnissen der Gesamtheit und fester Ordnung auszugleichen. Hier wogt der Kampf hin und her und sind plötzliche Ueberraschungen bald nach der einen und bald nach der andern Seite nicht ausgeschlossen. Ja, dieser Kampf hat von einer Seite her noch eine Verschärfung erfahren, die in dem Bilde der Restauration kaum sichtbar ist. Diese hat nämlich den politischen, sozialen und ideologischen Individualismus bekämpft, dagegen den wirtschaftlichen in ihrem Bedürfnis nach ökonomischer Entwicklung eher begünstigt. Hier eiferte man der englischen Entwicklung nach und begünstigte Handel und Gewerbe. Seine ökonomisch-individualistische Revolution hat der Kontinent erst im Laufe des 19. Jahrhunderts erlebt und zwar in einer langen Kette einzelner Veränderungen. Die Restauration hiergegen begann erst mit dem Gewahrwerden dieser Revolution einzusetzen und hat dann bald als demokratischer Sozialismus bald als Staatssozialismus sich geäußert. Sie bewegt sich mit den Erneuerungen einer merkantilistischen Schutzzollpolitik, der Bildung von Monopolen und Preisringen, der Sicherung von Absatzgebieten und der Kontingentierung der Produktion, der Bildung von Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden in einer Richtung, die später einmal in vieler Hinsicht gleichfalls als eine Restauration erscheinen wird.

Hier war dessen nur zu gedenken, um die Restaurationsepoche in das richtige Licht zu rücken. Sie war kein bloßer Rückfall, kein einfacher Anachronismus, geleitet vom Interesse selbstsüchtiger Gewalten. Sie war die Zuspitzung und Ausnützung einer Gesamtlage, die als Reaktion gegen den Individualismus des 18. Jahrhunderts zu betrachten ist. Diese ihre momentane Form und Richtung ist zerbrochen — bis auf die

Nachwirkungen auf kirchlichem Gebiete —, aber das Problem des Restaurationszeitalters selbst ist bestehen geblieben, dem modernen Individualismus diejenigen Begrenzungen zu geben, die aus dem Gesamtinteresse und dem Geiste des Ganzen heraus ebenso notwendig sind wie aus dem Bedürfnis fester und dauernder Organisationen.

---

8. Das Neunzehnte Jahrhundert.

(1913).

1. Grundlagen und Ueberblick.

Die entscheidende Aufgabe für eine geistige Orientierung in Gegenwart und Zukunft ist das Verständnis der Grundzüge der modernen Kulturwelt. Diese Grundzüge liegen freilich keineswegs bloß auf dem gedanklichen Gebiete, sondern wie bei allen anderen großen Epochen zugleich auf dem politischen, sozialen, ökonomischen und technischen Gebiete, letztlich auch in der psychophysischen Beschaffenheit, der Richtung und Stärke der Bevölkerungsvermehrung, der Anpassung des Nervensystems an die allgemeinen Lebensverhältnisse. Aber bei alledem ist doch der geistige Gehalt selbst hier wie sonst nicht einfach bedingt durch diese übrigen Kräfte, sondern steht ihnen gegenüber in einer sehr verwickelten Wechselwirkung gegenseitiger Bedingungen. Dieser Sachverhalt trifft nun in einem besonders gesteigerten Sinne zu für die moderne Kultur, die diese Wechselwirkung derartig stark empfindet, daß sie auch in ihrem eigenen Bewußtsein um sich selbst eine wesentliche Rolle spielt.

Gerade in dieser Wechselwirkung hat sie aber doch auch einen eigentümlichen geistigen Gehalt, der sich mit den realen Verhältnissen auf eine höchst eigentümliche und oft widerspruchsvolle Weise verwebt. Diese geistigen Grundzüge sind geschaffen durch das Aufklärungszeitalter, das seinerseits das ausgehende Mittelalter, die Reformation und die Renaissance voraussetzte, aber ihnen allen gegenüber doch erst den eigentlichen Durchbruch des modernen Geistes bedeutete. Als nächstwichtige große Bewegung des Geistes liegt zugrunde der deutsche Idealismus mit seinen Ausstrahlungen durch die gesamte poeti-

sche, philosophische und geschichtswissenschaftliche Gedankenwelt. Er vertiefte und erweiterte die Aufklärung und war dadurch fähiger, den alten Kulturmächten der vormodernen Zeit wieder ein relatives Recht einzuräumen, wenn auch unter der Vorherrschaft eines völlig freien entwicklungsgeschichtlichen Kulturgedankens, der den ganzen Erwerb der europäischen Geschichte zu einer reichen und autonomen Humanität verarbeiten wollte.

Beide Bewegungen hingen natürlich bereits ihrerseits mit den Bewegungen des politisch-sozialen Untergrundes zusammen. Die Aufklärung war die Frucht des rationellen Absolutismus, der seinerseits die kirchlich-feudale Kultur abgelöst und durch seine Nivellierungen, seinen rein weltlich utilitarischen Geist, die Entfesselung des Individuums gegenüber seiner eigenen drückenden Uebermacht die Aufklärung hervorgetrieben hatte. Sie stand im Bunde mit der Scheidung der Gesellschaft vom Staate, mit den Forderungen der Gesellschaft an den Staat und der Unterwerfung des Staates unter diese Forderungen der geistig, wissenschaftlich und künstlerisch gebildeten, zugleich bürgerlich-wirtschaftlich verselbständigten Gesellschaft. Ihr großer politisch-sozialer Ausbruch in der Revolution tat überdies dann die Kluft innerhalb dieses neugebildeten sozialen Körpers, den Gegensatz zwischen der besitzenden und gebildeten Gesellschaft einerseits und dem ungebildeten und besitzlosen Volke andererseits, auf. An diesem Problem der Gesellschaft neben dem seine realpolitischen Notwendigkeiten befolgenden Staate und des sich beständig steigernden Bruches innerhalb der Gesellschaft arbeitet die ganze Folgezeit bis heute. Aber trotzdem war die Aufklärung in ihrer doktrinären und stark theoretischen Richtung wie in ihren humanitären und ethischen Anschauungen doch eine eigentümliche, echt geistige Macht, die ihre Unabhängigkeit von Klassenbewegungen, wirtschaftlich-sozialen Interessen und politischen Maßstäben in ihrer Ausbreitung über alle bildungsfähigen Klassen vom Fürsten bis zum Kleinbürger zeigte. Viel weniger noch hing der deutsche Idealismus mit einer derartigen Unterlage zusammen. Er setzt solche nur in negativem Sinne voraus, indem er eine ökonomisch und sozial hinreichend gesicherte und zugleich hinreichend anspruchslose Bevölkerungsschicht zum Boden hatte, daß sie rein der Macht des Gedankens, vor allem dem künstlerisch-ästhetischen Gefühl und

einer völlig idealen Humanität sich hingeben konnte. Der Klassenzusammenhang fehlte hierbei natürlich nicht, er war schon durch die überaus reichliche Verwendung der nur bei höherer Schulbildung verständlichen Antike gegeben; aber er war in keiner Weise die führende Macht. Auch die aus ihm hervorgehenden politischen und sozialen Ideale, die gegenüber dem Individualismus der Aufklärung die organische Einheit der Gesellschaft und die Souveränität der politischen Macht neu zu begründen versuchten, waren wesentlich ethisch und philosophisch gedacht. So groß ihre Wirkungen waren und so sehr namentlich die Theorien der Romantik von Interessengruppen mit Beschlag belegt wurden, so waren sie doch reine Kinder des Gedankens, der rein geistigen Reaktion gegen den atomistischen Individualismus und die utilitaristische Verstandeskultur der Aufklärung.

Diesen beiden großen Typen gegenüber bildet das 19. Jahrhundert einen dritten großen geistigen Typus der modernen Kultur[1]. Bei diesem dritten Typus beruht nun aber die Einheitlichkeit viel weniger auf gleichartigen gedanklichen und gefühlsmäßigen Grundlagen, als auf der Auswirkung der ökonomischen und politischen Struktur des modernen Lebens. Der geistige Gehalt ist teils durch das doppelte und widerspruchsvolle Erbe der Aufklärung und des deutschen Idealismus, teils durch eine unendliche Regsamkeit und Spezialisierung der exakten Wissenschaft und durch den enorm erweiterten Kreis von Teilnehmern an dem geistigen Besitz höchst verwickelt und gegensatzreich

---

[1] Die Literatur ist natürlich unabsehbar. Außer der bekannten geistreichen Dilettantenarbeit von Houston Stuart Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrh. [4], 1903, nenne ich nur Th. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrh., 1899; Georg Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19. J.[5], deutsch von Strodtmann 1897; Rudolf Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart [3], 1904; Georg Grupp, Die Kulturperioden des 19. J., 1896; Edmund Pfleiderer, Ueber den geschichtlichen Charakter unserer Zeit, 1898; Rich. Muther, Gesch. der Malerei im 19. J., 1893/94; W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit, 1912; Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, 1901/04; Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1905; Vierkandt, Naturvölker u. Kulturvölker, 1896; Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, 1886; Hellpach, Nervenleben u. Weltanschauung, 1906; Troeltsch, Das Wesen des modernen Geistes, 1907. Sehr weit ausholend und unvollendet: Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1900/01.

geworden, wozu noch das Wiedervordringen der älteren geistigen Gesamtgrundlage Europas, des Christentums, hinzukommt. Der einheitliche seelische Charakter ist diesem Typus vielmehr durch die Uebermacht der ökonomisch-technisch-sozialen und der politisch-staatsbildenden Strebungen aufgeprägt. Zugleich steht er unter einem bisher unbekannten Einfluß der Massenbewegungen. Diese Kräfte haben seinen Geist aufs stärkste bestimmt und sich dienstbar gemacht, so daß er in unwillkürlicher Verallgemeinerung seiner selbst überhaupt zur Ableitung aller geistigen Kultur aus wirtschaftlichen Verhältnissen und aus Massenbewegungen neigt. In seinem Bilde ist daher dieser Zug vor allem herauszuheben und um ihn herum das geistige Leben zu gruppieren, das in den großen Grundzügen die älteren Typen fortsetzt, sie jenen realen Mächten dienstbar macht oder sich gegen sie empört. So kommt es, daß eine wirkliche selbständige Fortbildung des Geistes nur in den Einzelwissenschaften stattgefunden hat und daß die originellen geistigen Neubildungen erst mit dem Gegensatz gegen die demokratisch-kapitalistische Massenkultur hervortreten. Wie der klassische Idealismus und die Romantik sich dem aufgeklärten Absolutismus und dem atomistischen Verstandeswesen entgegensetzten, so endet das 19. Jahrhundert mit dem Gegensatze gegen die demokratisch-kapitalistische Kultur des modernen Imperialismus und sucht tastend nach neuen Grundlagen des Geistes und der Gesellschaft. Wer diesen Gegensatz in den modernen, vielfach an die Romantik gemahnenden und doch gerade durch dieses andersartige Widerspiel so völlig anders bestimmten geistigen Revolutionären der Gegenwart nicht empfindet, sieht in diesen Regungen leicht überhaupt nichts Neues und Originelles, nur die Fortsetzung der großen Zersplitterung, die aus der individualistischen Grundhaltung der modernen Welt und aus der endlosen Mischung der älteren Kulturinhalte durch sie sich ergeben zu müssen scheinen. In Wahrheit aber sind sie das Bestreben, die geistigen, ethischen und religiösen Ergebnisse des Jahrhunderts auf der Grundlage seiner Entwicklungen und im Gegensatz gegen seine demokratisch-kapitalistische Haupttendenz zu formulieren.

Unter diesen Umständen ist der Ideengehalt des 19. Jahrhunderts ein ganz außerordentlich vielseitiger und gegensätzlicher, wozu noch die Neigung seines Geistes kommt, sich selbst historisch-psychologisch als Entwicklungsergebnis objektiv zu begreifen.

Das gibt dem Jahrhundert einen zunehmenden Zug des Relativismus und Historismus, der, reicher und breiter als der Geist der Aufklärung [und] des deutschen Idealismus, eine viel größere Mannigfaltigkeit umfaßt, dafür aber auch viel unentschlossener zur Besetzung eigener normativer Positionen ist. Es ist ein Geist der Skepsis, innerhalb dessen die Einzelnen sehr partikulare Stellungnahmen, etwa bei einem chauvinistischen Nationalismus oder einem humanitären Sozialismus oder bei einer ästhetischen Sinnenkultur oder bei konfessionellen Ueberzeugungen oder bei irgendwelchen zufälligen Liebhaberwerten, vollziehen, wenn sie überhaupt noch eine Stellung nehmen. Gleichwohl ist aber diese Skepsis weit entfernt von Müdigkeit, vielmehr begleitet von einer um so intensiveren Stimmung des Fortschrittes auf den realistischen Gebieten, so daß sie mehr als Sammlung für neue Geisteskonzentrationen denn als Kräftenachlaß und Verfall erscheint. Die europäische Kultur ist nicht in der Auflösung, sondern im Vordringen und in der Eroberung des Ostens begriffen, aber ihr eigentlicher Geist selbst ist schwerer zu fassen als jemals. Abgesehen von gelegentlichen Dekadenzstimmungen und starkem Verbrauch der Nervenkraft herrscht doch durchgehends die Zuversicht zu neuen großen Entwicklungen der Zukunft. Ihr Geist pulsiert vor allem in den großen entwicklungsgeschichtlich angelegten Zukunftsprogrammen, und alle historische Selbstanalyse erscheint mehr als Vorbereitung solcher Zukunftsentwicklungen denn als müde Flucht in die Vergangenheit und in ein verlorenes goldenes Zeitalter. Dadurch unterscheidet sie sich trotz aller Aehnlichkeiten von dem Alexandrinismus und der staatlichen Selbstauflösung der Spätantike.

Damit ist der Grundriß einer Analyse gegeben. Es handelt sich zunächst um die Fortsetzung der beiden älteren Typen, der Aufklärung und des deutschen Idealismus, sodann um die von beiden sich unabhängig machende Entwicklung der Einzelwissenschaften. Ueber alledem aber steigt seit dem zweiten Drittel des Jahrhunderts sein eigentlicher Hauptcharakter empor, der sich nach der wirtschaftlich-sozialen Seite als Kapitalismus, nach der politischen Seite als demokratisch gefärbter Imperialismus darstellt. Erst bei den Wirkungen und Gegenwirkungen dieses Systems kann von dem eigentümlichen geistigen Wesen des Jahrhunderts die Rede sein. Zum Schluß wird die

mannigfach mit diesen Entwicklungen sich verflechtende Bedeutung der christlichen Lebens- und Gedankenwelt innerhalb dieses Gesamtgefüges zu betrachten sein.

2. Die Fortwirkung der Aufklärung und des deutschen Idealismus.

Von den Großmächten des 18. Jahrhunderts trat die Aufklärung unter dem Einfluß des deutschen Idealismus, besonders der Romantik, des Schreckens über die Enthüllung ihrer Konsequenzen in der französischen Revolution und schließlich der politischen und kirchlichen Restauration stark zurück. Dabei stand sie überall im Bunde mit den gleichfalls in Frankreich zunächst ihr Zentrum besitzenden exakten Naturwissenschaften und mit politischen, wirtschaftlichen und technischen Bestrebungen, vor allem mit dem die ganze Kulturwelt immer neu ergreifenden demokratischen Prinzip. In England sind Bentham und Mill ihre großen Vertreter, die auch auf die Demokratisierung Englands erfolgreich hinarbeiteten, hier freilich im Bunde mit den demokratisch gesinnten, aber religiös ganz anders stehenden Dissentern. In Frankreich ist es die große Schule des Comtischen Positivismus, die einen aufgeklärten Utilitarismus mit dem Bedürfnis rationeller Konstruktion der Gesellschaft verband und heute mit der französischen Demokratie eng verbunden ist. Voltaires antikirchlicher und Rousseaus demokratischer Geist sind heute dort so mächtig wie je und haben die Trennung des Staates von der Kirche mit starker Fesselung der neuen *Associations cultuelles* durchgesetzt. In Deutschland flutete mit der bürgerlichen Revolution von 1848 ein voller, immer zunehmender Strom des Aufklärungsgeistes wieder ein und ist in weiten Kreisen des Liberalismus herrschend geblieben; er hat dann auch der Marxistischen Sozialdemokratie ihre antireligiöse, rein intellektualistische und naturalistische Richtung gegeben. Italien steht bis heute fast völlig unter dem Einfluß des französischen Positivismus.

Das Wesen dieser Aufklärung ist unverändert die rein intellektuelle Behandlung aller Lebensprobleme im Gegensatz gegen alle historischen, autoritativen und irgendwie mystischen Mächte; ein grundlegender, dem Atomismus der Naturwissenschaften nachgebildeter Individualismus, der alle Gesellschaft rationell und utilitarisch zum Besten des Individuums kon-

struieren will; ein auf den Sieg des Verstandes und der Technik aufgebauter Optimismus und Fortschrittsglaube; schließlich eine utilitarisch-eudämonistische Deutung aller sittlichen Ideen, die heute mit den Mitteln der darwinistischen Entwicklungslehre erfolgreich neu begründet wird. Verändert hat sich die Aufklärung gegenüber dem 18. Jahrhundert lediglich in religiöser Hinsicht, indem der in England und Deutschland übliche Kompromiß von Aufklärung und Christentum zugunsten der radikal antireligiösen französischen Aufklärung aufgelöst wurde oder doch nur in den Kreisen des Kleinbürgertums zurückgeblieben ist. Sie hat auch den Deismus und Theismus abgestreift und dankt ihrem großen Retter gegenüber den evolutionistischen Problemen eines historischen und universalen Zeitalters, dem Darwinismus, die Wegerklärung alles Zweckmäßigen aus der Metaphysik. Andererseits hat sie die Schwierigkeiten des rationellen Aufbaus des sozialen Körpers tiefer würdigen lernen und sich soziologisch vertieft, wobei ihr wiederum der Darwinismus zu Hilfe kam und ihr statt der früheren groben mechanischen Konstruktionen die feineren eines biologischen Mechanismus zur Verfügung stellte. So vermag sie heute Organisation und Gemeinschaftskräfte höher anzuschlagen, sie wird zu einem demokratisch-individualistischen Sozialismus, der aber doch durch Organisation der Gesamtheit erst den Einzelnen befriedigt. Auch ihren Optimismus und Zukunftsglauben stellt sie weniger der individuellen Vernunft als dem Gesetz einer fortschreitenden Entwicklung und Anpassung anheim, auch hier neu gekräftigt durch eine Entwicklungstheorie, die der rein intellektuelle Verstand erfaßt als Summation einzelner Erfahrungen und verständiger Benutzungen dieser Erfahrungen. Im ganzen aber ist sie trotz aller Soziologie individualistisch, utilitarisch und demokratisch geblieben, nur viel diesseitiger und naturalistischer geworden [1]).

Der die Ergebnisse der Aufklärung übernehmende und fortsetzende, aber ihren intellektualistisch-utilitarischen Geist durch eine überwiegend ästhetische und historische Intuition und Begriffsbildung überwindende deutsche Idealismus hat in der ganzen Kulturwelt den tiefsten Einfluß geübt. Und zwar beruht

---

[1]) Jodl, Gesch. der Ethik[2] Bd. II 1889; F. A. Lange, Gesch. des Materialismus[3], 1876/77.

dieser Einfluß gerade auf der Verbindung seiner beiden widerspruchsvollen Hauptrichtungen, des neuhumanistischen Klassizismus und der völlig universalen Romantik. Beide gingen auf die gleichen Grundlagen der ästhetisch-historischen Umformung des modernen Gedankens zurück. Aber von hier aus sammelte sich der Klassizismus mit Hilfe der Antike bei einem normativen Ideal aller Kultur, der wesentlich von der Antike inspirierten und die christliche Beseelung und ethische Energie in sich aufnehmenden Humanität, wodurch er wenigstens eine Berührung mit dem normativen Geiste der Aufklärung fand. Die Romantik hingegen machte diese Vereinigung wieder rückgängig durch eine schlechthin universale Versenkung in alle historischen Kulturgehalte, die sie mit dem Mittel der ästhetischen Einfühlung durchdrang und deren Buntheit sie durch ein freies, über allem schwebendes Spiel der Phantasie, bei völlig subjektiver Zusammenschau, überwand oder der sie skeptisch unterlag. Ethisch gab das erstere Prinzip einen stärkeren Halt und war zudem durch die reiche und mächtige Persönlichkeit Goethes in einer völlig undogmatischen Weise vertreten, durch die substantielle Philosophie Hegels philosophisch gekräftigt. Aber es war doch auch verbunden mit dem gegenüber dem realistisch-technischen Geiste der Demokratie immer schwerer zu haltenden und die moderne Kultur verengenden Neuhumanismus. Demgegenüber war dann die Romantik das viel reichere und fruchtbarere Prinzip, das die historische Erkenntnis wunderbar befruchtete, den christlichen Unendlichkeitsdrang in sich aufnahm und der Beweglichkeit und Unermeßlichkeit des modernen Lebens sich mehr gewachsen zeigte. Solange beide Strömungen sich ergänzten, war ihr Einfluß ungeheuer. Von Herder und Hamann, Goethe, Schiller und W. v. Humboldt, Novalis und Schleiermacher, Schelling und Hegel, den Romantikern und romantischen Historikern erstreckte sich ihr Einfluß bis auf Carlyle und Emerson, Jourdain, Renouvier und Bergson; im heutigen Italien ist Croce ihr Vertreter. Eine höchst bewegliche Verbindung idealistisch-pantheisierender Metaphysik, apriorischer logisch-ethisch-ästhetischer Maßstäbe und der darin verankerten Freiheit, einer unbegrenzten, historischen Anempfindungsfähigkeit und eines teleologisch-idealistischen Entwicklungsglaubens, einer lebendig empfundenen Sinnlichkeit und des unendlichen Strebens des Subjektes, des gräcisierenden Humanismus und

der modernen Wirklichkeitsfülle war damit geschaffen. Auch neue Staats- und Gesellschaftsideale sproßten aus diesem Boden hervor, ein wesentlich aristokratischer, aller Demokratie schroff entgegengesetzter Geist und eine dem platonischen Ideal angenäherte organische Staatsauffassung, der der Staat die Verwirklichung der Idee der Menschheit in einer festen, die einzelnen Gruppen der Idee dienstbar machenden Organisation war.

Aber so mächtig diese Ideenbewegung war, sie hat den Geist des 19. Jahrhunderts nicht wesentlich geformt und gesammelt. Im Gegenteil, sie erlag teils dem realistisch-demokratisch-kapitalistischen Geiste, teils rieb sie sich in ihren eigenen Gegensätzen zwischen Klassizismus und Romantik auf. Der Neuhumanismus hat im Grunde nur gesiegt in der Schule, in der Erziehung der führenden Klassen; von seinen Staats- und Gesellschaftsidealen ist fast nichts wirklich geworden. Die leidenschaftliche Opposition der positivistischen und realistischen Auffassungen und Bedürfnisse hat überdies jene mit Hilfe des Griechentums historisch-ethisch-ästhetisch erziehende Schule teils eingeschränkt, teils gestürzt, so daß von einer wirklichen geistigen Bestimmung der modernen Welt durch den Neuhumanismus nicht die Rede sein kann. Von ihm ragt als wahrhaft wirksam nur die Erscheinung Goethes durch das Jahrhundert. Aber auch er wird immer weniger in neuhumanistischem Lichte gesehen. Er gilt als der größte Versuch der Konzentration moderner Menschheitsbildung, der aber auch nur durch empfindliche, selbstgewollte und selbstgesetzte Schranken möglich war und insbesondere politisch-sozial an einer ständisch-abgestuften, sich gegenseitig bewußt-begrenzenden Gesellschaft festhielt als an der Vorbedingung einer solchen Bildungsaristokratie. Dauerhafter und stärker war die Wirkung der beweglicheren und subjektivistischen, aber auch grundsatzloseren Romantik. Sie hatte zu Anfang den Klassizismus als ein poetisiertes Neuheidentum gefeiert, dann aber mit gleichem Eifer das Mittelalter, die italienische, spanische, französische und orientalische Literatur verherrlicht, Shakespeares vorurteilslosen Realismus gefeiert und schließlich die indische und persische Welt erweckt. Sie hat damit den historischen Sinn unendlich verbreitert und verfeinert, die Totalität und Wechselbeziehung des Lebens erhellt und je nach dem Bedürfnis nach Ergänzung der realistischen Hauptrichtungen der Kultur bald hierhin, bald dorthin ihr alles poetisierendes

Licht geworfen. Wenn sie dabei den restaurativen, kirchlichen und politischen Tendenzen zugute kam, so war dies teils der Schutz, den sie gegen ihren eigenen Relativismus aufrief, teils ihre Neigung zum Paradoxen und zur poetischen Verherrlichung antirationaler Geistesart. Ihre hohe, praktische Bedeutung liegt allerdings vor allem in dieser Richtung, aber die durch sie gekräftigte Reaktion stellte sich bald auf eigene Füße und entwickelte einen ihr völlig entgegengesetzten dogmatisch-normativen Geist. Auch hat die Romantik sich darin zu keiner Zeit erschöpft, sondern gleichzeitig den Weltschmerz gepredigt und den Bildungsaristokratismus gezüchtet. Mit der Popularisierung Schopenhauers hat sie die indische Welt gegen die europäische Nüchternheit und Durchschnittlichkeit aufgerufen; und als die ersten Reaktionen gegen Demokratie und Kapitalismus hervortraten und ein neuer metaphysischer Drang erwachte, hat sie auch diesem am Ende des Jahrhunderts ihre Phantasie geliehen. Von dieser Neuromantik kann aber erst näher geredet werden, wenn der Gegensatz charakterisiert ist, gegen den sie sich wendet. Jedenfalls ist sie keineswegs bloß das Prinzip der kirchlichen und politischen Restauration, als welches sie oft hingestellt wird, sondern zugleich und noch viel mehr und wesentlicher das Prinzip der radikalsten geistigen Verfeinerung und Selbständigkeit. Aber da es ihr an jeder inhaltlich normativen Richtung fehlte, so hat sie die buntesten und widerspruchvollsten Wirkungen hervorgebracht und trotz immer neuer Erhebung doch den Geist des Jahrhunderts nicht wirklich bestimmt [1]).

3. Die Einzelwissenschaften und die Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Stärker als durch diese allgemeinen Richtungen ist der Geist des Jahrhunderts bestimmt durch die Einzelwissenschaften, die sich gegen die Philosophie völlig verselbständigten, sich in steigendem Maße spezialisierten und im Austausch der Nationen eine sehr weitgehende Internationalisierung und Gleichförmigkeit der bis dahin national stark geschiedenen Wissenschaft herbeiführten. Während in dem großen naturwissenschaftlichen Jahrhundert, dem 17., und in dem philosophisch-reformerischen

[1]) Kronenberg, Gesch. d. deutschen Idealismus, 1909/12; Spranger, W. von Humboldt, 1909; Paulsen, Gesch. d. gelehrten Unterrichts, 1896/97.

Jahrhundert, dem 18., die Einzelwissenschaften nur in einigen Hauptrichtungen ausgebildet und mit dem philosophischen Gedanken aufs engste verschwistert waren, führen jetzt die ungeheuren in zwei Jahrhunderten angesammelten Anregungen, die neu eintretende Teilung in Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften und deren gegenseitige Befruchtung im Entwicklungsbegriff, die technischen Bedürfnisse und die staatliche Organisation der Wissenschaft, die aus jeder Lösung ein neues Problem hervorgehen lassende Dialektik der Wissenschaft und nicht zuletzt die Entwicklung der Presse und des Büchermarktes zu einer Ueberfülle völlig spezialisierter Einzelprobleme. Hier ist die Ueberfülle so groß, daß oft schon in verhältnismäßig verwandten Disziplinen die Arbeiter sich nicht mehr kontrollieren und beurteilen, in den innerlich verschiedenen Disziplinen oft nicht mehr verstehen können. Freilich fehlen auch jetzt die praktischen Bezüge nicht, aber sie liegen nicht in der Philosophie und Weltanschauung, sondern bei den Naturwissenschaften und der Technik, die eine geradezu staunenswerte, stürmische Entwicklung erlebt wie vorher nicht in zweitausend Jahren zusammen, oder auch bei den historischen, politischen und ökonomischen Wissenschaften, in der praktischen Staatsverwaltung und Gesellschaftsreform oder in historischen Verkleidungen des nationalen Pathos.

Einmal aber im Gange, hat der wissenschaftlich-erklärende und der historisch-betrachtende Geist alles ergriffen und bis in Religion und Kunst hinein alles intellektualisiert und historisiert, was teilhaben will an der jetzt wesentlich wissenschaftlichen Bildung. Die Bildung ist nicht mehr überwiegend ästhetisch, sei es klassisch oder romantisch, sondern realwissenschaftlich und historisch. Als solche dringt sie in die Elementarschule und wird sie zur Unterlage des ökonomischen Fortschritts. Hand in Hand geht damit die Internationalisierung der Wissenschaften, die in internationalen Kongressen, Literaturberichten und Zeitschriften sich ausspricht und von jedem Forscher die Kenntnis der vier Kongreßsprachen verlangt. Auch darin bekundet sich die Ablösung der Wissenschaft von den eigentlich metaphysischen Bestandteilen, die natürlich in sehr viel höherem Maße national verschieden geblieben sind, aber anderseits auch wieder der dem 19. Jahrhundert eigene Gedanke der wissenschaftlichen Weltkultur, die durch positive Wissen-

schaft die Völker des Erdballs bis auf Chinesen und Japaner vereinigt und mit einer gemeinsamen Verstandeswelt umspannt.

Dem entspricht eine unbeschreibliche Arbeitsamkeit und immer neue Entdeckungslust auf dem Gebiete der Wissenschaft sowie eine literarische Produktion, die, überdies durch den kapitalistischen Betrieb der Literatur gesteigert, einen alles Bisherige unermeßlich übersteigenden Umfang erreicht hat. Die Regsamkeit und der Erfolg des wissenschaftlichen Spezialistentums ist vielleicht einer der stärksten Charakterzüge des Jahrhunderts, und es ist nur die Frage, wie lange der menschliche Geist und die menschlichen Nerven diese Ueberfülle des Wissens und der intellektuellen Arbeit aushalten, wie lange bei einer solchen Zersplitterung noch von einer geordneten Fortleitung und Beherrschung die Rede sein kann.

Trotz aller dieser Unübersichtlichkeit lassen die Hauptströme der Einzelwissenschaften sich natürlich auch jetzt scheiden. Der eine ist der die großen Traditionen der beiden vorangehenden Jahrhunderte fortsetzende Strom der Naturwissenschaften, der andere ist der aus der Kritik der Aufklärung und aus der positiven Lebenswürdigung des entwicklungsgeschichtlichen Idealismus erzeugte Strom der historischen Wissenschaften. Die große Errungenschaft des 17. Jahrhunderts, die mechanische *Naturerklärung*, setzte sich am Anfang des 19. gegen die Einbrüche eines phantasiereichen, allbelebenden Idealismus siegreich von neuem durch und ergriff in Mathematik, Astronomie, Physik und Mechanik, besonders in den neuen Wissenschaften der Chemie und der Physiologie die Gesamtheit der Natur. Die Krönung bildet hier der auf einer Reihe von Gebieten experimentell erhärtete Satz von der Erhaltung der Energie, vermöge dessen die gesamte Körperwelt dem Kausalgesetz der Quantifikation der Energien und der Gleichung im Austausch oder in der Umformung der Energiequanten unterworfen werden kann. Der Atombegriff wird durch den der Energieeinheiten ersetzt, wobei die Elektrizität und das Reich der strahlenden Kräfte einen immer größeren Einfluß gewann. Freilich sind dabei manche alte Grundbegriffe der klassischen Mechanik, wie das Gesetz der Trägheit und der Invarianz der Materie, erschüttert worden und mußte der Kausalitätsbegriff immer neu der Wirklichkeit angepaßt werden. Aber die erkenntnistheoretischen und philosophischen Wirkungen dieser Erschütterungen sind noch nicht

allgemein fühlbar geworden und haben den klassischen Naturbegriff noch nicht verändert. Dagegen ist von der höchsten, allgemeinen Bedeutung geworden die Uebertragung der mechanischen Begriffe auf die Biologie und die Entwicklung der Organismen, womit die früher dem modernen Naturbegriff noch nicht zugängliche Welt des Lebens von ihm jetzt gleichfalls in Besitz genommen wurde. Die Entdeckung der Zelle und der natürlichen Artbildung hat damit den Naturbegriff gewaltig erweitert und intensiviert, wenn auch über die Gesetze der Artbildung nach dem ersten Triumph des Darwinismus und Lamarckismus heute wieder große Meinungsverschiedenheiten aufgetreten sind und auch der Vitalismus sich neu erhoben hat.

An diesem Punkte liegen vor allem die großen Weltanschauungswirkungen der Naturwissenschaft. Der geschlossene Kausalzusammenhang des Energieaustausches durch das ganze Universum einschließlich des organischen Lebens hindurch stellte von neuem die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist, Körper und Seele. Die hierbei naheliegende materialistische Antwort hat denn auch vom französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts und von den großen Pariser Aerzten zu Beginn des 19. Jahrhunderts her sich immer neu erhoben. Wo man sich ihm entzog, da hat man es nur dadurch zu können gemeint, daß man Naturvorgänge und Seelenvorgänge für verschiedene Seiten derselben Substanz erklärte und damit den Geist völlig zur Begleiterscheinung der allein durchsichtigen Naturkausalität machte und die ganze Seelenwelt einem radikalen Determinismus naturalistischer Art auslieferte, womit man dann die Hypothese von der Beseeltheit aller Materie überhaupt verbinden mußte. Diese Sätze sind die Wurzel des heute so populären, naturalistischen Pantheismus oder Monismus, der vielen als die »naturwissenschaftliche« Weltanschauung gilt. Umgekehrt aber hat die strenge, fachmäßige Naturwissenschaft im Gefühl der steigenden Problematik ihrer Grundbegriffe sich auf die spezialistische Facharbeit zurückgezogen und die Naturwissenschaften gegen alle Weltanschauungsfragen verselbständigt.

Sind die Naturwissenschaften der Aufklärung verwandt geblieben und, soweit praktische Wirkungen in Betracht kommen, intellektualistisch-utilitarisch gerichtet, so ist die Entwicklung der historischen Wissenschaften wesentlich erst vom deutschen Idealismus und den großen politischen Bewegungen des Jahr-

hunderts geschaffen. Die Historie der Aufklärung war wesentlich Kritik und Emanzipation von der kirchlichen Weltgeschichte und verfuhr nahezu überall normativ in der Messung der Geschichte an festen, rationellen Kulturmaßstäben. Der deutsche Idealismus dagegen führte mit seinem idealistischen Entwicklungsbegriff der aufstrebenden, aber sich überall individuell manifestierenden Idee eine relative Betrachtung, eine künstlerische Anempfindung und Rekonstruktion, den Sinn für das Unbewußte und Instinktive, die rein sachliche Hingabe an die Fülle des Geschehens ein. Die politische Historie folgte dem Wandel der Begebenheiten mit dem nationalen Pathos und war dadurch gleichfalls zur sachlichen Hingabe an das Konkret-Lebendige genötigt, wenn auch hier die liberale Geschichtschreibung noch lange im Fahrwasser der Aufklärung verharrte. Schließlich ergab sich in der Anregung unzähliger kritischer Fragen, die hierbei auftauchten, eine Kunst der Ueberlieferungskritik und Quellenedition, die fast zum Selbstzweck wurde und alle Historie mit dem Gefühl ihrer kritischen Unzuverlässigkeit überspann. Aus alledem ergab sich eine Blüte des historischen Denkens, des darstellenden und forschenden, um derenwillen man oft das 19. Jahrhundert als das »historische« bezeichnet hat.

Zuerst warf sich die Forschung unter dem Einfluß des Klassizismus und der Romantik auf die literarisch-ästhetischen und sprachlich-geistigen Gehalte der Völkerwelt. Sodann brachten die großen nationalen Geschicke es mit sich, daß Volkstum, Gemeingeist und Institutionen der einzelnen Völker zum Gegenstand wurden mit dem Ziel der Erzeugung oder Festigung nationalen Gemeingeistes und mit der Begründung politischer Forderungen. Gegen diese politisch-patriotische Geschichte wandte sich dann die Kulturgeschichte mit dem weiten Horizont der Umfassung alles Menschlichen und dem Bedürfnis historisch-kausaler Erklärung der verschiedenen Kulturgebilde und ihres Zusammenhangs. Darüber verlor sich freilich das Zentrum der Beziehung und jeder Maßstab der Beurteilung. Man suchte daher einen festen Halt für diese kausale, nicht wertende Forschung an den Methoden der Naturwissenschaften, des naturalistischen Entwicklungsbegriffes und der Völkerpsychologie, ohne daß damit für die historische Erkenntnis etwas Wesentliches erreicht worden wäre. Schließlich führte das Uebergewicht der sozialen und ökonomischen Probleme in der Gegenwart zu einer Behandlung der

Geschichte unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlich und technisch begründeten Gesellschaftsbildung, im Verhältnis zu der alles übrige ein von da zu erklärender ideologischer Ueberbau sei. In diesen Wandlungen der Historie spiegelt sich im Grunde nur der Wegfall aller festen Normen und Ideale des menschlichen Wesens und das Gefühl, daß die großen Wandlungen der Zukunft durch eine historische Selbsterkenntnis unseres Werdens vorbereitet werden müssen. Wo diese Zukunftsrichtung wegfällt, da wird die Historie zum reinen Historismus, zur völlig relativistischen Wiedererweckung beliebiger vergangener Bildungen mit dem lastenden und ermüdenden Eindruck historischer Aller-Welts-Kenntnis und skeptischer Unproduktivität für die Gegenwart. Dann vereinigen sich die lähmenden Wirkungen des naturalistischen Determinismus mit den nicht minder entnervenden Wirkungen des historischen Relativismus. Daraus haben sich die allbekannten Erscheinungen der Müdigkeit und Blasiertheit in den Kreisen der wissenschaftlichen Bildung ergeben. Der Historismus gehört zu den wichtigen Zügen in der Seelenverfassung des Jahrhunderts[1]).

Schwierig war unter diesen Umständen die Lage der Philosophie. Ihr bei Descartes und Leibniz großartig entspringender idealistischer Strom war von Kant und Fichte gewaltig vertieft worden und nahm den Klassizismus, die Romantik und die Historie zu mächtigster Wirkung in sich auf. Die Spekulationen der Identitätsphilosophie und der idealistischen Entwicklungsphilosophie beherrschten bis nach England und Frankreich die Gedankenbildung. Aber je kühner und allumfassender diese Metaphysik vor sich ging, um so mehr zerrieb sie sich teils in ihren eigenen Gegensätzen, wo Schopenhauer und der alte Schelling die Probleme des Irrationalismus aus dem scheinbar über alles triumphierenden Rationalismus herauslösten, teils drängten praktische Interessen des politischen und gesellschaftlichen, ökonomischen und technischen Lebens sie zurück. Teils erhob sich der in England und vor allem in Frankreich immer lebendig ge-

[1]) John Th. Merz, European thought in the 19th century, 1896/1903; J. Goldstein, Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, 1911; Poincaré, Der Wert der Wissenschaft, deutsch von Weber, 1906; Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912; Fueter, Gesch. der neueren Historiographie, 1911; Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie[5] 1908.

bliebene sensualistische und positiv-antispekulative Empirismus wieder zur Herrschaft. Die Entwicklung der Einzelwissenschaften brachte es dann weiter mit sich, daß das Problem der Vereinheitlichung der positiven, erfahrungsmäßigen Einzelwissenschaften zur dringenden philosophischen Aufgabe wurde. Daher die Bedeutung des Positivismus, der lediglich eine Abstufung der Einzelwissenschaften und eine Lehre von der sozial-utilitarischen Benutzung dieser positiven Kenntnisse konstruierte, im übrigen jede Metaphysik, auch die des allumspannenden, gleichartigen Kausalitätsbegriffes, ablehnte. Wo der Positivismus nach Metaphysik trotzdem zu streben unternahm, wurde er zu einem agnostischen Pantheismus, wie bei Herbert Spencer. Wo er erkenntnistheoretische Grundlegungen suchte, wurde er zum naturalistischen Psychologismus, der mit Hilfe des Darwinismus allen seelischen Gehalt als empirisch und psychologisch-naturgesetzlich erklärbare Zusammenballungen kleinster Erfahrungselemente erwies und durch solche Aufdeckung der Gesetze des Seelenlebens sowohl die Erkenntnis zu einem leicht verständlichen Produkt der Erfahrung machte als die praktische Lebensgestaltung, vor allem die Pädagogik, durch die Benutzung der jetzt erst sich entschleiernden Naturgesetze der Seele rationell zu machen unternahm; schließt sich hieran noch metaphysisches Bedürfnis, so ergibt sich ein naturalistischer Panpsychismus. Eine dritte Wendung dieses Positivismus, die den reicheren und idealen Bedürfnissen des Lebens gerecht werden will, ist dann die völlig provisorisch-skeptische Behandlung aller wissenschaftlichen und logischen Elemente und eine hierdurch frei werdende sehr subjektive Bewertung durch den frei optierenden Willen; die Theorie bezeichnet sich als Pragmatismus.

Demgegenüber hatte die idealistische Philosophie mit ihrem Drang zu absoluten Notwendigkeiten und absoluten Werten einen sehr schwierigen Stand. Sie flüchtete sich zunächst in die bloße Darstellung der Geschichte der Philosophie, die ja durch Hegel die entscheidenden Anregungen erfahren hatte und in der Aufweisung der Dialektik der Idee wenigstens für die Vergangenheit die Macht des Gedankens anschaulich machte. Aus diesem philosophischen Historismus ergab sich dann die Rückkehr zu Kant und dessen methodisch-prinzipiellen Bejahungen absolut-logischer Wahrheiten und praktischer Postulate. In der gleichen Richtung wirkte auch rein logisch und aus der Gegenwart heraus das Bedürfnis nach Er-

lösung vom Naturalismus. So wurde der Transzendentalismus erneuert, die wichtigste philosophische Tatsache des Jahrhunderts. Aus dem erneuerten Kantianismus erhob sich dann teils gemäß der sich jetzt wiederholenden logischen Konsequenz, teils unter dem Einfluß der historischen Studien so ziemlich wieder die ganze Fülle der metaphysischen Probleme des alten Idealismus, lediglich abgesehen von der Naturphilosophie, die auch jetzt unter dem siegreichen Einfluß der exakten Wissenschaften bleibt, dafür aber auch stets den Idealismus im Ringen mit dem Naturalismus festhält. Von Lotze bis Wundt zieht sich diese Schwierigkeit in der metaphysischen Philosophie, von Cohen bis Rickert in der wesentlich erkenntnistheoretisch-methodologischen Philosophie. Sie ist gegenüber dem Zeitalter Kants dadurch außerordentlich gesteigert, daß jetzt eine unendlich viel reichere Fülle von Einzelwissenschaften zu bewältigen ist, daß insbesondere die moderne Biologie und Psychologie die Mechanisierung auf Gebiete ausgedehnt haben, wo Kant sie noch nicht kannte. Den Brennpunkt bildet dabei stets der mit dem Begriff absoluter logischer und absoluter praktischer Werte verbundene Begriff der Freiheit, der mit einem nach dem Prinzip der Erhaltung der Energie gedachten, streng geschlossenen Naturbegriff stets von neuem in Konflikt gerät. Es hilft hier wenig, diesen Naturzusammenhang für phänomenal zu erklären, wenn doch die ihn produzierende und bewertende Vernunft selbst immer wieder psychologisch in diesen geschlossenen Kausalzusammenhang hineingezogen wird, wenn das Intelligible den phänomenalen Zusammenhang nicht real durchbrechen kann. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß der von Schopenhauer und Schelling eingeführte Begriff des Voluntaristisch-Irrationalen steigenden Einfluß gewinnt, nun aber mit den rationellen Voraussetzungen aller Methodik und aller Wertlehre sich nur schwer vereinigen läßt. Im Problem der Freiheit, das die allgemeine Meinung für ein erledigtes hält und entweder durch den Naturalismus beseitigt oder durch eine dunkle Doppelbetrachtung des Wirklichen beiseite schiebt, liegt zugleich mit dem Problem des Verhältnisses von Rationalem und Irrationalem, Tatsache und Idee, heute noch mehr als seinerzeit bei Kant der Schwerpunkt aller allgemeinen Kulturbedeutung der Philosophie. Aber ein großes, der neuen Lage entsprechendes und die Gesamtheit der den Kantischen verwandten Fragestellungen sieg-

haft aufnehmendes System besteht bis heute noch nicht. Es besteht wohl ein neuer Wille zur Philosophie, aber noch nicht eine solche selbst. Anfänge dazu mag man in der Durchbrechung des psychologischen Naturalismus durch die neukantischen Logiker und Erkenntnistheoretiker und vor allem auf dem eigenen Boden der Psychologie selbst in der Kritik der zeitgenössischen Psychologie durch Bergson finden.

Bei alledem ist die Bedeutung der Philosophie allerdings wieder erheblich gestiegen, aber die alte Führerrolle, wie im 18. Jahrhundert, hat sie nicht wieder erlangt und wird sie vermutlich nicht wieder erlangen. Bald kämpft sie mit den Einzelwissenschaften, bald mit der in politischer und sozialer Arbeit, in Literatur und Kunst, in persönlicher Selbstbildung und in großen Massenbedürfnissen viel stärker entfalteten Souveränität des Lebens, bald mit der Gebrochenheit ihrer eigenen Prinzipien, denen die Aufgabe aller modernen Philosophie, die Synthese des modernen Naturbegriffes mit der Idealwelt des Geistes, immer nur durch Scheinvermittlungen gelingen will. Die mächtige Entfaltung des Lebens der atheoretischen Kräfte und des Irrationalen wird allem Anschein nach eine doktrinäre Führerrolle der Philosophie wie in dem ersten Jahrhundert der Emanzipation von der kirchlichen Kultur, im 18., nicht wieder aufkommen lassen, und die Einzelwissenschaften werden trotz alles Bedürfnisses nach einer großen Synthese doch immer die eigentliche wissenschaftliche Führung behalten. Sie wird als theoretische Philosophie wesentlich erkenntnistheoretische Methodenlehre sein und als Wertlehre im lebendigen Zusammenhang mit den Bewegungen der historischen Wirklichkeit bleiben. Als Metaphysik wird sie nur die Hintergründe von alledem befestigen können mit dem starken Gefühl der persönlich-subjektiven Bedingtheit aller solchen Metaphysik. Unter diesen Umständen ist begreiflich, daß einerseits die Philosophie der dogmatischen Metaphysik der Kirchen immer wieder Platz und Anziehungskraft neben sich übrig ließ, daß andererseits das sog. moderne Denken keine einheitliche Weltanschauung erzeugen konnte. In dieser Hinsicht bleibt die entscheidende Bedeutung der atheoretischen praktischen Lebensmächte, die die philosophische Metaphysik nur umbilden und anpassen, aber niemals erzeugen kann. In dieser Hinsicht entfernt sich die moderne Philosophie weit von der der Aufklärung und von der Spekulation des deutschen Idealismus, obwohl es natürlich

keineswegs an Nachzüglern ihres wissenschaftlichen Dogmatismus fehlt [1]).

4. Die ökonomisch-soziale und die staatliche Entwicklung: Kapitalismus und Imperialismus.

Als der eigentliche Beherrscher des Jahrhunderts enthüllt sich dagegen immer mehr die mit einer ungeheuren Bevölkerungssteigerung zusammengehende ökonomisch-soziale Struktur der Gesellschaft, die man als Kapitalismus bezeichnet. Das sehr verwickelte und die verschiedensten Gebiete berührende Problem seiner Entstehung, auch die Frage nach dem Grunde der Bevölkerungssteigerung kann hier auf sich beruhen. Es bildet einen der wichtigsten Gegenstände der Selbstbesinnung des Jahrhunderts und beherrscht einen großen Teil der heutigen historischen Forschung. Jedenfalls ist hervorzuheben, daß die Gründe des ersteren keineswegs lediglich in äußeren und zufälligen Verschiebungen, sondern zugleich in der geistigen, wissenschaftlichen, philosophischen, ethischen und religiösen Entwicklung des modernen Europa liegen. Eine ähnliche Bevölkerungsdichtigkeit liegt in China vor, aber dort hat ein ethisch und religiös begründeter extremer Patriarchalismus, also eine andere Ideenwelt, die aus ihr entspringenden Probleme ganz anders gelöst.

So verwickelt aber die Ursprünge sind, so klar ist das praktische Ergebnis. Das Entscheidende ist hierbei die Tatsache, daß zuerst in England, dann seit den 30er Jahren in Frankreich, dann auch in dem Farmer- und Kolonistenland Amerika, schließlich in dem handelspolitisch sich einigenden und die Bauern aus der Abhängigkeit entlassenden Deutschland und zuletzt in der ganzen Kulturwelt diese neue Lebensform sich durchsetzte, deren Sinn eine unermeßliche Steigerung und eine völlige Mechanisierung der Güterproduktion und des Gütervertriebes, damit die Mechanisierung der Arbeit, der Gesellschaft und schließlich des ganzen Lebens überhaupt, geworden ist.

---

[1]) Windelband, Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrh., 1909; Höffding, Moderne Philosophen, deutsch von Bendixen, 1905; A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart², 1904; Weltanschauung, hrsg. von Frischeisen-Köhler, 1911.

Es ist die Ersetzung der alten patriarchalischen Hauswirtschaft, die durch ein feste Absatzregeln besitzendes Gewerbe und einen entsprechend geregelten Handel in größerem oder geringerem Maße ergänzt wurde, durch die Uebernahme der Massengütererzeugung und -Verbreitung auf den Großbetrieb, die Ersetzung der feudalen, bäuerlichen und städtischen Kultur durch die industrielle und kaufmännische im engen Zusammenhang mit der Entwicklung der Technik und der Verwertung des ländlichen Bevölkerungsabflusses. Der Großbetrieb selbst aber beruht wieder in seinem Zustandekommen und in seinen Wirkungen auf der Durchsetzung der Geld- und noch mehr der Kreditwirtschaft, die jeden Sparpfennig für ihre Unternehmungen zu mobilisieren weiß und durch ihr festes Zinswesen die Gesamtheit der Bevölkerung vom Fürsten und Finanzmanne bis zum Getreideproduzenten und zum kleinen Sparer in ihr Netz hineinzieht. Das verlangt die freie Verfügbarkeit abhängiger Bevölkerungsmassen für die Produktion, kühnste und scharfsinnigste Initiative der industriellen Führer und Finanzleute, eine allgemeine realistisch-praktische Volksbildung, eine Allherrschaft des kaufmännisch rechnerischen Geistes. Damit entsteht auch die charakteristische Erscheinung der Neuzeit, die Großstadt mit ihren immer steigenden Menschenansammlungen und Arbeitshäufungen und ihren ethischen und ideellen Wirkungen auf eine der Natur und der Unmittelbarkeit des Lebens entfremdete Masse. Das bringt weiter mit sich die Internationalität des Kapitals und der Wirtschaft, den plötzlich sich öffnenden Welthorizont, die Einstellung aller politischen Fragen auf Wirtschaftsfragen, die Heranziehung der ganzen nicht zivilisierten Welt als Abnehmer und als Lieferanten der unentbehrlichen Rohprodukte. So schließt sich der Ring dieser Kultur mit der Einbeziehung von Japan und China und erstreben die wirtschaftlich herrschenden Völker die Verteilung des Erdballs, sei es in direktem Besitz, sei es in der Schaffung von gesicherten Einflußsphären.

Damit ist die alte patriarchalische Arbeitsverfassung, die Hauswirtschaft, die alte Gewerbeverfassung, die ritterliche Grundherrschaft und die darauf begründete Nobilität, die persönliche Beziehung zum Arbeitsprodukt, die persönliche Formung und Gestaltung der Güter, die den Gaben der Natur angepaßte Anspruchslosigkeit in der Hauptsache zu Ende und nur einzelne Inseln des älteren Wesens bleiben übrig. Die Stellung der Familie

und damit der Frau und der Kinder ist eine andere geworden. Arbeiterbewegung, Frauenbewegung, öffentliche Kinderversorgung und Kinderarbeit sind die naturgemäße Folge. In dieser rationellen Arbeit aller und dieser enormen Gütererzeugung wird damit die Schnelligkeit des Güterumschlags, die Erzeugung immer neuerer Bedürfnisse, die rasche Entwertung älterer Güter ein Bedürfnis im Interesse der Verwertung des Kapitals. Eine ungeheure Hast, verbunden mit den märchenhaft ausgebildeten Verkehrsmitteln und dem blitzartigen Nachrichtendienst, treibt die ganze Gesellschaft. Andererseits muß die Abnützung des Nervensystems, die die notwendige Folge ist, durch eine Fülle neuer Erholungs- und Genußmittel sowie durch technische Gesundheitspflege aller Art kompensiert werden. Der Einfluß dieser Dinge auf den körperlichen Bestand der Rasse hat noch nicht festgestellt werden können. Jedenfalls ist die Sterblichkeit geringer als jemals früher, während in den besitzenden Klassen bereits der Rückgang der Volksvermehrung bei den führenden Völkern sich bemerkbar macht. Die geistig-moralischen Wirkungen hingegen sind bereits wohl erkennbar: die Zurückdrängung des kriegerisch-feudalen Lebensstiles; die Herrschaft einer für diese Arbeitsverwertung unentbehrlichen, allgemeinen Sekurität; die allgemeine Steigerung der Lebenshaltung und die Unabhängigkeit von den Launen der Natur, verbunden überdies mit dem Versicherungsschutz gegen alle möglichen Unglücksfälle; ein überall verbreiteter, rationeller und rechenhafter Geist, ein kühn erobernder und organisierender Geschäftstrieb, eine großartige Arbeitsdisziplin und unbegrenzte Aussichten in die Steigerung technischer Möglichkeiten für die Ernährung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts. Dem stehen freilich auch allerhand viel beklagte Schäden gegenüber: die Ausbeutung der Abhängigen, der übermäßige Reichtum Einzelner; die Verwandlung der Masse in Angestellte und Pensionäre; die aus der Organisationslosigkeit der Gesamtproduktion folgenden Produktions- und Handelskrisen; die Brechung der naturwüchsig instinktiven Gefühlswelt, die Intellektualisierung und Mechanisierung des gesamten Lebensumfanges; die Bedrohung der Familie, die an Stelle der Ständegliederung tretenden haßerfüllten Klassendifferenzen, eine bedrohliche Steigerung der Kriminalität und schließlich die Bedrohung der Nervenkraft der Rasse. Fortschritte und Nachteile bilden das Thema emsigster

Darstellung, bald der vermessensten Bewunderung und bald pessimistischer Klage. Private und staatliche Sozialpolitik arbeiten unausgesetzt an der Lösung der mit diesem System gesetzten Schwierigkeiten. Dadurch wurde das Jahrhundert zu einem solchen der sozialpolitischen Experimente, Klassenkämpfe und Theorien, wie es nie zuvor ein solches gegeben hatte.

Das wichtigste Ergebnis des kapitalistischen Systems aber liegt bereits fest in einem Sinne, der das 19. Jahrhundert als eine Grenzscheide gegen das vorhergehende erscheinen läßt. Denn der Sinn der ganzen Entwicklung ist, daß hier der aus dem Rationalismus, dem Protestantismus und der Autonomie des 18. Jahrhunderts geborene Individualismus durch seine eigenen Schöpfungen allmählich sich selber auflöst und in eine neue Kultur fester sozialer Bindungen und Massengruppierungen hinüberführt. Nur aus dem Individualismus der freien Konkurrenz und der Initiative kühner Arbeitsorganisationen konnte die neue Welt erwachsen. Aber durch die damit notwendige Arbeitsorganisation hindurch und mit den aus den Absatzwirren sich ergebenden Kontingentierungen, Syndikaten, Trusten und Teilungen der Absatzgebiete ergibt sich allmählich eine neue immer fester werdende Gruppenbildung, die sich nun in ungeheuer vergrößertem Maßstabe den mittelalterlichen Begrenzungen der Kunden- und Lieferungskreise, den Monopolen der Unternehmer und den Zunftgruppierungen der Arbeiter wieder nähert. Nur fehlt jetzt jede religiöse Verbrämung, jeder Patriarchalismus, alle Anlehnungen an Heimat und Natur. Alle Bindungen gehen durch das Medium des Verstandes, der Berechnung und des Vertrages. Nicht Pietät, Gefühl und Glaube, sondern Berechnung, Disziplin und Zukunftssicherung regulieren diese neuen Bindungen; aber sie sind darum nicht minder fest. Schon erscheint am Horizont wieder eine Schollenbindung durch Wohlfahrtseinrichtungen und die Minderung der Freizügigkeit oder des bäuerlichen Abflusses an die Großstädte durch Verträge, Arbeitsnachweise und staatlich eingerichtete Rentengüter. Der Individualismus des 18. Jahrhunderts war nur eine Uebergangsperiode aus einer Kultur alter Bindungen in eine solche neuer. Die individuelle Freiheit bleibt als Gedankenfreiheit und Freiheit der Wissenschaft, als Rechtsgleichheit und als politische Mitbeteiligung an der Bildung des Staatswillens, vielleicht als Freiheit der religiösen Ueberzeugung und Gruppenbildung. Aber als das Wesen der

Gesellschaft und der Produktion wird sie immer mehr verschwinden hinter der Selbstorganisierung der Arbeit, des Unternehmertums und der Sozialpolitik des ein Heer von Beamten und Pensionisten unterhaltenden Staates, der mit oder ohne Willen unter diesen Umständen im weitesten Umfange zum Staatssozialismus genötigt ist und nur so die modernen Klassenkämpfe zu überwinden hoffen kann. Zudem ist im Zusammenhange mit alledem auf einen Rückgang der Bevölkerungsvermehrung mit Sicherheit zu rechnen und wendet die planmäßige Fürsorge ihr Augenmerk bereits ernstlich auf Bewahrung der Rasse vor Degeneration, womit weitere Aussichten eröffnet sind, die heute noch nicht geklärt werden können, deren Wirkung aber jedenfalls eine weitere Eindämmung des Individualismus sein wird [1]).

Mannigfach berührt sich mit dieser Entwicklung, ohne mit ihr zusammenzufallen, die des Staates, die gleichfalls einen neuen Charakter annimmt. Der Absolutismus war das Erzeugnis der Renaissance und der französischen Politik und wurde mannigfach, wenn auch gegen seinen Willen, unterstützt vom protestantischen Staatskirchentum. Auch die internationale katholische Kirche mußte sich ihm im weiten Umfang fügen. Aber dieser selbe Absolutismus grub sich doch durch sein eigenes Wesen sein Grab, indem er durch die Aufhebung des Feudalismus und die Nivellierung der Bevölkerung, durch die Organisation einer einheitlichen Verwaltung und durch die Rationalisierung des Staatszweckes die ältere Staatsidee auflöste und einen rein weltlichen, auf die Gesamtwohlfahrt abzweckenden Staat schuf. Er zog selbst das Bürgertum groß, das dann den Anteil an der Staatsverwaltung fordern konnte, und beförderte selbst die moderne Wirtschaft, die schließlich sich nicht mehr von der Staatsallmacht gängeln ließ. Die französische Revolution und

---

[1]) Sombart, Der moderne Kapitalismus, 1. Aufl. 1902; Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung [5], 1905; J. Plenge, Marx und Hegel, 1911; Herkner, Die Arbeiterfrage [5], 1908; Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft [4], 1904; Held, Zwei Bücher aus der sozialen Geschichte Englands, 1881; von Schulze-Gävernitz, Der Großbetrieb, 1892; Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1911; J. Plenge, Die Zukunft in Amerika, Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung, 1912; Naumann, Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1907; Lorenz von Stein, Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, 1842; Simmel, Philosophie des Geldes [2], 1907.

ihre mehr oder minder friedlichen Parallelen und Nachfolger legalisierten nur einen Zustand, der aus der Konsequenz der Dinge sich schon zu entwickeln begonnen hatte. Die großen napoleonischen Kriege faßten vollends Staat und Volk zusammen, und die aus ihnen entspringende Staatsordnung schuf große und immer wachsende Staatskörper, die sich auf die Dauer trotz aller politischen Restaurationsversuche dem Konstitutionalismus und in dessen Verfolgung der Demokratisierung nicht entziehen konnten. In Amerika leuchtete das Vorbild einer reinen Demokratie, das aristokratische England demokratisierte sich seit 1830 in zunehmendem Maße. Die großen politischen Neubildungen des Jahrhunderts, das geeinigte Deutschland und Italien, beruhten von vornherein auf Völkerstimmungen und erhielten ein stark demokratisiertes Parlament. Rußland, Japan, China und die Türkei vollendeten den Kreis und räumten auch ihrerseits dem Volk einen Anteil an der Regierungsgewalt ein. Eine derartig mächtige Bewegung hatte außer den rein politischen und ökonomischen Gründen natürlich auch starke ideelle Motive. Die Demokratie ist zwar zunächst der politische Reflex des rationalistischen Individualismus, gelegentlich auch der in ihr einmündenden religiös-individualistischen Bestrebungen; aller Konstitutionalismus und gemäßigte Liberalismus ist nur der Versuch, die alten Institutionen und Machtverteilungen mit dem neuen Prinzip mehr oder minder einheitlich zu vermitteln, und eben damit dem beständigen Nachdringen der reinen Demokratie ausgesetzt.

Diese ideelle Grundlage ist nun an sich rein rationell, aber sie schlug notwendig um in den Nationalismus und seine spezifisch politischen Begleiterscheinungen. Denn die Völker haben naturgemäß diese Beteiligung an der Gewalt stets als eine nationale Angelegenheit aufgefaßt und nur als Sprach- und Kulturzusammenhang einen solchen Gemeinwillen erzeugen können. Die Demokratie wurde daher trotz aller allgemeinmenschlichen Theorien nationalistisch, und als Nationalitätsprinzip wurde sie allen Großstaaten als Unterlage ihrer Politik unentbehrlich. Das aber führte wieder zu der nationalen Einigung und zu den nationalen Ausdehnungsforderungen, die ihrerseits wieder durch das wirtschaftliche Bedürfnis nach einem großen einheitlichen Wirtschaftsgebiet, festen Absatzgebieten und Rohstoffgebieten gesteigert wurden. So wuchsen die Staaten durch

den nationalen Volkswillen und seine politischen Auswirkungen zu großen Riesenstaaten an, neben denen es nur wenige abhängige oder neutralisierte Kleinstaaten gibt. So gerieten die Staaten trotz der theoretischen und rationellen Friedensliebe der Demokratie in leidenschaftliche Gegensätze hinein, die nun nicht mehr Feindseligkeiten von Kabinetten oder vergrößerungssüchtigen Dynastien sind, sondern leidenschaftliche Gegensätze der Völker und ihrer weltpolitischen Zukunftspläne. Der Horizont der Politik wurde zu einem Welthorizont und die Aufgabe der Politik wurde die Sicherung der breiten Zukunftsentwicklung der Völker. Diese Verhältnisse aber wiederum forderten eine straffe Machtorganisation und eine stets schlagbereite, militärische Rüstung der Völker. Zugleich gaben sie den von der Lage bevorzugten Dynastien, großen Politikern und Militärs die Möglichkeit gewaltiger Unternehmungen und Kriege in die Hand, durch die sich die Welt immer mehr in ein System einiger weniger rivalisierender großer Mächte verwandelte mit der Notwendigkeit, diese Machtorganisationen immer schwierigern Weltkonflikten gewachsen zu machen. Damit aber verwandelte sich die individualistische Demokratie in das Gegenteil ihrer selbst und stellte sie die bekämpften, harten Machtgefüge wider ihren eigenen Willen her. Es ist das die große, das Jahrhundert beherrschende Erscheinung des Imperialismus, der nicht ohne nationale Massengefühle, Mitwirkung des gesamten Volkes an der Regierung und demokratisierende Verfassung möglich ist, der aber durch das uralte Organisationsbedürfnis aller Massen und die Notwendigkeit fester Verwaltung und militärischer Stoßkraft wieder seinen eigenen demokratischen Individualismus aufhebt. Der Imperialismus hebt die alten militärischen Mächte in die Höhe oder schafft neue, und von diesen ihren eigenen Schöpfungen wendet sich die Demokratie zum Weltbürgertum zurück. Sie ist antinational, sofern der Nationalismus starke, kriegerische Machtbildung verlangt und dadurch die demokratische Gesellschaft aufhebt. Sie ist national, sofern erst durch sie das Prinzip des Nationalstaates und der großen Einigungen zustande kommen konnte.

Die gleiche Zwiespältigkeit ist die Lage der regierenden Mächte, die der Demokratie für ihre Riesenstaaten bedürfen und zugleich für ihre Machtorganisation an ihr das größte Hindernis finden. Daher stammt das Doppelgesicht dieses Imperialismus.

Er ist eine vorwärtsdrängende, auf ein stets zunehmendes Beamtenheer und auf stehende Armeen gestützte, riesige Machtorganisation; aber er bedarf zugleich der populären Begeisterung, der Volksanteilnahme und der wirtschaftlichen Ausbreitung durch Volksmasse und Volksarbeit. Er schwankt zwischen den demokratischen Ideen eines friedlichen, auf Rechtsprinzipien erbauten und sich gegenseitig garantierenden Weltstaatenbundes und dem die weitesten Zukunftsperspektiven rücksichtslos ausnützenden Chauvinismus. Er demokratisiert die Völker und vertausendfacht ihre Wirtschaft, aber mit seinem Beamtentum, seinem militärischen Geist und seinem Cäsarenbedürfnis hebt er den unkriegerischen Geist und die rationell-moralischen Neigungen der Demokratie wieder auf. Sein Beamtentum geht aus dem Volk hervor, herrscht aber so absolut wie nur je ein Herrscher. Seine Armeen sind Volksarmeen, aber der militärische Geist hebt den demokratischen auf. Sogar England denkt an die allgemeine Wehrpflicht, und Amerika huldigt einer imperialistischen Politik im Stillen Ozean. Wo nicht die Dynastien sich zu Trägern des Imperialismus machen, stellen sich herrschbegabte Politiker und Militärs ein, die alle mit Napoleon, dem Erben der Revolution und dem Träger des französischen Ehrgeizes, eine leise Verwandtschaft haben. Es ist so keineswegs nur in Deutschland die Ablösung des theoretischen Zeitalters durch ein solches der Bismarckschen Machtpolitik und Machtlogik. Der Gegensatz wiederholt sich in verschiedener Art und Stärke überall. Andererseits folgt dem Triumph der Machtpolitik immer und überall wieder die Forderung der Völker nach einem die Unruhe beendenden internationalen Recht, einer Moralisierung auch der äußeren Politik, nachdem der Liberalismus die innere Politik auf die Prinzipien der Gerechtigkeit und sittlichen Forderungen gestellt hat. Der Haager Schiedsgerichtshof und die Entwicklung des Völkerrechts vertreten derartig die andere Seite des modernen politischen Wesens.

Diese Doppelseitigkeit spiegelt sich schließlich auch in den Theorien und den mit dem Staatsideal zusammenhängenden Weltanschauungen. Die einen verlangen unter der Voraussetzung einer Angelegtheit der Welt auf moralische Gerechtigkeit und Entfaltung des individuellen Geistes eine der ethisch-individualistischen Theorie entsprechende Staatsordnung, für welche die Machtorganisation und der Krieg nur ein auf das Mindest-

maß zu setzendes unentbehrliches Mittel ist. In dieser politischen Moral bewegt sich vor allem Amerika und Westeuropa, während in Preußen-Deutschland, Rußland und Oesterreich diese Grundsätze an den Resten der alten feudal-kriegerischen Kultur und an den politischen Notwendigkeiten sich brechen. Die anderen unterbauen die Realpolitik, das Machtwesen, die innerstaatliche Ständegruppierung und den außerpolitischen Eroberungsdrang mit der Darwinistischen Entwicklungslehre des Kampfes ums Dasein und der Auslese der Starken, mit der Verherrlichung des nationalen Egoismus und des politischen Gewaltmenschen, oft auch ästhetisch gerechtfertigt als Wiederbelebung der aristokratischen Sozialmoral der Renaissance gegenüber der humanitären der Aufklärung und des Christentums.

Der letzte Grund des Widerstreites liegt in der Entzweiung der Gesellschaft und des Staates, in der Erfüllung der Gesellschaft mit selbständigen, geistigen und wirtschaftlichen Tendenzen von freier individueller Beweglichkeit einerseits, in der Herausarbeitung des rein politischen Staats- und Machtgedankens andererseits. Hier hat jede der beiden Größen die Neigung, die andere nur als ihre Voraussetzung und ihr Mittel zu behandeln, woraus sich dann immer neue Kämpfe und Anpassungen ergeben. Die Zukunft scheint in der Richtung einer steigenden Betonung des politischen Elements zu liegen. Der Druck der Staatsallmacht, die die Völker militarisiert, Schule und Geist verstaatlicht und die Wirtschaft unter die Kontrolle der Nationalwirtschaft stellt, legt sich trotz aller Freiheitsbegeisterung in zunehmendem Maße über die Völker, und an der von da ausgehenden Vergröberung und Gebundenheit und Uniformierung ändert der Umstand nichts, daß die Völker an dieser Ausübung des Druckes auf sich selbst mitbeteiligt sind. Auch von dieser Seite her wird das Leben uniformiert und mechanisiert, und ein gewisser Staatssozialismus mit schwankender Mischung von Demokratie und Imperialismus scheint das Los der Zukunft [1]).

---

[1]) Tocqueville, La démocratie en Amérique², 1835/40; Tocqueville, L'ancien régime et la révolution, 1856; Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908; Naumann, Demokratie und Kaisertum³, 1904; E. Marcks, Die imperialistische Idee in der Gegenwart, 1903; H. Oncken, »Amerika und die großen Mächte« in Studien und Versuche zur neueren Geschichte, Max Lenz gewidmet, 1911; H. Oncken, Amerikanischer Imperialismus und europäischer Pazifismus, Preuß. Jhb. 1911; Goldscheid, Friedensbewegung und Menschheitsökonomie,

5. Die Kulturkritik des Jahrhundert-Endes.

Das Uebermaß der Intellektualisierung alles Lebens, verbunden mit der Unübersichtlichkeit und Zersplitterung der spezialisierten Wissenschaft, die relativistische Gebrochenheit eines alles historisierenden und psychologisierenden und damit die eigene Produktionskraft lähmenden Triebes der Selbsterklärung, vor allem aber die ungeheure Mechanisierung des Lebens durch den Kapitalismus und den modernen Riesenstaat: all das hat gegen Ende des Jahrhunderts eine Bewegung zur Innerlichkeit, Einheit und Produktionskraft, zum vertieften Individualismus und gleichzeitig zu einer verinnerlichten und verstärkten Gemeinsamkeit hervorgerufen, in der der eigentliche Geist des Jahrhunderts erst zu seinem vollen Ausdruck kommt. Aehnlich wie Rousseau, der Neuhumanismus, die Romantik und der Nationalstaat die Reaktion gegen den Geist und die Kultur der Aufklärung und des ihr entsprechenden utilitarischen Absolutismus waren, so folgt der Entwicklung des demokratisch-kapitalistisch-imperialistisch-technischen Jahrhunderts die Kulturkritik.

Sie knüpft naturgemäß an allerhand bestehende geistige Ueberlieferungen an, erneuert bald die Romantik, bald den klassischen Neuhumanismus, bald die Renaissance und Antike, bald das germanisch-mittelalterliche Ideal. Sie gibt sich bald als künstlerische, bald als philosophische, bald als soziale und schließlich als religiöse Wiedergeburt, ist aber niemals eine einfache Repristination, sondern stets durch den inzwischen gebildeten Gegensatz des mechanistischen Jahrhunderts bedingt. Es ist viel mehr ein Drang nach einem der neuen Lage angemessenen und zugleich sie innerlich überwindenden aktiven und produktiven Geiste als eine eigentliche Wiederaufnahme. Es ist eine geistige und soziale Revolution von den allerverschiedensten Ausgangspunkten her und in der Richtung auf die widersprechendsten Ziele hin, aber überall geeint durch den instinktiven Gegensatz und durch das Gefühl eines neu emportauchenden geistigen

---

1912; Jellinek, »Die Zukunft des Krieges« und »Zur Eröffnung der Friedenskonferenz« in Ausgewählte Schriften und Reden II 1911; E. Marcks, »Goethe und Bismarck« im Goethejahrbuch 1911; von Schulze-Gävernitz, Britischer Imperialismus und englischer Freihandel, 1906.

Gehaltes; unfertig und unklar, keineswegs ihres Zieles gewiß und daher oft in Skepsis, Blasiertheit und Sophistik zurücksinkend; vor allem überaus gegensatzreich und darum schwer in ihrer wirklichen Entwicklungsrichtung abzuschätzen; aber in alledem doch eine auf die letzten Grundlagen gehende Kritik und durch eben diese Kritik auch gegenüber Romantik und Neuhumanismus, Nationalismus und demokratischem Sozialismus ein wirklich neuer Geist.

Der führende Geist in dieser Kulturkritik ist Friedrich Nietzsche. Vom Schopenhauerschen Pessimismus her erbte er die Kritik der oberflächlichen Fortschrittsstimmung, die Richtung auf das geniale Individuum und den Sinn für radikale Wahrhaftigkeit der Prinzipien. Aber indem er gleichzeitig die große moderne Entwicklungslehre aufgriff, gab er dieser Kritik die Wendung von der Verneinung der durchschnittlichen Kultur zu der Bejahung einer kommenden, von der Entwicklung emporzuzüchtenden. Als das Wesen dieser Entwicklung erscheint ihm die Herausbildung einer höheren Art aus der bisherigen Menschheit, die freilich nur eine in wenigen, großen und starken Individuen erfolgende Steigerung des Lebensprozesses selbst bedeuten soll. Mit ihr und der sich daraus ergebenden Distanzierung der großen Individuen gegen die Masse, aus der sie sich zur Offenbarung ihres Wesens herausbilden, wird dann Kraft, Wahrhaftigkeit, Fülle und Vornehmheit des Lebens erworben werden. Von diesen Höhen aus erscheinen Christentum, Demokratie, Sozialismus und Durchschnittsmoral als Erzeugnisse einer historischen Dekadenz, in der die Masse, die Schwachen und die Armen sich zum Weltzweck emporlügen und mit Hilfe einer elenden, religiösen Metaphysik legitimieren. Die positiven Ziele einer solchen Kulturkritik sind freilich sehr verschwommen und trotz allem echten ethischen Pathos sehr naturalistisch. Allein die ganze Gedankenrichtung ist doch eine Umformung des modernen Individualismus von der demokratischen Gleichheitsidee zum qualitativen Individualismus, aber auch von der romantischen Selbstbespiegelung zur handelnden Kraft, von der antiken Stilisierung zur modernen Lebenstiefe. Damit begegnet sich in allen Ländern und in den verschiedensten Geistern das Streben nach einer Umbildung des rationalistischen und quantitativen Individualismus zu tieferer Wahrheit, Kraft und feinerer Differenzierung.

Dem steht dann aber freilich die völlig entgegengesetzte Kritik gegenüber, die das Zeitalter des modernen Individualismus durch das eines neuen Sozialismus ablösen will, d. h. die sozialistische Kulturkritik, die sich keineswegs in den Leidenschaften des sozialen Klassenkampfes erschöpft, sondern zugleich ein prinzipielles Kulturideal vertritt und von der letzteren Seite her auf die verschiedensten Geister bis in die religiösen und künstlerischen Kreise hinein eine starke Anziehungskraft ausübt. Den Ausgangspunkt hierfür bildete der demokratische Sozialismus der klassenkämpferischen Arbeitspartei. Allein dieser ist mit demokratisch-egalitären und intellektualistisch-eudämonistischen Voraussetzungen noch völlig durchsetzt. Daher liegen die eigentlich neuen Regungen auf dem Gebiet der allgemeinen Gedanken der Solidarität, der Gesamtverantwortung und der zentralen Organisation der Gesellschaft im Dienste der Idee eines höheren, edleren, geistigeren, aber auch harmonischeren und unbefangeneren Menschentums. Es ist vielmehr eine Analogie des platonischen Staatsideals als ein Sprößling des demokratischen Kommunismus, das Ideal der Verwirklichung der Lebensfülle der Vernunft unter der Leitung der geistigen Führer und Organisatoren. Von da aus kann ein solcher Sozialismus sich sehr wohl mit dem modernen qualitativen Individualismus verbinden und zum Sozialaristokratismus werden. Die Sozialdemokratie ist von diesem Standpunkt aus nur eine Gewissensschärfung des wahrhaft sozialen Sinnes und die Hebung eines von der modernen Entwicklung geschaffenen, neuen Standes. Wird die Sache von dieser Seite gesehen, so tritt neben den Sozialismus das neubegründete Ideal des Heroismus. Auch das ist eine kulturkritische Gegenbewegung gegen den Geist des Jahrhunderts, die vor allem in Carlyle ihren weltbekannten Führer hat. Das Ethos des Heroismus auf allen Gebieten als Gegensatz gegen den Naturalismus der bloßen Massenschiebungen und gegen den Utilitarismus der bloßen Geschäftsmoral wendet sich in gleicher Weise gegen Demokratie und Kapitalismus wie gegen den ästhetisierenden und beschaulichen Selbstgenuß als das Evangelium der schöpferischen Tat.

Wieder ein anderer Vorstoß in geistiges Neuland liegt auf dem Gebiete der modernen Kunst und Dichtung. Wie an der Bildung des modernen europäischen Geistes seit der Renaissance die Kunst einen selbständigen, bewußten Anteil hat und mit der ästhetischen

Weltanschauung die Gesamtauffassung des Lebens stark beeinflußt hat, so hat auch jetzt die künstlerische Revolution den Ehrgeiz, eine höhere Lebensform zu erschließen. Es ist die Abwendung von allem Klassizismus, von Renaissance und Neuhumanismus zur eigenen Produktion und auch von der Romantik verschieden durch das Streben nach naturalistischem Ernst und realistischer Wahrhaftigkeit. So ist der ganze künstlerische Realismus und Impressionismus zu verstehen als das Suchen nach einem eigenen Lebensinhalt, der zunächst nur durch eine vollkommene Verselbständigung der Kunst gegen alle bisherigen ideellen Dienstverhältnisse aus ihrem eigenen Wesen heraus herausgefunden werden könne. Es ist auch hier der Drang zu einem echten und wahrhaftigen Individualismus, der nur auf die naturalistische Oberfläche des Lebens, auf die Punktualität der Stimmung sich versteift, der die innere Unabhängigkeit und Freiheit gerne in Exzentrizitäten und Gewaltsamkeiten verausgabt. Aber die Abwendung von der antikisierenden und neuhumanistischen Typologie, das Streben zum Echten und Charakteristischen, Eigenen und Lebendigen entspricht doch durchaus dem auf den anderen Linien wahrnehmbaren Streben. Jede Verjüngungsperiode der Kunst beginnt mit dem Naturalismus, und wenn auch die höchst einseitige Parole *l'art pour l'art* gerade die Befruchtung des Lebens durch die Kunst erschwert und sie selber vom inneren Zusammenhang mit der inhaltlichen Tiefe des Lebens fernhält, so hat doch auch dieser moderne Naturalismus schon die ersten Schritte zu einer künstlerischen Aussprache und Symbolisierung neuer Lebensgedanken getan. Eine einfache Wiederaufnahme des Heidentums der Antike und der Renaissance ist damit so unmöglich geworden wie die einer christlich-germanischen Romantik. Eine neue Synthese von Realismus und Idealismus schwebt dem modernen Kunstwillen vor, die etwas anderes ist als sophistische Neuromantik und spielender Subjektivismus, so oft sie auch darüber nicht hinauszukommen scheint. Von da aus versteht sich die moderne Neigung, durch Kunst, Metaphysik der Kunst und künstlerisch gefärbtes Ethos der entseelten Welt einen tieferen Gehalt wieder zu geben und ihre übersinnlichen Gründe wieder zu erfassen, wobei aber freilich der Kunst zugemutet wird, was im Grunde nur wirkliche Religion vermöchte.

Wichtiger als das ist daher die Gegenwirkung gegen die Entseelung der Welt, die sich in einem neu erwachten Religions-

bedürfnis kundtut. Es äußerte sich teilweise schon in dem sozialen Idealismus und Zukunftsglauben, teilweise brach es in der Lyrik als eine impressionistische Stimmungsreligion durch. Das Wagnersche Kunstwerk suchte im religiösen Drama seinen Höhepunkt. Auch Nietzsches Zurückschlingung der Unendlichkeit in den immer-irdischen Lebensprozeß steht überall dicht vor der Umkippung in Religion. Aber auch unabhängig von alledem warf sich das von der Mechanisierung und Verwickeltheit des Lebens erschütterte Gemüt auf religiöses Suchen und Bohren. Das kommt zum großen Teil zum Ausdruck in der Belebung der kirchlichen und theologischen Interessen, vor allem in der mächtigen Entfaltung eines dogmen- und kirchenfreien Christentums, das freilich eine wesentlich literarische Existenz führt. Es bahnte sich aber auch selbständige Wege in der Wiederentdeckung der Seele und ihres Zusammenhanges mit einer übersinnlichen Welt. Besonders charakteristisch ist hier Maeterlinck. Er entdeckt in den einfachsten Vorgängen die Irrationalität, das Geheimnis und die unergründliche Tiefe der Seele, die darin überall ihren Zusammenhang mit einer unbekannten, aber Ruhe und Stetigkeit spendenden Ordnung empfindet. Im vollsten Gegensatz gegen Nietzsches Aristokratismus leitet er dazu an, überall in jedem Menschen dieses Geheimnis herauszufühlen und in seiner Verehrung sich gegenseitig innerlich zu verbinden oder vielmehr verbunden zu fühlen. Es gilt ihm nur das Geheimnis zu entschleiern, das uns überall umgibt, um der Seele inmitten aller modernen Unrast, weltlichen Glücksucht und mechanischen Rationalisierung einen sicheren, wenn auch völlig unergründlichen Halt zu geben. Nicht minder eindrucksvoll ist die Herausarbeitung des religiösen Motivs gerade aus den modernsten Problemen bei Tolstoi, der von einer Religion der Innerlichkeit und Liebe her zur Verwertung nicht bloß der modernen, sondern aller künstlich-rationellen und gewaltsam zwingenden Kultur gelangt.

Daneben ist noch all der freireligiösen Sekten- und Gruppenbildungen zu gedenken, der theosophischen und spiritistischen Bewegungen, der zunehmenden religionsphilosophischen Interessen der Philosophie. Nirgends besteht hier eine klare Entwicklungsrichtung, aber im Untergrunde des modernen Bewußtseins findet gerade infolge der Entfaltungen des Jahrhunderts eine religiöse Vertiefung unzweifelhaft statt. Die Sehnsucht nach dem Absoluten ist das Ergebnis eines Zeitalters des Relativismus,

und darum vollzieht sich auch ihre Befriedigung überall als Herausbildung aus diesem Gegensatz, der doch selbst in allen diesen Lösungen erhalten bleibt [1]).

6. Das Christentum im 19. Jahrhundert.

Das derartig literarisch hervortretende moderne Religionsbedürfnis hängt mit dem Christentum nur teilweise oder nur indirekt zusammen, insofern es eine gründliche Umbildung des Christentums erstrebt oder doch die alte, historische Religion Europas mit ihrer Vertiefung der Seele und ihrem Drange nach dem Absoluten naturgemäß darin wirksam ist. Daher bestehen hier allerhand Zusammenhänge und Wechselwirkungen und ist vor allem die große Zukunftsfrage, ob diese neuen religiösen Strebungen und Fragmente zu einer die bisherige religiöse Tradition irgendwie mit sich versöhnenden Gesamtwirkung und religiösen Gemeinschaft kommen können, oder ob ihr Zug zur Innerweltlichkeit und zum Pantheismus sie in einen unaufheblichen Gegensatz zum christlich-prophetischen Theismus und zur christlichen Ueberweltlichkeit bringen muß.

Allein die Stellung des Christentums im 19. Jahrhundert erschöpft sich nicht in diesen Neubildungen und Berührungen der Gegensätze, sondern es hat bei der Geschlossenheit der christlichen Lebensmächte vor allem seine eigene Geschichte. War das Aufklärungszeitalter eine starke Zurückdrängung des christlichen Dogmas und der christlichen Organisationen bei bedeutender Aufnahme christlicher Ideen in den philosophischen und humanitären Gemeingeist gewesen, so gewann Dogma und Kirchentum mit dem neuen, historischen Jahrhundert die Möglichkeit der Wiederher-

---

[1]) Goldstein, Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart, 1899; Eucken, »Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrh.« in Deutsche Rundschau 1897; Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt [2], 1907; Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, 1907; Carl Neumann, Der Kampf um die neue Kunst, 1896; Sörgel, Dichtung und Dichter der Zeit, 1911; Dietzel, Rodbertus, 1886/88; Hensel, Carlyle, 1901; von Schulze-Gävernitz, Zum sozialen Frieden, 1890; Otto Frommel, Neuere deutsche Dichter in ihrer religiösen Stellung, 1902; Frommel, Das Religiöse in der modernen Lyrik, 1911; Meyer-Benfey, Moderne Religion, Schleiermacher und Maeterlinck, 1905; Monty Jacobs, Maeterlinck, 1904; Arthur Bonus, Zur religiösen Krisis, 1911; Lempp, Tolstoi, 1912; Alfred Weber, Religion und Kultur, 1912.

stellung ihrer vollen Selbständigkeit. Dem entsprach dann freilich auf der anderen Seite eine zunehmende Ausschaltung der christlichen Ideenwelt aus dem Gemeingeist und eine bedeutende Verschärfung des mit der Renaissance einsetzenden, dann wieder überwundenen, in der Aufklärung neu auftauchenden und verhältnismäßig konservativ geschlichteten Gegensatzes zwischen Christentum und moderner Geisteswelt. Die Kirchen sind wesentlich wieder rechtgläubig und politisch einflußreich geworden; aber die Stellung des Christentums im Ganzen des modernen Lebens ist eben damit schwieriger und schwächer geworden. Die demokratische Freiheit, das politische Machtbedürfnis und die Differenzierung des geistigen Lebens, der historische Sinn: all das wirkte zusammen, um den Kirchen von der einen oder anderen Seite her die Möglichkeit verstärkter und verselbständigter Entfaltung zu geben. Die Unbefriedigung über die Ergebnisse des Aufklärungszeitalters führt ihnen die Gemüter wieder zu und zwar in England und Amerika in noch sehr viel höherem und dauerhafterem Grade als auf dem Kontinent.

Bei den angelsächsischen Völkern hat die Scheidung staatlicher und religiöser Interessen und die ebenso energische als freie Verfolgung der letzteren durch die Gesellschaft eine starke Stellung der Kirchen und religiösen Ideen aufrechterhalten. Auf dem Kontinent hat das dort eingewurzelte Staatskirchentum die Kirchen offiziell sehr befördert, aber ihr innerer Halt in den Anschauungen der Gesellschaft ist nicht gleich stark geblieben. In dieser Lage haben die Kirchen ihren alten dogmatisch-konservativen Charakter wieder hergestellt und die erste Hälfte des Jahrhunderts geradezu wieder beherrscht, freilich in Europa nur mit Hilfe der Gewalt und im Gegensatz gegen lebhafte Strömungen des allgemeinen Geistes. Diese innerlich größtenteils unwahre Herrscherstellung ist auf dem Kontinent seit der Mitte des Jahrhunderts zerbrochen, als das politische System zerbrach, das ihnen den Rückhalt gegeben hatte. Damit trat dann auch der geistige Gegensatz zwischen den Kirchen und der modernen Welt immer stärker hervor. Der Katholizismus hat sich in diesen Kämpfen vollständig zentralisiert und durch die Proklamation des Unfehlbarkeitsdogmas endgültig als irreformable Fortsetzung des Mittelalters verhärtet. Der Protestantismus dagegen hat sich geistig und innerlich gespalten, indem neben der offiziell herrschenden orthodoxen Gläubigkeit überall moderne Umwandlungen des

christlichen Gedankens auftraten, die bis jetzt unter Berufung auf die innerlich-geistige Natur des protestantischen Glaubens- und Kirchenbegriffs noch unter einem Dache mit der Altgläubigkeit verharren konnten. Unter diesen Umständen blieben zwar überall große, einflußreiche christliche Volksmassen; aber ihre Christlichkeit ist eine sehr vielspältige, und das Christentum kann nicht mehr als die Ueberzeugung der Gesamtbevölkerung bezeichnet werden. Daraus folgt dann aber die Unmöglichkeit, das alte Staats- und Landeskirchensystem Europas aufrechtzuerhalten, das der Rest der mittelalterlichen Deckung der Gesamtbevölkerung mit dem Christentum ist.

Die Forderung einer Trennung von Staat und Kirche ist die naturgemäße Folge dieser Verhältnisse, darum aber auf dem Kontinent anders gemeint als in Amerika. Während sie dort der Ausdruck des Respektes vor dem religiösen Gewissen ist und die Gesellschaft von jedem die Zugehörigkeit zu einer seinem Gewissen entsprechenden Denomination erwartet, ist sie hier die Brechung des staatlichen und kulturellen Einflusses der Kirchen und jedenfalls zunächst eine Hinausschiebung der Kirchen aus dem Zentrum des Gesamtlebens. Wie die Kirchen in einer solchen Selbständigkeit sich entwickeln und auf die Gesamtlage wirken würden, ist freilich unübersehbar. Die Trennung würde jedenfalls zunächst die Kirchen vom Gesamtleben isolieren und gäbe ihnen im Interesse ihrer eigenen Geschlossenheit möglichst konservative dogmatische Tendenzen, mit denen sie dann außerhalb und neben der allgemeinen Kulturbewegung stehen und diese in ihrem eigenen Machtkreise nach Möglichkeit verneinen würden. Das würde jedenfalls beim Katholizismus noch fühlbarer werden, als es jetzt schon ist, wo er auf eine Gesellschaft in der Gesellschaft hinarbeitet. Fraglicher sind die Entwicklungsmöglichkeiten des Protestantismus. Wie weit es hier einer dogmen- und kirchenfreien Christlichkeit gelingen mag, bei alledem sich zu behaupten und die schließlich allein lebendige, religiöse Tradition unseres Kulturkreises, die christliche, für das religiöse Bedürfnis auch der Gegenwart lebendig zu halten und dem modernen religiösen Streben einen Mittelpunkt zu geben, das ist ganz und gar nicht zu sagen.

So ist auch in diesem Punkte das 19. Jahrhundert problematischer und spannungsreicher als das 18. Das Christentum ist wieder verselbständigt, ist politisch und sozial zu einem be-

deutenden selbständigen Machtbestandteil aller Staaten geworden, betreibt eine ungeheure Weltmission wie nie vorher, hat bei den mächtigsten Völkern, den angelsächsischen, die Aufklärung völlig ausgestoßen und den modernen Geist zurückgehalten. Aber andererseits ist seine innere Spannung gegen Wissenschaft und Kultur größer als je, und die Versuche eines Ausgleiches stehen zwischen zwei Feuern. Der Ernst dieser Lage betrifft nun aber nicht bloß das Zukunftsschicksal des Christentums, sondern das Zukunftsschicksal der religiösen, metaphysischen und ethischen Grundlagen unserer Kultur, die mit dem Christentum nun einmal innig verwoben ist und bei seiner Auflösung und Beiseiteschiebung ein solches religiöses Fundament überhaupt nicht mehr besäße. So erhebt sich hier als Ergebnis des Jahrhunderts die Frage einer Entscheidung zwischen Religionslosigkeit, restaurierter Konfessionalität, freier Fortbildung des Christentums und völlig neuer Religionsbildung. Jedenfalls ist die seit der Reformation zerteilte Einheitlichkeit der religiösen Ideenwelt unter dem Einfluß des 19. Jahrhunderts endgültig und wohl für immer aufgehoben und liegt darin eine der schwierigsten Zukunftsfragen [1]).

---

[1]) Troeltsch, Trennung von Staat und Kirche, 1906; Troeltsch, »Protestantisches Christentum« in Kultur der Gegenwart IV 1^2, 1909; Eucken, Können wir noch Christen sein?, 1912; Sell, Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation, 1910; Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 1907; A. D. White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit, deutsch von Unruh, 1912; Döllinger, Papsttum, 1892; de Laveleye, L'avenir religieux des peuples civilisés, 1876; Guyau, L'irréligion de l'avenir [9] 1905.



Besprechungen fremder Werke zur Geistesgeschichte und ihrer Methodik.



Die Revolution in der Wissenschaft.

Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber: »Der Beruf der Wissenschaft« (1920) und der Gegenschrift von Artur Salz: »Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern« (1921).

(Schmollers Jahrbuch 45 = 1921.)

In einem sehr interessanten Aufsatz des pädagogischen Zentralblattes »Die neue deutsche Bildung« (1921, Heft 5), der ein zur Eröffnung der Zweigstelle des Zentralinstituts in Essen gehaltener Vortrag ist, setzt Hermann Nohl die deutsche Bildungskrisis auseinander, die übrigens keine bloß deutsche ist, wenn auch in dem zerschlagenen Deutschland die Krisis viel radikaler und prinzipieller empfunden wird als in den Siegerstaaten, die mehr an eine Art Wiederherstellung des Normalen denken oder zu denken vorgeben [1]. Er weist hier auf die wohlbekannten Nöte hin, welche aus der Ueberverwicklung des modernen geistigen Lebens und der Berufsforderungen entstehen, auf die Erstarrung und Spezialisierung der akademischen Wissenschaft, die kein Bildungsideal mehr darstelle und aus deren Konstruktion als Zielpunkt der Unter- und Mittelschulen daher kein lebendiger Sinn mehr herausgeholt werden könne, auf die Zersplitterung der üblichen, aus allen möglichen historischen Kulturelementen zusammengesetzten Bildung, soviel von einer solchen in der allgemeinen Atmosphäre des heutigen geistigen Lebens die Rede sein kann. Es sind die Fragen, mit denen auch ich mich in meinem Vortrag »Humanismus und Nationalismus im deutschen Bildungswesen« (1917) und »Deutsche Bildung« (1920) auseinandergesetzt hatte. Er weist zugleich auf die Gärung in der deutschen Jugend hin, die seit langem eine geistige Revolution, einen der stärksten und markantesten Generationswechsel bedeute, und bezeichnet als tiefstes Bedürfnis des heutigen pädagogischen Reformfiebers einen neuen Zusammenhang der Bildung mit einem neuen Bildungsideal. Diesen selben Punkt

[1]) Siehe den sehr lehrreichen Vortrag von E. R. Curtius, Der Syndikalismus der Geistesarbeiter Frankreichs. Bonn 1921.

hebt Frischeisen-Köhler in einer soeben erschienenen, höchst lehrreichen Schrift »Bildung und Weltanschauung« (Charlottenburg 1921, Mundus-Verlag) hervor, wobei er auf den allgemeinen Zusammenhang dieses Ideals mit den allgemeinen Richtungen der Philosophie und Weltanschauung hinweist, begnügt sich aber mit einer vorläufigen bloß historischen Darlegung dieses Verhältnisses in den verschiedenen Gruppen der modernen Pädagogik. Nohl drängte nun aber demgegenüber sehr viel heftiger und leidenschaftlicher mit der modernen Jugend, die er mit vielen anderen als die eigentliche Hoffnung der Zukunft ansieht, auf ein positives, geschlossenes und aktuelles Ergebnis, das nur in einem neuen »Gesetz«, in einem neuen inhaltlichen Ideal, man kann ruhig sagen in einem neuen Dogma liegen kann. Die heutigen Menschen seien der groben Schablonen, die Demokratie und Sozialismus für die Bildung zu geben pflegen, überdrüssig, verachten aber auch die Beweglichkeit und Zusammengesetztheit, den bloß persönlichen Idealismus mühsam errungener Lebenseinheitlichkeit, wie der feinere Liberalismus ihn vertrat. Der sei möglich gewesen, solange im natürlichen System des 19. Jahrhunderts noch die christliche Gewöhnung des Dogmas nachwirkte und man den Klassizismus als natürliche, mit den Grundgesetzen der Natur einige Bildung bezeichnete, oder solange die gesellschaftlichen Verhältnisse so gefestigt waren, daß in reinen Bildungsfragen eine frei bewegliche und schließlich immer persönliche Synthese der Kulturelemente als möglich erscheinen konnte. Das alles sei heute vorbei. Die Menschen verlangen wieder nach Bindung und Einheit, nach Dogma und Gesetz des geistigen Lebens. Aber es müsse ein n e u e s Dogma sein, kein aus dem ganz zerschlissenen Naturalismus abgeleitetes und kein klerikales, sondern ein aus der vollen geistigen Freiheit und aus dem tiefsten Trieb des Lebens entspringendes.

In der Tat, auch auf dem Gebiete des Geistes und der Wissenschaft ist eine volle Revolution eingetreten, und zwar längst schon vor dem Kriege. Heute, wo es sich darum handelt, die bisher auf das Bürgertum wesentlich zugeschnittenen Bildungsideale einem weiteren Kreise zugänglich zu machen und sie für eine nationale Einheitsbildung gründlich umzuwandeln, kommt das vor allem in der pädagogischen Revolution zum Ausdruck, bei der dann natürlich noch allerhand andere Motive mitspielen. Auf dem Gebiete der Wissenschaft und des grundsätzlichen Weltgefühles war sie bei der Elite längst im Gange. Und nimmt man sie von dieser Seite, wo die Komplikation mit Standesinteressen und -idealen des Lehrertums sowie mit politisch-sozial begründeten Plänen der nationalen Einheitsbildung wegfällt, da erscheint sie als eine ganz von innen heraus erwachsene Umwälzung des wissenschaftlichen Denkens und des Bildungsideals selbst. Los vom Naturalismus und dem damit fast identischen Intellektualismus, aber auch los vom Historismus und dem damit identischen Spezialistentum und Relativismus des verknöcherten akademischen Wissensbetriebes: das sind die bekanntesten Schlagworte. Die Ziele, worauf dieses Ganze geht, Vereinfachung und Kon-

zentration, Lebendigkeit und Ursprünglichkeit, künstlerischer Geist und Sinn für Symbole, Befreiung von der Konvention und Hingabe an starke Persönlichkeiten, zeigen dann nun freilich, daß diese geistige Revolution von der politisch-sozialen recht verschieden ist und, wie sie unabhängig von ihr entstanden ist, so im Grunde auch andere Ziele will. Sie hat einen Zug zu Dogma und Autorität, zu persönlicher Aristokratie und künstlerischer Vornehmheit. Es gehört zu der großen Ironie der Zeit, daß, wie der sogenannte Expressionismus sich für die Revolutionskunst der Massen hält, so dieser Gefühlsumschwung sich gern für die Pädagogik einer sozialistischen Massen- und Nationalbildung hält. »Das Uebermenschentum aller«, so hörte ich einmal in einer Diskussion dieses Ideal etwas naiv bezeichnen. Bei den eigentlichen Trägern des Umschwungs aber ist von solchen Täuschungen und Assoziationen keine Rede. Sie sind sich des stark aristokratischen, im Grunde von Nietzsche angeregten Charakters der Bildungsrevolution ganz bewußt und sehen ihre sozialen Ideale ganz wo anders als in der modernen Massendemokratie. Sie suchen sie in Platons Politeia oder im sogenannten Mittelalter.

Lassen wir daher jene pädagogischen und politisch-sozialen Beimischungen ganz beiseite und halten wir uns an die wissenschaftliche Revolution selbst. Da ist nun vor allem zu bemerken, daß sie sich nicht auf die Naturwissenschaften, sondern auf die Geisteswissenschaften erstreckt. Es sind bekanntlich auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaften große umwälzende Gedankenbildungen im Gange, die aber in ihrer philosophischen und weltanschaulichen Bedeutung heute noch sehr wenig durchsichtig sind, die sich ganz auf dem Gebiete der strengsten Fachwissenschaften vollziehen und jedenfalls keine Abschüttelung des strengsten methodischen Wissens bedeuten, sondern eher noch eine ungeheure Verfeinerung der mathematischen Messungsmethoden. Hier ist der Zusammenhang mit der Technik so eng, daß jede Phantastik und philosophische Auflockerung sich sofort praktisch aufs schwerste rächen würde. Solange der für unsere ganze Existenz entscheidende Zusammenhang von Naturwissenschaften und Technik bestehen wird, so lange wird die Fachmäßigkeit, der strenge Wissenscharakter und die strenge Schulung der Naturwissenschaften bestehen bleiben. Ein Rückfall in die ehemalige »Naturphilosophie« Schellings und anderer ist hier nicht zu befürchten. Hier ist allem — edlen und unedlen — Dilettantismus ein starker Riegel vorgeschoben. Die Bedürfnisse der Technik werden überdies dafür sorgen, daß dieser Riegel auch nicht mittelbar durch Abwendung der Begabten von den Naturwissenschaften zu anderen Studiengebieten vorgeschoben wird. Freilich hängt dies wieder von der Größe unserer Menschenmasse und der dadurch bedingten Arbeits- und Produktionsziele ab. Darin aber wird auf absehbare Zeit keine Aenderung eintreten.

Die Revolution bezieht sich in Wahrheit auf die Geisteswissenschaften, auf Philosophie und Historie. Hier tut sich nun in der Tat ein weiter und tiefer Hintergrund der heutigen Probleme auf.

Es wäre nicht richtig, ihn allzu ausschließlich an die Persönlichkeit Nietzsches zu heften, der ja doch schließlich auch nur mit Hilfe des erst jetzt voll wirksamen Schopenhauer tiefe und allgemeine Beschwerden der Zeit zum Ausdruck gebracht hat und seinerseits erst recht in demjenigen steckt, wovon die gepeinigte und gequälte Zeit los will, im Naturalismus und Positivismus. Man braucht nur auf die parallelen Entwicklungen in Frankreich zu achten, um zu spüren, wie überall die Menschen zu Freiheit, Ursprünglichkeit, Lebendigkeit und klarer Bindung an ein Ideal streben. Auch in Italien beleuchtet der Kampf Croces gegen den Positivismus den gleichen Vorgang. In England ist am wenigsten davon die Rede, weil die Engländer bei ihrer wesentlich praktischen und unsystematischen Richtung am wenigsten darunter leiden. Dort stellt sieh das Problem nur erst unter der sehr viel zahmeren Form dar: »Is Christianity the final religion?« (s. St. C. Bouquet, London 1921). Da heißt es auch gleich am Anfang sehr charakteristisch: »The Anglo-Saxon temperament takes more naturally to missionary enterprise than to the examination of the basis of belief.« Anderseits hat der bekannte Graham Wells in einer gewaltigen Outline of History (London 1920), die von den kosmischen Urnebeln bis zum Weltkrieg geht, die Notwendigkeit einer demokratisch-sozialistischen Völkerversöhnung begründet und will den englischen Geist durch Historie neu orientieren. Auf dem Kontinent aber ist der Kampf gegen den Naturalismus, Skeptizismus und Historismus mit aller leidenschaftlichen Gewalt und Klarheit entbrannt und drängt auf eine neue Einverleibung des naturwissenschaftlichen Denkens in das philosophische, wobei der alles erstickende Determinismus und die bloß epiphänomenale Stellung und Duldung des Geistes überwunden werden sollen. Hier hat vor allem Bergson, übrigens auch er im engsten Zusammenhang mit dem Schopenhauerschen Lebens- und Willensbegriff, eine in der Tat großartige neue Lehre aufgerichtet, die man als die Befreiung des Lebens und Geistes von der Allgewalt des auf seinen Gebieten vollberechtigten Naturalismus bezeichnen kann. Das ist in der Tat der Bruch mit Intellektualismus und Mechanismus, auch mit den feineren Formen, die der deutsche und französische Neukantianismus der schließlich doch immer den Geist und die Freiheit von sich abhängig machenden Mathematisierung der Weltanschauung und des Weltgefühls gegeben hatte. Die bloße Apriorität des Formalismus hat ihren Zauber als Rettung von Geist und Leben verloren. Bergson lehrt wieder eine ursprüngliche und unmittelbare Versetzung in die innere Bewegung des Lebens, der Freiheit und des Geistes und unternimmt es von da aus, die mechanistische Natur samt der ihr zugeordneten mathematisierenden Erkenntnis als ein sekundäres und innerhalb gewisser Grenzen zu überwindendes Erzeugnis der Entwicklung von Geist und Leben in der Welt zu erweisen. Ein allgemeines Aufatmen folgt fast hörbar der immer stärker werdenden Durchsetzung dieses Systems.

Aber die Schwäche seines in Wahrheit doch nur als Korrektur des Spencerschen Evolutionismus entwickelten Systems ist die Rich-

tungslosigkeit oder Ideenlosigkeit seines sich in der Welt entwickelnden Lebens oder Geistes. Er will im Grunde nur Freiheit und Beweglichkeit und zuletzt Rückkehr in den göttlichen Lebensprozeß. Sein System ist aus der Biologie hervorgewachsen und nicht aus der Analyse der Geschichte. Daher erfährt man nichts oder wenig davon, welchen Kulturzwecken diese Freiheit dienen könne und solle. Da setzt nun eine Reihe von deutschen Denkern ein. Nietzsche vor allem. Aber auch dieser blieb, theoretisch wenigstens, in der Richtungslosigkeit des Schopenhauerschen Willens zum Leben stecken und ergriff nur gewaltsam und mit Schwankungen sein neues Gesetz der Kraft und Größe. Das Dogma seiner »neueren Werttafeln« reizte mehr die fessellose Lebendigkeit und die Kritik, als daß es den feinen, wesentlich klassisch gebildeten Geist Nietzsches mitzuteilen vermöchte. So traten andere Einflüsse auf neben ihm. Die alten engen Beziehungen des deutschen Denkens zur Historie wurden in neues Licht gestellt. Da wirkte vor allem Dilthey. Er vollzog auf seine Weise den Bruch mit dem in der Historie als Soziologie sich auswirkenden Naturalismus und lehrte eine rein historische Anschauung von den großen grundlegenden überrationalen Erlebnissen, in denen als in einer Art innerer Schauung die großen Kulturtendenzen der Geschichte empfangen werden und von denen aus sie sich in den großen geschichtlichen Entwicklungen ausbreiten und kreuzen. Die Größe und Tiefe des Erlebnisses entscheidet über den Kulturgehalt, und das Erlebnis kann nicht durch intellektualistisch-psychologische Kausalanalyse, sondern nur durch sympathetisches Verstehen und Mitfühlen erkannt werden. Das ergab eine neue Methode der Historie, wenn auch allerdings kein neues Gesetz und Dogma, sondern im Gegenteil doch nur einen Relativismus, der eben jeden Kulturkreis an seine Erlebnisse bindet. Mit Dilthey vielfach verwandt war Simmel. Er arbeitete sich ganz ähnlich von dem naturalistischen Evolutionismus, der soziologischen und kausal-psychologischen Historie, los und verkündete das Wesen aller Historie als Umformung, Entwirklichung, Zusammenfassung und Symbolisierung der erinnerten und erforschten Einzelvorgänge zu historischen »Gestalten«, zu einem durchscheinenden Bild der metaphysischen Formkraft, das uns Wesen, Sinn und Bedeutung der historischen Gestalten erst erfassen läßt und das von den philologischen Mosaikbildern der herkömmlichen Wissenschaft weit entfernt ist. Ein Gesetz und ein Dogma fand freilich auch er nicht. Auch er blieb dabei, die verschiedenen Gestalten der verschiedenen Kulturkreise nebeneinander zu stellen und wie Schopenhauer sich zuletzt in die Metaphysik des richtungslos strömenden Lebens zu bergen. Da aber kam die Hilfe von ganz anderer Seite. Die Umbildung, die der Neukantianismus in der phänomenologischen Schule Husserls erfuhr, ermöglichte eine »Gesetzes- und Wesensschau«, die sich nicht mehr auf bloße apriorische *Formen* bezog, sondern jedesmal *inhaltlich* erfüllte Wesensgesetze der verschiedenen Daseinsregionen erkennen ließ. Er selbst hat diese Methode über die allerersten Anfänge nicht hinausgebildet, aber seine Schüler haben

sie auf die verschiedenen Gebiete der anorganischen Naturwissenschaften, der Biologie, des Rechtes, der Religion ausgedehnt, und die so naheliegende Umbildung dieser zunächst nur phänomenologisch erschauten und für die Erkenntnis subjektiv geltenden Wesensgesetze in hypostasierte platonische Ideen ist fast nirgends ausgeblieben.

Kommt nun alles das zusammen, die Freiheit vom positivistischen Kausalismus und Determinismus, die Ueberwindung des neukantischen Formalismus, der sich vergebens müht, aus bloßen Formen ein ethisches Bildungsideal zu gewinnen, die Richtung auf Erlebensunmittelbarkeit der nicht zu analysierenden, sondern zu verstehenden Kulturtendenzen, die formende und symbolisierende Bedeutung aller historischen Auslese und Sinngebung, die Normen und Wesensgesetze erschauenden und begründenden Visionen eines neuen phänomenologischen Platonismus: dann hat man alle Elemente der wissenschaftlichen Revolution in der Hand, die ihrerseits natürlich ihren eigentlichsten Grund in der Ertötung durch den Schulsack und dem Ekel vor dem bloßen Verstandswesen hatte. Es ist eine Neuromantik wie einst in Sturm und Drang. Aber ihr stehen sehr viel durchgebildetere wissenschaftliche Mittel zur Verfügung [1]).

Das, was fehlte, war nur eben ein wirkliches, anschauliches, erlebtes und erneuerndes Gesetz und Dogma, das ja überdies nach der ganzen Voraussetzung nur aus einer stark erlebenden und erziehenden Persönlichkeit kommen konnte. Und da verengert sich nun natürlich der Kreis der geistigen Revolution. Die Leute suchen verschiedene Führer. Je mehr Gesetz und Dogma erstrebt werden, um so mehr nähert man sich einerseits einem neuen Rationalismus oder einem mystischen Personenkult. In erster Hinsicht entsprechen vielen Gemütern Paul Natorp oder Leonhard Nelson, die aus der formalen Vernunft einen antinaturalistischen geistigen Kulturinhalt herauszupressen imstande sind. Oder sie folgen dem Grafen Keyserling und seiner Schule der Weisheit. Auch die Triumphe Steiners dürften wesentlich von hier aus erklärt werden. Eine besondere Gruppe aber sammelt sich mit größter Wirkung um Stefan George, und aus dieser Schule ist Form und Sinn der Kampfparole hervorgegangen, von der diese Zeilen handeln sollen.

Stefan George ist ein großer Dichter, von dessen poetischen Wirkungen hier nicht zu reden ist. Sie erklären nur seinen Einfluß. Denn jedes Lebensideal wird seinen entscheidenden Einfluß stets nur durch die poetisch-anschauliche Verkörperung gewinnen, wie sie der Dichter oder der Religionsstifter geben kann, aber nicht der Theoretiker und Wissenschaftler, wenn er nicht etwa wie Platon zugleich Dichter ist. Das Wesentliche ist nur, daß George in seinem ganzen Wesen Gesetz und Dogma, die Fleisch gewordene neue Werttafel ist

[1]) Ich habe diese ganzen Entwicklungen eingehend geschildert in einer Reihe von Aufsätzen in der Historischen Zeitschrift 1920—22 über den »historischen Entwicklungsbegriff in der modernen Lebens- und Geistesphilosophie«, [jetzt aufgenommen in »Der Historismus und seine Probleme I«, Kap. III]. Für die Einzelheiten darf ich darauf verweisen.

und in einer lauteren und strengen Erziehertätigkeit voll Disziplin und fast asketischer Strenge sein Ideal seinen Schülern einbildet. Hier ist nichts von Schwulst und Geschwätz, von Literatentum und Feuilleton. Hier ist alles prophetischer Ernst und heiligstes Streben. Das Wertsystem, das er verkörpert, ist in starker Anlehnung an Platon, Dante und Nietzsche auch seinerseits aus dem modernen Historismus herausgebildet und nicht wie etwa bei Natorp aus dem Rationalismus. Aber er schneidet mit erbarmungsloser Schärfe alles Liberale, Demokratische, Sozialistische, Rationalistische und Individualistische aus. Er will wie das aristokratische, spartanophile Hellenentum eine strenge, Geist und Leib in volle Harmonie stellende Aristokratie schaffen, verbunden mit romanisch-germanischen Ideen der Gefolgschaft, des Heldentums und mit katholischen Ideen des mysterienhaften Kommunionbundes. »Hellenisch-katholisch« nennt es einmal Gundolf, wobei unter »katholisch« das mysterienhafte, eigentlich antichristliche Element des Katholizismus gemeint ist. Der Geist des Ganzen ist religiös, aber durch und durch paganistisch und schroff aristokratisch, jedenfalls grundsätzlich gegen christlichen Dualismus, Spiritualismus und die zugeordnete Ethik der Menschenliebe und der reinen Innerlichkeit gerichtet, vollends gegen jede Art von Protestantismus. Daß dieses Wertsystem allen modernen Lebensgewohnheiten, vor allem der heutigen Massenhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes mit ihren Folgen der industriellen Arbeit, des Kapitalismus und Sozialismus scharf entgegensteht, das weiß er natürlich selbst am besten. Er verachtet diese Welt mit einem grandiosen Ekel und kennt als Heilmittel gegen sie nur den »heiligen Krieg« und die »heilige Seuche«.

Mit diesem Wertsystem hat man endlich wieder ein Dogma, eine Norm, eine klare Bestimmtheit des Ideals und eine klare Opposition gegen die Greuel der Gegenwart. Er selbst stellt es dar in seiner Person und verkörpert es in seiner Dichtung. Seine Schule aber führt es über in die Wissenschaft; diese muß von da aus wesentlich eine Grenzbestimmung gegen den Intellektualismus der Naturwissenschaften sein, eine Erkenntnistheorie der Normerfassung in der Intuition oder Wesensschau und in unmittelbarem Erlebnis und schließlich eine von dieser Norm aus geleitete Entwicklungsgeschichte des Geistes und der Kultur, die dann alle Soziologie, Oekonomik und Politik als Angelegenheiten der Banausen und viel zu vielen, als bloße Peripherie der gemeinen Existenz, beiseite schieben darf. Der Gegensatz gegen die gewöhnliche Routine der philologischen Mosaizisten und psychologischen Kausalerklärer ist dabei selbstverständlich. Der edle Dilettantismus, der natürlich kenntnisreich sein muß, aber nicht in Kenntnissen aufgehen darf, wird Trumpf.

So hat, um nur die wichtigsten Beispiele zu nennen, der Nervenarzt Kurt Hildebrandt, zugleich ein ausgezeichneter Kenner der Antike, von Biologie und Staatslehre her mit Hilfe Husserlscher Begriffe den Begriff der Norm, ihrer methodischen Erfassung und ihres inhaltlichen Sinnes, untersucht. Methodisch gilt hier die, übrigens

sehr fein begründete, Wesensschau, sachlich ein im Sinne Georges verstandener Platonismus der Einheit von Leib und Geist in der männlich gesunden Aristokratie. Mit dem Pöbel der Gegenwart müsse irgendeine Napoleonische oder sonstige Weltkrise aufräumen. Einen Teil der Norm oder des neuen Gesetzes hat Bertram in seiner ausgezeichneten Nietzschebiographie beleuchtet, die er nach dem Vorgang von Simmels Goethe als Mythos, als das der höchsten Historie allein mögliche Herausschauen von Form und Sinn aus dem bloßen Material bezeichnet. Sachlich wird Nietzsche als Höhe- und Endpunkt des deutschen Idealismus (was ich um Nietzsches Atheismus willen nicht für richtig oder nur sehr bedingt richtig halte) und, wie natürlich, aber unausgesprochen, als Uebergang zu George bezeichnet. Der Erforscher der Geistesgeschichte, die hier natürlich ganz zur Literaturgeschichte wird, ist Gundolf geworden. Er ist auch für v. Kahler der Hauptvertreter der neuen Wissenschaft, auf den er als bereits vorliegende Leistung hinweist.

Es ist auch außer Zweifel, daß hier in der Tat eine sehr bedeutende Leistung vorliegt, und daß diese mit den oben charakterisierten Gedanken von Dilthey, Simmel, Bergson eng zusammenhängt und von Nietzsche und George her ihnen einen eigentümlichen Zustrom zubringt. Zunächst freilich ist das nur relativ neu, nur als Gegensatz gegen die gerade heute herrschende Zunftphilosophie im besonderen und als Gegensatz gegen die kausalistisch-psychologische Gesamtauffassung der Wissenschaft im allgemeinen. Aber im Kerne ist es doch der Rückgang auf die alte romantische Entwicklungsidee, wie sie von Hamann und Herder vor allem verkündigt worden war und von Croce und Dilthey heute wieder aufgenommen worden ist. Hier liegen Gundolfs eigentlichste Talente: ein ungemein scharfer, tiefdringender, verstehend-psychologischer Blick, eine dialektische Gewandtheit und Feinfühligkeit im Auffassen der Uebergänge, Kontinuitäten, Fort- und Umbildungen, ein reiner Sinn für Ursprünglichkeit und schöpferische Neuheit in den Knotenpunkten der Entwicklung; damit verbunden die Fähigkeit der Schau historischer Gestalten und vor allem der Zusammenschau heterogener Elemente zu einem geistigen Ganzen und die Kraft zu einer geistig-bestimmten Periodisierung. Sein Grundproblem ist: »Wie entsteht Leben, und wie wird es übergeleitet?« [1]) Daß ihm dabei die Unterlage der dafür notwendigen kritischen Detailkenntnis und die im engeren Sinn wissenschaftliche Methode nicht fehlt, ist die selbstverständliche Voraussetzung, ohne die das vor allem von ihm betonte konstruktive und intuitive Streben jeden Wert verlöre. Im ganzen aber entspricht

---

[1]) Shakespeare und der deutsche Geist. Erste Auflage, 1911, S. 220. »Für die Geschichte des Geistes kommt wenig darauf an, in welchem Umfang jene Synthese zwischen Leib und Geist statthat, an wie vielen sie sich vollzieht; daß sie sich überhaupt vollzieht, wenn auch nur an einem einzigen und unter welchen Umständen, das ist bedeutsam für die Kräftegeschichte des Geistes, die wir schreiben wollen«, S. 285; der Gegensatz gegen die »Biographie« und die »heutige Methode«, S. 257.

das doch den besten Ueberlieferungen des echten Historismus des 19. Jahrhunderts und führt es eher zu einem individualistischen Relativismus wie bei Dilthey als zu einem neuen Dogma und Gesetz. Es ist auch offenbar dasjenige Element, das er aus eigenem Talent und Vermögen in die Georgesche Atmosphäre mitgebracht hat. Demgemäß ist sein glänzendes Jugendwerk über »Shakespeare und den deutschen Geist« unverkennbar eine Leistung des echtesten und besten, zugleich philosophisch begründeten Historismus, mit der Gefahr, Literaturgeschichte allzusehr als Geistesgeschichte zu verstehen und die Entwicklungen allzusehr zu einer Folge von Tendenzen, zu einer histoire sans noms et sans dates werden zu lassen. Er sucht mit Bergson das strömende, dem Kausalismus und der Raumordnung überlegene Leben, die schöpferische Entwicklung mit ihren Knotenpunkten schöpferischer Urerlebnisse, die aus der Tiefe des Werdens oder des unbekannten Gottes stammen. Er geht wie Hegel und Croce den Tendenzen und ihren Uebergängen und Wandlungen nach. Er faßt wie Simmel, den er vielfach benützt aber nicht liebt, die so in der Anschauung und Darstellung erfaßten und verdichteten Tendenzen als »Symbole«, als Umbildungen und Entwirklichungen der rohen stofflichen Ueberlieferung auf. Er analysiert wie Dilthey die Urerlebnisse und konzentriert sie wie Croce in dem künstlerischen Ausdruck des jeweils individuellen Lebensgefühls. Er verachtet nun freilich demgegenüber die zünftlerische Motivenforschung, allen Kausalismus und Mechanismus, die bloße Philologie und Gelehrsamkeit, aber auch die Popularisierung und Fruktifizierung des Geistes für die Allgemeinheit; Allgemeinbildung und Volksbildung sind ihm Albernheiten, contradictio in adjecto. Damit wird dann freilich der starke Einschuß Nietzscheschen Aristokratentums sichtbar, das offenbar zur »neuen« Wissenschaft gehört, und die Verachtung alles Soziologisch-Oekonomisch-Politischen, sobald es eine eigene Rolle in Deutung und Gestaltung der Geschichte spielen will. Noch weiter in neue Elemente, in die Georgesche Atmosphäre kommen wir, wenn dem bisher allein beachteten sich »schöpferisch« entwickelnden Geiste der »Leib« als das ihn vor dem Wahn des Rationalismus bewahrende Prinzip, als die Quelle von Leidenschaft, Blut, Wärme, Phantasie und Zeugung beigesellt wird. Der Leib ist geradezu die Seele im Gegensatz zum zweckhaften und erklärenden Geist; und die volle Einsaugung des Geistes in den Leib, die volle Verleiblichung des Geistes ist das Wesen aller ganz tiefen Urerlebnisse wie der Shakespeareschen Renaissance, eben damit das Wesen aller wahrhaft aristokratischen Kultur. In diesem Sinne ist in Gundolfs Auffassung Shakespeares die »Norm« latent und hoch über dem deutschen Geist. Doch treten diese Züge in dem Jugendwerk mehr beiläufig hervor. Es ist meines Erachtens eine der bedeutendsten Leistungen zur Erfassung der deutschen Geistesgeschichte, mit einer gewissen inneren Distanz gegen deutsches Wesen geschrieben, aber voll Schärfe und Tiefe und gerade dadurch äußerst lehrreich. Von augenblicklich schaffenden Forschern läßt sich nur Burdach mit ihm vergleichen, der in der reinen Methode

nicht allzusehr von ihm abweicht. Bemerkenswert in Uebereinstimmung und Gegensatz ist die literaturgeschichtliche Forschung Croces, der ja auch auf den romantischen Entwicklungsbegriff entschlossen zurückgeht [1]).

Die starke Erhebung Shakespeares über Goethe, die enge Verbindung Shakespeares mit der Renaissance und die Hervorhebung des jeder ethischen Zwecksetzung überlegenen, jenseits von Gut und Böse nur die eigene Produktionskraft formvoll ausstrahlenden Charakters der Renaissance weist schon auf Gesetz und Norm, die neuen Werttafeln Nietzsches und Georges hin. Shakespeare ist der »Universaldichter«, das »unumgängliche Kompendium der Welt«, die »Synthese heidnischer Sinnlichkeit und christlicher Durchseeltheit«, der überlegene Schöpfer, in dem Goethes Hingebung an die Natur und Schillers Kampf mit dem Schicksal noch eins sind, die ungeheure Produktionskraft, die geformte Welten in das Chaos schleudert [2]): kurz, die göttliche Einheit von Leib und Geist in einer sonst gottlosen Welt. Eine Linie wird sichtbar: Dante, Shakespeare, der in deutscher Beschränktheit auf das Moralische und Selbstbildnerische immerhin stecken bleibende Goethe, schließlich Nietzsche und Stefan George, die von der letzteren Schranke frei das geformte Schöpfertum an sich bedeuten. Sehr sichtbar wird infolgedessen Norm und Gesetz der Schule in dem bekannten Goethebuch Gundolfs [3]). Auch es zeigt alle Vorzüge der Methode und des Geistes des Verfassers, ungewöhnlich feine und tiefdringende Psychologie, Sinn für Kontinuität und Zusammenhang und außerordentliche Schönheiten im einzelnen. Als Ganzes ist es für mein Gefühl eine Messung Goethes an Idealen, mit deren innerstem Geiste er nichts zu tun hat, und als Folge dieser Messung zugleich eine gewisse Entchristlichung und Entgermanisierung, die an dem wirklichen Goethe vorbeigeht, um ihn doch als Brücke zu jenen Idealen konstruieren zu können. Das Begriffliche, Konstruktive, Abstrakte herrscht jetzt bedeutend vor. Doch das ist hier nicht weiter zu verfolgen, nur das ist zu erwähnen, daß für diese Würdigung Goethes der allgemeine geschichtsphilosophische Rahmen gewisse Ausarbeitungen erfahren hat, die sehr fein und bedeutend sind. Es ist eine nähere Theorie von den Erlebnissen, in denen die schöpferische Bewegung des Lebens intuitiv und ursprünglich durchbricht, so daß sie die Knotenpunkte und Ausgangspunkte der Entwicklungen und Tendenzen bilden und auch ihrerseits nur in nachfühlenden Erlebnissen verstanden werden können, welche dann eben dadurch zu Fortleitungen und Neubelebungen der Entwicklung werden. Danach bietet die Antike große religiös und leibhaft gebundene Traditionen und Typen, innerhalb deren auch die gewaltigsten Persönlichkeiten und Erlebnisse nur Individualisationen und nicht

---

[1]) Siehe seinen Goethe, deutsch 1921, wo am Schluß eine für den Italiener und Realisten charakteristische Kritik Gundolfs steht.

[2]) Shakespeare usw. S. 263, 270, 274, 290, 294, 324. Die Auffassung Shakespeares ist überhaupt das eigentliche Problem, das das Buch stellt.

[3]) Erste Auflage 1917.

Ich-Persönlichkeiten im modernen Sinne sind. Daher ihre unnachahmliche Größe. Die moderne Welt hat in Dante und Shakespeare die Träger der ungeheuersten persönlichen Urerlebnisse; beide haben aber dabei den Vorzug, in einer einheitlichen, geformten und ihnen homogenen Welt zu stehen. Goethe, der Träger eines an sich nicht minder tiefen Urerlebnisses, steht einer geteilten, verflochtenen, verbürgerlichten, intellektualisierten, historisch übersättigten und bewußten Welt der bloßen Bildung gegenüber. So führt sein Erlebnis doch nur zu einer alles das langsam verarbeitenden und klärenden Mischung von Urerlebnis und Bildungerlebnissen, woher sein Charakter als des klassischen Selbstbildners und Selbstgestalters der modernen Welt stammt und die Unmöglichkeit, seinen vollen reifen Lebensgehalt rein poetisch auszugestalten; er muß zuletzt zur Allegorie greifen. Damit weist er die »Jüngsten« von heute seit Nietzsche auf eine Loslösung von der bloßen Bildungswelt und dem bürgerlichen Intellektualismus, von Liberalismus, Kant und Protestantismus hin. Eine neue Verleibung des Geistes wird nötig, eine neue Transsubstantiation, wo alles Leibliche seelisch und alles Seelische Leib wird. Damit nähern wir uns dann dem Dogma und Gesetz, wie es George gab. Das schildert ein drittes Buch über Stefan George (1920), eine Literaturgeschichte der nachgoethischen Zeit von größter Prägnanz und Feinheit, ganz in der bisher charakterisierten Methode der »Kräftegeschichte«, und zugleich eine Art Stiftermythos, der den Gründer der neuen erlösenden Mysterien den Außenstehenden deutet. Hier ist nun alles noch mehr abstrakt und dogmatisch, begriffshypostatisch und konstruktiv geworden. Insbesondere herrscht ein ungeheurer geistiger Hochmut in diesem Buche und fehlt alle Güte und Gerechtigkeit, alles Vertrauen zum Menschen, das für jeden, der mit der christlichen Lebenswelt in Zusammenhang geblieben ist, trotz alles Grauens vor dem empirischen Menschen doch ein selbstverständlicher Ausfluß seines Weltgefühls ist. Auch fehlt mit vollem Bewußtsein jede Rücksicht auf soziale, politische, ökonomische Verhältnisse und Notwendigkeiten, in denen Gundolf nur momentane Vordergründe und menschliche Gemeinheiten sieht. Wie Nietzsche der eigentliche Gegenspieler von Karl Marx war, so ist hier alles ausgetilgt, was an den letzteren irgend erinnern könnte. Nur die grundsätzliche Trennung und Antichristlichkeit, hier auf Schopenhauer-Nietzsche, dort auf Feuerbach beruhend, bildet eine Gemeinsamkeit, und zwar eine solche, die mit dem ganzen deutschen Idealismus und Bildungszeitalter auf beiden Seiten aufräumt. Aber innerhalb dieses Gemeinsamen handelt es sich um absolute Gegensätze.

Näher kann man sich in den »Blättern für die Kunst« und in den drei Jahrgängen des »Jahrbuchs für geistige Bewegung« unterrichten, welches letztere ein etwas boshafter Kritiker »Jahrbücher für Autorotation« genannt hat. Den Einfluß gerade auf die Begabtesten der heutigen Jugend kann man sich an den bekannten Aufzeichnungen von Otto Braun vergegenwärtigen, der, in sozialistischer Umgebung aufgewachsen, doch die stärkste Anziehung an diese strenge und

adlige Weltauffassung verspürt. Für unseren Zusammenhang wichtig ist aber doch die Tatsache, daß die neuen Methoden sich nicht auf die George-Schule beschränken, sondern mit anderen Ergebnissen von anderen ganz ähnlich gehandhabt werden. Spenglers Untergangsbuch verwirft das Georgesche Wertsystem als Aesthetentum und fordert eine ganz harte und realistische Einstellung auf die ernsten Zeiten des geistigen Niederganges. Aber seine Darstellung der verschiedenen Kulturgestalten selbst ruht ganz und gar auf den bisher dargestellten Methoden und Gedanken. Sie verbindet damit nur noch das besondere Talent, die Tendenzen oder Kräfte in einer ungewöhnlichen künstlerisch-plastischen Kraft zusammenzuschauen oder zu symbolisieren. Es ist die erste durchgreifende Offenbarung der neuen Wissenschaft in der Oeffentlichkeit, und darauf beruht ein großer Teil seines hinreißenden Eindruckes. Er übertrifft noch Gundolf in der Kraft der Symbolisierung von Tendenzen, hat aber ein freilich sehr viel loseres Verhältnis zur Spezialforschung und eine größere Verachtung für die gemeine Richtigkeit. Neben Spengler geht Graf Keyserling ganz ähnliche Wege, der uns freilich wieder ein anderes Wertsystem, die Versöhnung europäisch-aktivistischen und asiatisch-metaphysischen Geistes verkündigt. Daher hat ihn auch die radikale deutsche Jugend zu ihrer Tagung in Hofgeismar eingeladen. Seine Schule der Weisheit in Darmstadt will gerade auf der Grundlage solchen Weltbildes zum neuen Gesetz und der neuen Konzentration praktisch erziehen. Sein »Reisetagebuch«, methodisch die volle Parallele Spenglers und Gundolfs, bei eigenen Talenten des weltkundigen, aristokratischen Verfassers, war gleichfalls einer der großen Durchbrüche der neuen Wissenschaft in die Oeffentlichkeit. Weniger bekannt, aber verwandten Geistes ist das »Paideuma« betitelte Buch des bekannten und viel umstrittenen Afrikaforschers Frobenius. Paideuma heißt hier das, was bei Gundolf »Tendenz«, »Kraft« oder »Bewegung« heißt, also der Kulturgeist einer bestimmten Periode und Gruppe, der auf eigentümlichem Urerlebnis beruht und nur in völlig antikausaler, intuitiver Weise in historischen Symbolen erfaßt werden kann. Frobenius hat diese Methode auf innerafrikanische Stämme angewendet und, wenn seine Beobachtungen richtig sind, das Bild des Menschlichen ungeheuer erweitert, freilich auch relativiert. Aber eine Befreiung vom Naturalismus als Weltanschauung und als Forschungsmethode will auch dieses Buch sein. Das Afrikainstitut in München will grundsätzlich in dieser Richtung weiter arbeiten. Aehnliche Pläne hat das Institut für Geschichte, das Hanslick in Wien eingerichtet hat und das sich vor allem auf Dilthey bezieht.

Hier ist schon eine Annäherung an die große, von den Symbolisten meist schroff abgestoßene Macht der modernen Geisteswissenschaften, an die Soziologie, vollzogen. Grundsätzlich ist die Stellung zu der letzteren erwogen und mit der neuen Lebens- und Geistesphilosophie ausgeglichen in dem höchst anregenden Aufsatz von Alfred Weber: »Prinzipielles zur Kultursoziologie«. Hier wird der Gesellschaftsprozeß mit seinen wesentlich soziologischen Gesetzen

unterschieden vom Zivilisationsprozeß mit seiner wesentlich intellektualistischen und daher überallhin übertragbaren Natur und von diesem schließlich wieder der Kulturprozeß, der als etwas wesentlich Individuelles nur mit den Gundolfschen und Spenglerschen Methoden erfaßt werden könne [1]). Man wird darin den Niederschlag der Diskussionen des »Heidelberger soziologischen Klubs« sehen dürfen, der seit langem unter diesem zwiefachen Einfluß steht und daher lebhaft nach einem Ausgleich beider strebte. Ich habe an anderem Ort gezeigt, daß sich diese Lösung nahe berührt mit Andeutungen, die längst bei Ranke vorliegen. Mit ganz anderer Wirkung bringt die neue Gedankenwelt mit der Soziologie in Verbindung der feinfühlige und hellhörige Worringer, von dem das inzwischen so greulich vergröberte Schlagwort vom »gotischen Menschen« stammt. In einem Vortrag über »Künstlerische Zeitfragen« (München 1921), den er in der Münchener Goethe-Gesellschaft hielt, stellte er fest, daß die bildende Kunst seit dem Ende des Barocks jeden soziologischen Halt verloren habe und alle Kunst des 19. Jahrhunderts einschließlich des Expressionismus eine Anstrengung ins Leere sei. Der Kunstgeist habe sich heute in das Denken, in die Wissenschaft geflüchtet und sei jetzt dort legitim zu Hause. Die neuen visionären Geisteswissenschaften eines Bertram, Gundolf, Scheler, Spengler, Keyserling seien eine völlige, aufregende Revolution der Geisteswissenschaften, eine Verschmelzung von Denken und sinnlich-plastischer Anschauung, wie sie der künstlerische Expressionismus vergeblich und unzulänglich mit den Mitteln der Malerei erstrebt habe. »Die Zwischenperiode einer unfruchtbaren Intellektualität, die wir anscheinend überwunden haben, war vielleicht nötig, um schöpferische Geistigkeit zu gebären ... Was suchen wir nach der schöpferischen Geistigkeit unserer Zeit in den Malbildern, wo sie in unseren Denkbildern vorliegt? ... Bücher entstehen, die wissenschaftlich disziplinierte Visionen sind, gespeist von einer Sinnlichkeit historischen Schauens, die reinste Zeitinkarnation ist ... Der wahre Zeitexpressionismus lebt nicht in der neuen Optik unseres Auges, sondern in der unseres Geistes ... Wo ist die neue Bilderperspektive, der Durchbruch in eine neue Dimension der Daseinswiedergabe legitimer zu Hause: in den expressionistischen Bildern oder in dem ganzen Umkreis der phänomenologischen Forschung (d. h. der Husserlschen Schule)? ... Ein neues Fluidum strahlen diese Bücher aus, das erkennen läßt, daß sie in einer neuen Weise lebensernährt sind, daß sie, kurz gesagt, Produkte einer neuen D e n k s i n n l i c h k e i t sind ... Exaktvisionen, Träume von Ueberwachen und Ueberbewußten.« Solche Worte kennzeichnen besser als irgend etwas anderes die neuen Geisteswissenschaften. Sie sind gegenüber der Zunft und dem Herkömmlichen die Proklamation einer geistigen Revolution. Freilich über den soziologischen Halt dieser neuen Wissenschaft selbst und über deren Verhältnis zur Sozio-

---

[1]) Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47, 1920; dazu meine Bemerkungen in »Schmollers Jahrbuch« 44, 3.

logie sagt Worringer nichts. Da aber liegt ihr schwierigstes Problem. Uebrigens ist hier daran zu erinnern, daß schon 1916 Hermann Bahr, dieser untrügliche Seismograph des Geistes, in seinem Buche »Expressionismus« auf diese Zusammenhänge hingewiesen hat und seinerseits den Vorangang der Franzosen mit Bergson an der Spitze scharf beleuchtet hat, ähnlich wie das später Ernst Robert Curtius in seinen bekannten Büchern getan hat.

Dehnt man den Gesichtskreis noch weiter aus, so bemerkt man noch mehr verwandte Erscheinungen. Auf religiösem Gebiete arbeitet der sogenannte Antiintellektualismus eines Jatho, Traub, Bonus und Johannes Müller schon lange in ähnlicher Richtung, auch die jetzt sich rührenden Anhänger Kierkegaards wie Heim und Gogarten. Es ist hier nur nicht zu wissenschaftlichen Werken wie den genannten gekommen. Die Instinkte des Diederichsschen Verlages sind schon lange, wenn auch wechselnd, in diese neue Sphäre gerichtet, und das Buch von Ernst Michel: »Der Weg zum Mythus«, 1919, ist schon längere Zeit ein etwas groteskes Fanal auf diesem Wege. Geht man aber auf noch weitere Kreise zurück, so stößt man auf Hermann Bahrs »Inventur«, auf Walther Rathenaus »Zur Mechanik des Geistes« und auf so vieles andere, bei dem man die Verwandtschaft der Antriebe und der Kritik über der Verschiedenheit der Ergebnisse leicht übersieht. Es wird schließlich ein recht weiter Kreis, der die verschiedensten Erscheinungen und Gruppen umfaßt. Auch des die Jugendbewegung ebenso anregenden als zersetzenden Wyneken ist hier zu gedenken.

Freilich, je weiter man den Kreis zieht, um so mehr verschwindet die Richtung auf Dogma und Gesetz, die in der George-Schule so stark hervortritt und in ihr so starken Eindruck macht. Folgt man aber vor allem diesem Gedanken, so stößt man natürlich auf diejenige Stelle, wo Ordnung und Gesetz grundsätzlich zu Hause sind, und wo sie ebenso grundsätzlich mit der Synthese der verschiedenartigsten Lebenselemente verbunden sind, auf den Katholizismus. Hier finden wir in der Tat in der Schelerschen Schule eine Gruppe, die der George-Schule eng verwandt ist. Auch sie begründet auf Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel eine grundsätzlich antiintellektualistische und antibürgerliche Theorie, stark ästhetisch gerichtet, auf Intuition und Entwicklungsvision ausgehend, den modernen Historismus zu einer Art Platonismus umbildend und mit der katholischen Autoritäts- und Gemeinschaftsidee verbindend. Es ist nur der Anschluß an Husserls Phänomenologie hier noch stärker betont als dort, im übrigen aber die revolutionäre Verachtung der bürgerlichen Wissenschaft, der modernen politisch-sozialen Bildungen, des professoralen Spezialistentums und der Treitschke-Bismarckschen Konventionen ganz dieselbe. Die Kunst der historischen Vision und Symbolschaffung ist in Schelers Buch über den »Deutschenhaß« und über »Aufbau« ganz ähnlich gerichtet und ähnlich erfolgreich. Auch steht ihm ein großes und gründliches Wissen zur Verfügung. Der Einfluß ist dementsprechend nicht gering, wenn auch vorerst noch etwas verborgen. Von bekannten

Namen seien nur Sombart und E. R. Curtius als bedeutende Gelehrte genannt, die diesen Einfluß sehr deutlich zeigen und vor allem den Gegensatz gegen die »westliche«, rational-demokratische Ideenwelt aufs stärkste betonen, ohne dabei irgendwie zu der älteren deutsch-konservativen und nationalistischen Ideenwelt zurückzukehren, freilich auch ohne dem Neukatholizismus sich anzuschließen.

Dieses letztere ist dafür um so stärker der Fall bei Hermann Hefele, dessen »Gesetz der Form« (1921) und »Dante« (1921) [1] als geistreiche Vertretungen dieser ganzen Gedankenwelt gelten dürfen und mit aller Schärfe in den Gedanken der Notwendigkeit von »Dogma und Gesetz« ausmünden. Das erste sind »Briefe an Tote«, d. h. eine Musterung des historischen Kulturbesitzes. Sie kämpfen überall gegen Luther, Kant und Nietzsche, aber auch gegen den Naturalismus der üblichen Entwicklungsideen, dafür betonen sie die aus der Historie sich ergebenden festen logischen Ordnungen und Formen, also Humanismus, Klassizismus, kleinstaatliche bürgerliche Bildung, katholisches Dogma, wobei die Gottesidee selbst in einer gewissen skeptischen Ferne bleibt. »Ich kenne nur eine Sünde, das Subjektive und Eigenwillige, das Formlose und Ungeordnete. Und ich spreche den härtesten und grausamsten Zwang heilig, um der Ordnung willen, der er dient . . . Der Geist der Ordnung lebt heute nur mehr in der Sittenlehre der katholischen Kirche und in ihrer reinsten und radikalsten Ausprägung, der Moral der Jesuiten, jener höchsten Form menschlicher Weisheit und erzieherischer Klugheit.« Solche Autorität und Form zu schaffen, ist das Wesen der Geschichte. »Es hat nichts mit dem blinden Gesetz vegetabilischen Wachsens oder dem Instinkt des Tieres gemein, noch ist es dem Schema einer allgemeinen Vernunft verwandt.« Sein Ziel ist bewußt geformter Geist, der in das Autoritative ausmündet und aller bestehenden sachlichen und geltenden Ordnungen sich dazu bedient. Das Dantebuch gleicht dann etwas dem Gundolfschen Georgebuch in der Schärfe und Kunst der historischen Vision sowie in der Abstraktheit und Begrifflichkeit. Es verherrlicht in Dante das Dogma an sich als den Schlüsselpunkt jeder klaren und bewußten Kultursynthese. Er gehört ihm zu den Großen, »die in der Kirche weniger das Werk der erlösenden Gnade als die höchste und stärkste Form des Geistes der Wirklichkeit gesehen haben.« Diesen Großen strebt jedenfalls auch der Verfasser nach, der im übrigen Imperialismus, Nationalismus, Kapitalismus, protestantische Staatsheiligung tief verachtet. Das ist jedenfalls »neue Wissenschaft«, auch von der Geringschätzung des Zünftigen und Methodischen fühlbar begleitet.

Noch interessanter ist aber vielleicht das Buch von Nadler über die »Berliner Romantik«. Hier wird im größten Stil zunächst eine Theorie der Kulturwanderungen, Verschiebungen und Renaissancen in geographischem und ethnographischem Zusammenhang gegeben und dann die Romantik, die der Verfasser von den Theorien der

---

[1]) Vgl. dazu die Anzeige von Voßler in »Deutsche Literaturzeitung« 1921, Nr. 36/37, der ich Wort für Wort zustimme.

Schlegels völlig trennt, als christliche Renaissance des slawisch-germanischen Kolonisationsgebietes konstruiert. Dort habe der im romanisch-germanischen Altdeutschland heimische Humanismus nie viel zu bedeuten gehabt, statt dessen habe dort Mystik und mährisches Brüdertum und Pietismus die Kräfte des Mutterlandes fortgesetzt. Das bedeute die langsame Aneignung und intensivste Fortbildung der besten und reinsten Kräfte des alten Urdeutschland und sei insofern der Neubelebung italienischen Volkstums und antiker Kultur in der italienischen Renaissance verwandt. Eine Weile sei sie durch die fremde Friderizianische Aufklärung verdeckt worden, dann aber sei aus dieser Mystik mit Hamann und Herder die ostdeutsche Renaissance, die christliche Renaissance, die von Humanismus, Klassizismus und Aufklärung gereinigte germanisch-christliche Idee hervorgebrochen, um in Adam Müller ihren geistigen Höhepunkt zu erreichen, in den romantischen märkischen Junkern den christlichen Staat neu zu begründen und bei Leipzig zu siegen. Ein großer Teil dieser Romantiker habe die letzte Konsequenz der Rückkehr zur alten Kirche als dem erhabensten geistigen Ordnungsprinzip vollzogen, während im darauffolgenden Deutschland nationalistisches und pangermanistisches Gewaltwesen die Sache wieder verdorben habe und die Romantiker selbst aufs rein Persönliche sich wieder zurückgezogen hätten. Das ist innerhalb einer verwandten intuitiv-konstruktiven Methode das Gegenstück zu Gundolf, gleichfalls sehr gelehrt unterbaut und voll von leidenschaftlichem Gegensatz gegen die Vertrocknung und Beschränktheit der bisherigen Wissenschaft, übrigens in bezug auf die Gundolf fernliegenden christlichen und germanischen Elemente der Romantik wohl kaum ohne einen Kern des Wahren.

Diese Hintergründe zugleich mit der ganzen bitteren Kritik eines Teiles der Jugend sowohl am Wilhelminischen Militarismus als an der modernen Weltverfassung und der parlamentarischen Demokratie muß man gegenwärtig haben, wenn man das Buch Erich v. Kahlers über den »Beruf der Wissenschaft«, Berlin, Bondi, 1920 (der Verlag der George-Schule), verstehen will. Es ist das Kriegsmanifest einer völlig neuen Wissenschaft gegen die gesamte alte, der neuen Idee des schöpferischen Lebens gegen die bitter verachteten Universitäten und Fachwissenschaften, des neuen Gesetzes gegen den von der alten Wissenschaft gezüchteten Relativismus, der in Demokratie und allgemeiner Volksbildung nur seine natürliche, wenn auch ungewollte Auswirkung finde. Der Verfasser beruft sich auf zehnjähriges Studium, in dem er seine Ansichten und Entschlüsse gewonnen habe. Und es ist in der Tat ein sehr jugendliches, aber durchaus nicht gewöhnliches, menschlich tief bewegendes Buch. Es spricht im Namen einer »Jugend, welche, von der unerbittlichen Notwendigkeit einer geistigen Umwälzung überzeugt, um eine klare und methodisch sichere universale Neubegründung der Wissenschaft sich bemüht«. Dadurch, daß er seine Sätze als Gegensätze gegen die Ausführungen, die Max Weber in dem Vortrag über »Die Wissenschaft als Beruf«

gegeben hat, durchweg polemisch formuliert, ist er freilich von vornherein darauf festgelegt, die »alte Wissenschaft« in Gestalt eines mit dem Positivismus nahe verwandten Neukantianismus zu sehen [1]. Danach ist die Wissenschaft eben die Reihe der Spezialwissenschaften und von jeder Philosophie streng geschieden, unabänderlich Schicksal und Wesen der modernen Welt. Die Methoden dieser Fachwissenschaften sind die der kausalen Erklärung, Naturkausalität, psychophysische, psychologische und soziologische Kausalität. Es ist die endgültige Intellektualisierung der Stellung zur Welt, die Entzauberung der Welt und der Weg einer unendlichen Annäherung an ein Gesamtkausalsystem der Dinge. Gegen den reinen Naturalismus ist diese Denkweise lediglich geschützt durch die Zurückführung der Kausalitätskategorien auf ein rein formales Apriori der Vernunft, das an einem unbekannten, unerklärlichen und nie für sich feststellbaren Stoffe arbeitet und formt. Das geistige Leben und seine Gehalte werden unter diesen Umständen zu praktischen Wertkategorien, zwischen denen nur der persönliche Willensentschluß wählen kann, und denen die Wissenschaft die berechenbar gemachte Erfahrungswirklichkeit zur Verfügung stellt als Feld der Betätigung und Anwendung. Der gefaßte Entschluß kann nur von einer Art Mensurstandpunkt aus im praktischen Kampf vertreten, nicht wissenschaftlich begründet werden. Ein beide Welten, die Seinswelt und die Wertwelt des Gesollten, vereinigender Grund oder Zusammenschluß fehlt. Jede Metaphysik ist für Weber Lüge und die Religion zwar nicht geradezu verneint, aber in einen finsteren und fast grimmigen Skeptizismus aufgelöst. Wiederholt bringt der Verfasser diese Denkweise mit der Demokratie und der Hoffart des Fortschrittsglaubens in Verbindung, was seinen Ekel vor solcher Denkweise nur vermehrt. Das also ist für v. Kahler die alte Wissenschaft. Er weiß, daß er damit vor allem Kant selber treffen will, den er als den notwendigen Tiefpunkt einer seit den großen Tagen Platons und des Kirchenglaubens sich immer mehr verdünnenden und tragisch auflösenden Wissenschaft ansieht. Aus dieser Tragödie des Intellektualismus und dem Satyrspiel der heutigen Universitätswissenschaft gebe es nur den Weg heraus durch ein neues persönliches Führertum und eine neue Verbindung der Wissenschaft mit dem Leben, also gerade durch das, was Weber als den Zeiten der Propheten angehörig und heute für unmöglich erklärt hat.

Diese neue Führerschaft und die neue Berührung mit dem Leben hat der Verfasser und die von ihm gemeinte Jugend gefunden. Sie kommen ganz wo anders her als von den Voraussetzungen der alten Wissenschaft. Sie haben Agonie und Zusammenbruch der militärischen Welt und Weltdemokratie, die Verwesung von Kapitalismus und Sozialismus ihrer Meinung nach erlebt. Sie dürsten nach Einheit der

[1] Vgl. meine Analyse von Webers Standpunkt in »Der Historismus und seine Probleme I«, S. 565 ff. Die eigentlich historischen Interessen und Verfahrungsweisen bei Weber hat v. Kahler nicht gesehen.

Weltanschauung und nach Einheit eines lebendigen Gesetzes. Ein solches hatten die Griechen in ihrem Hellenenglauben an ihre eigene, ewige Auserwähltheit, an ihr Zusammenfallen mit dem Gebot der Natur und der Gottheit. In der modernen Welt ist freilich diese Ausschließlichkeit leider nicht mehr möglich. In ihr handelt es sich um das jeweils individuelle Gesetz des Volkstums, dem man angehört, um das individuelle Zusammenfallen von Sein und Wert, von Leibhaftigkeit und Sollen. Das besondere Gesetz des Deutschen müsse von dem lebendigen Führer gezeigt werden als die Norm und die Richtung, während das richtungslose Getobe der heutigen Phantasten noch schlimmer sei als die alte Wissenschaft selber, die doch noch einen Rest von Richtung gehabt habe. »Lebendig e i n e n Zusammenhang und lebendig e i n Gesetz zu suchen ist die Aufgabe.« »Die Vereinigung (von Sein und Sollen) auf unserem heutigen Stand ist freilich eine andere als jene frühe (griechische) war; sie kann sich nicht mehr vollziehen auf die e i n d e u t i g r u h e n d e Einheit des Demiurgen, sondern nur auf die f l i e ß e n d - r u h e n d e Einheit des Lebens.« Dieser Gedanke der fließend-ruhenden, deutsch-individuellen Lebens- und Richtungseinheit in seinem Verhältnis zu der eigentlichen Norm des Hellenentums, die er offenbar wesentlich im »Symposion« Platos findet, ist der immer neu hin und her gewendete Gedanke des Verfassers, von dem er die Erlösung hofft. Es wird eine neue »organische Einheit« sein, in der die Einzelperson nicht mehr das Hauptgewicht hat. Von diesem Organismus aus entsteht ihm auch die neue Idee des Wissens, die an Stelle der bloßen Kenntnisse der alten sogenannten Wissenschaft tritt. »Wissen ist der Geist des Gebildes selbst, ebenso Geist wie Körper; es ist an den besonderen Platz und die besondere Stunde gebunden; es kann in jedem Augenblick nur so weit wie sein Träger selbst und also für jedes organische Gebilde in seiner besonderen Lage nur eins sein; es ist daher stets bei sich und vollendet und ganz, immer neu und heutig, immer alt und ewig.« »Wissen steigt ursprünglich auf aus der seelischen Mitte, dem Innersten, dem Ursein des einigen organischen Geschöpfes und ist tiefe Beziehung dieser organischen Mitte wiederum mit anderen organischen Mitten — bis zu der einigen einzigen tiefsten Mitte, die sie alle einzieht.« »Dieses Gegenüber von Ewigkeit, die mit Heutigkeit und Hiesigkeit tief zusammenhängt, und Unendlichkeit, die mit Allzuendlichkeit und Nirgendheit zusammenhängt, drückt am knappsten den Unterschied zwischen dem Wissen und den Kenntnissen aus.« Es ist dieses Wissen, das innerhalb des universalhistorischen Prozesses mit jedem neuen organischen Gesamtgebild sich wandelt und fortschreitet. Heute gilt es, dieses Wissen auf den Stand des modernen Lebens- und Gemeinschaftsorganismus zu bringen, nachdem das Fach- und Leistungsmenschentum alles zerstört hat. Aus dieser Tragödie heraus erfolgt die Umkehr bei den vom Schicksal mißhandelten und von der Wissenschaft am meisten enttäuschten Deutschen, nachdem Bergson der letzte Vorposten der alten Wissenschaft gewesen ist. Er hat uns das Organische, Fließende und Leben-

dige der Welt gelehrt, aber keine Ruhe- und Richtungspunkte gezeigt. Dies muß das Werk der neuen in Deutschland entstehenden Wissenschaft sein, zu der uns »jene hohe Gestalt (Georges) ermutigt, von deren lebendigem Wandel in unseren Tagen wir uns Trost und Kräftigung zu diesem unserem Beginnen entnehmen«. Es ist also wieder die Idee des Ruhend-Fließenden, der Totalität aller Gemeinschaftsorganismen, der individuellen Besonderheit des eigenen völkischen Organismus und die Begründung dieses Wissens auf ein Durchschauen aller dieser Organismen und auf ihre Vereinigung zum Gesamtbilde. Es ist das Problem der Ueberwindung des Relativismus bei Anerkennung des Individuellen, der Gewinnung gültiger Wahrheit bei Anerkennung eines unbegrenzbaren Flusses der Wirklichkeit, der Totalanschauung der Lebensgebilde bei verbleibender Strenge der Forschung: lauter echte und wirkliche und moderne Probleme, nur in viele Nebel und fremde Probleme eingehüllt [1]).

Wie die neue Wissenschaft, die diese Probleme löst, im einzelnen aussehen soll, wie sie es machen soll und warum sie diese Probleme so gar nicht auf der Basis der alten angreifen kann, das ist hier unmöglich wiederzugeben. Es ist, wenigstens für mich, kaum zu verstehen und ist so wenig ausgegoren, daß es die Wiedergabe kaum lohnen dürfte. Der Verfasser verweist selbst auf spätere Ausführungen. Vorläufig findet man nichts als erschütternde Klagen über die Uferlosigkeit des modernen Spezialistentums, das die Jugend verdrießt und anekelt, und Hinweise auf die Bergsonsche Intuition, die Husserlsche Wesensschau (allem Anschein nach in Schelerscher Deutung) und auf das Diltheysche Erlebnis, in dem die »Eingebung« erfolgt. Theoretisch ist seine eigentlichste Beschwerde der moderne Kausalitätsmonismus, der in der Tat das Kernproblem enthält und für die Geisteswissenschaften unerträglich ist. Aber, was er zu dessen Ueberwindung aufbietet, ist sehr wenig durchgearbeitet und mehr ästhetisch als logisch (siehe die Zusammenstellungen S. 70). Man muß sich also schon an die Beispiele halten. Und da sind außer dem stets wiederkehrenden Bergson für die Biologie Uexküll und Oskar Hertwig genannt, für die Geisteswissenschaften nach den »einsam vorantastenden Versuchen Burckhardts und Diltheys« eine etwas bunte Liste: Cassirer, Scheler, Alfred Weber, Pannwitz, Spengler. »Einen vollkommen ausgeführten ersten Schritt in unserem Sinne können wir nur in dem Bereich der Darstellung großer Personen finden, wo Gundolf die Gestalt Goethes aus eigenem Gesetz heraus . . . in der neuen, der runden organischen Uebereinstimmung ausgeformt hat — und wir wollen es symbolisch nehmen, daß an die gerade für unsere Tendenz prophetische Person Goethes auch dies erste Unternehmen unserer Art sich anknüpft« [2]).

---

[1]) Ich habe mich auf meine Weise mit dem Problem in dem Aufsatz »Ueber Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge«, Histor. Zeitschrift 1917, [jetzt »Der Historismus und seine Probleme I«, Kap. II], beschäftigt. Auch Croce geht diesem Problem eifrig nach.

[2]) S. 79. Freilich ist S. 41 von einem »hehren, vor dem Allerletzten sich

Die kritische Untersuchung soll als Material zurückgehalten und nur die künstlerische Darstellung des individuell organischen Gebildes soll gegeben werden. »Das Volk muß sich daran gewöhnen, nur vollkommene, runde, ganze, mit einer vollen, gegenwärtig abgeschlossenen Sicherheit und auf sich bestehenden Verantwortung herausgegebene Gebilde, also nur wirkliches Wissen aufzunehmen.« Das heißt: es sollen nur Bücher wie Gundolfs Goethe, Hefeles Dante und Spenglers Morphologie geschrieben werden. Nur sind die beiden ersten bloß auf die engsten biographischen Aufgaben der »individuellen Gestalt« gerichtet und endet der letztere im Relativismus. Das wahre Ideal ist, mit dieser Methode Völker, Kulturkreise, biologische Artkreise zu erfassen und das Ganze dann »übereinander zuzuwölben«, die »verschieden geschichteten, verschieden gearteten, verschieden gestellten Ideen in ihren Sphären« vereinigen »bis zu der höchsten Sphäre, Versammeln unseres ganzen wirbelnd-ruhenden metaphysischen Dauerhimmels der Ideen«! Dann wird die Jugend erlöst sein von der alten Wissenschaft, unter der sie so grenzenlos leidet. Sie wird ihr Deutschtum zu praktischem Handeln aus diesem Ideenhimmel als organisch-körperliches Gebilde zurückempfangen. Sie wird vom Intellektualismus, dem Ergebnis der Auflösung von Hellenentum und Kirchentum, befreit sein und verstehen: »Der Geist ist in der Sphäre des Bewußtseins der lebendige Körper selbst in seiner großen natürlichen Ordnung.«

Was soll man nun dazu sagen? Einiges liegt auf der Hand. Man wird dem an sich sympathischen Verfasser kein Unrecht tun, wenn man sagt, daß seine Generalisation der alten Wissenschaft eine verschwommene Ungeheuerlichkeit ist und auf sehr ungenauer Kenntnis der positiven Wissenschaften beruht. Und daß er diese vage Generalisation gerade mit dem Namen des sehr eigenartigen und singulären Max Weber verbindet, ist ein glatter Mißgriff, der wohl durch zufällige und persönliche Erlebnisse mitbedingt ist, nicht bloß durch den allerdings etwas erschreckenden Eindruck des Weberschen Vortrages. Oder sollte der Ekel an dem Spezialistentum der deutschen Universität und der Vortrag Max Webers das einzige sein, was der Verfasser von der alten Wissenschaft überhaupt kennt? Viel wichtiger und symptomatischer ist, daß v. Kahler drei Dinge vereinerleit, die die geistige Entwicklung scharf getrennt hat, und die auch wirklich in der Sache tief verschieden sind: die positiven, mehr oder minder exakten Wissenschaften, die aufs Ganze gehende Philosophie und die praktisch-persönliche Lebenshaltung. Diese drei Dinge wollen die jungen Herren mit einem Sprunge nehmen, und unter ihnen ist ihnen das dritte in Wahrheit das Entscheidende. Durch diese gewaltsame Vereinerleiung kommen sie zu einer geheimnisvollen Mystik, die nur auf Vision und Eingebung beruhen kann und nur in einem dieser Gnadengaben teilhaftigen Kreise zunächst esoterisch

---

beugenden Ungenügen Goethes«, von einem gescheiterten »edlen Versuche, zu einem einigen geformten Leben zu gelangen«, die Rede.

betrieben werden kann. Aber diese Esoterik soll zugleich Wissenschaft sein und ersetzen und überdies das ganze deutsche Volk schließlich praktisch formen und erlösen. Das sind drei absolute Widersprüche in einem Atem. In Wahrheit müssen die drei Tendenzen sorgfältig gesondert werden. Die Wissenschaft kann nur positive und Spezialwissenschaft sein. Sie braucht darum weder eng noch hoffärtig zu sein, und mit den Universitäten hat das gar nichts zu tun; bei den englischen Privatgelehrten, Akademikern und Colleges ist das geradeso. Hier bekenne ich mich durchaus zur alten Wissenschaft, weil es außer ihr überhaupt keine gibt. Was Max Weber über sie sagt, ist in seiner Klarheit und Männlichkeit das einzig Wahre. Darüber ist für mich gar kein Wort zu verlieren. Etwas anderes aber ist freilich die Philosophie, die eben überhaupt keine exakte und positive Wissenschaft ist, sondern von irgendeinem Punkte aus sich den Weg zu einer Erfassung des Ganzen bahnen und ein festes Verhältnis zu den Einzelwissenschaften erst gewinnen muß. Hierüber denke ich persönlich ganz anders als Weber und glaube ich, daß gewisse aus der Arbeit v. Kahlers herausfühlbare Instinkte der Wahrheit näher kommen als Webers auch für mich unmöglicher Skeptizismus und die Werte gewaltsam bejahender Heroismus. Die Webersche Lehre ist wahrlich nicht der Standpunkt der heutigen Philosophie in genere. Und wieder etwas anderes ist die praktische Lebenshaltung im privaten und öffentlichen Leben. Sie muß bei ernsteren Menschen auf einem Glauben oder einer Weltanschauung beruhen, aber sie kann die praktischen Lebensverhältnisse nicht einfach mit Ekel und Verachtung beiseite schieben, sondern muß auf sie eingehen und auf dasjenige sich einrichten, was unabänderlich zu den ökonomischen, sozialen und politischen Lebensformen einer Zeit gehört. Das haben die Christen aller Zeiten stets von neuem erfahren müssen. Das müssen auch die Mystiker der Kahlerschen Visionen erfahren und anerkennen, wenn anders sie wirklich auf das deutsche Volk praktisch wirken wollen. Max Weber pflegte in seinen mündlichen Diskussionen mit den George-Jüngern stets zu sagen, daß ihre neue Romantik wie die alte stets an dem ehernen Felsen der realen sozialen und ökonomischen Verhältnisse zerstäuben werde. So steht es auch ganz einfach in Wirklichkeit, wobei es hier gleichgültig ist, was und wieviel an den gegenwärtigen Verhältnissen als solcher eherne Fels zu betrachten sei. Man kann nur entweder in die Einsiedelei oder den idealistischen Konventikel ziehen oder seinen Glauben auf diese realen Verhältnisse beziehen. Das Bücherschreiben und Lamentieren ist ein unfruchtbarer Mittelweg zwischen beiden.

Das hat auch ein dem George-Kreis nahestehender, mit v. Kahler sachlich und persönlich verbundener Gelehrter, der Soziologe Artur Salz, deutlich empfunden und daher eine freundschaftliche Streitschrift unter dem Titel »Für die Wissenschaft. Gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern« (München, Dreimaskenverlag, 1921) gegen ihn gerichtet. Auch diese Schrift ist sehr lehrreich und symptomatisch, vor allem durch die fast fatalistische Ergebung in die wissenschafts-

feindliche und in diesem Sinne revolutionäre Strömung der Jugend, die er tief bedauert und worin er die Zerstörung des letzten Restes von Respekt für etwas Vorhandenes sieht. Er spricht von der »Revolution der Wissenschaft« wie von etwas Selbstverständlichem und scheint seine Leute zu kennen. Doch ist es hier nicht möglich, die vielen feinen Bemerkungen über die moderne Wissenschaft, ihr Verhältnis zu Staat, Gesellschaft, Berufsteilung, Urteilsfreiheit usw., auch die vielen damit verbundenen Selbstverständlichkeiten, Kriegsbetrachtungen und Geschichtskonstruktionen wiederzugeben. Ich möchte nur das hervorheben, was die Kahlerschen Theorien und ihr Verhältnis zur Jugend betrifft, welch letzterer Begriff allmählich mythisch zu werden anfängt, da man über die numerische Beschaffenheit dieser Jugend schlechthin nichts weiß [1]). Salz spricht hier ohne weiteres von der »Revolution des Geistes«, durch die die Revolutionierung des ganzen Lebens erst ihre eigentliche Sanktion erhalte. »Durch sie tritt die Erschütterung des äußeren, des gesellschaftlichen Lebens mit dem Anspruch auf, nur das genaue Gegenbild einer viel tiefer gehenden Erschütterung des inneren, des geistigen Lebens zu sein, und verschafft sich damit das gute Gewissen, das ihr bis dahin fehlte.« Diese Revolution gehe auf Erschütterung der Wissenschaft überhaupt und werde nur durch die deutsche Gewöhnung, Wissenschaft und Universität und Schule zu identifizieren, zu dem Angriff auf die Universitäten. In diesem Zusammenhange ist ihm »die Kahlersche Schrift das Muster eines, im prägnant geistigen Sinne, revolutionären Pamphlets« und »rührt wie kaum eine andere an die Wurzeln unseres Seins«. Er sieht darin die Aufhebung der Wissenschaft überhaupt und die Ersetzung des kirchlich-religiösen Glaubens durch einen neuen. Denn Kahlers Wissen sei ein esoterischer Glaube und überhaupt keine Wissenschaft. Sie sei nur aus persönlichem Heils- und Lebensbedürfnis heraus gedacht, eine hedonistische Lizenz, sei zugleich aber Gemeinschaftssache im Sinne einer esoterischen und hierarchischen Sekte, verlange einen Papst und Propheten, Apostel und Visionäre. Seine Intuition in ihrem Unterschied gegen Kenntnisse und Forschung sei im Grunde Inspiration und Magie. »Diese Art von Wissenschaft als Wissen einer Gemeinschaft, eines besonderen Standes der Auserwähltheit, appelliert an ganz andere geistige und seelische Kräfte wie die bisher so genannte Wissenschaft, sie ist letztlich Offenbarung, Traumwissen, Zauberwissen und müßte, wenn sie sich selber ganz verstünde, von sich behaupten, daß sie zaubern könne, und sich an der Magie bewähren.« Die Versuche Kahlers, dieses sein Visionswissen, das aus Mitte auf Mitte geht, mit der levitischen und allgemeinen Wissenschaft des gewöhnlichen Denkens dann doch wieder zu versöhnen, nimmt Salz gar nicht ernst, wie sie

---

[1]) Siehe darüber den sehr interessanten Aufsatz von E. Spranger, »Die drei Motive der Schulreform«, Monatsschrift für höhere Schulen, 1921. In den Ekel der »Jugend« an der Zeit führt tief hinein das seltsame Büchlein des jungen Schweizers Max Picard, Der letzte Mensch, Wien und Zürich 1921.

denn auch in der Tat nur guten Willen zeigen, aber nicht zu verstehen sind. Die Konsequenzen von alledem sieht Salz sehr deutlich: entweder Beförderung eines unerträglichen Dilettantismus, spielerischen Virtuosentums und übelsten Journalismus oder Rückkehr zum Katholizismus, zu dem bereits Scheler mit ganz ähnlichen Geschichtskonstruktionen hinleite. Die Wirkung auf die Jugend aber, die mit reinem Herzen sich an die Verheißungen dieses Evangeliums einer neuen Wissenschaft hänge, sich von ihr die Mühe und das Ringen mit der Fülle der Erlebnisse abnehmen lasse und eine lehrbare Anweisung für eine alles umgreifende Weltanschauung zu empfangen meine, könne nur die Bitternis der unausbleiblichen Enttäuschung sein.

Das ist deutlich geredet. Und doch! Derselbe Salz denkt im Grunde doch sehr ähnlich, nur vorsichtiger und gereifter. Auch er zieht Wissenschaft und Philosophie allzueng zusammen, ignoriert völlig Mathematik und Naturwissenschaften, kennt keine immanenten Kriterien des Wissens, macht die jeweilige Wissenschaft von Lebensgefühlen und Erlebnisgrundlagen in toto abhängig und konstruiert im Anschluß an Dilthey eine auf die sich wandelnden Lebensgefühle und Erlebnisse begründete Geschichte der europäischen Wissenschaft seit der Renaissance. Auch er mißt die Geschichte des deutschen Geistes von Luther bis Nietzsche und George, während wir Aelteren sie im allgemeinen von Luther bis zu Goethe und Helmholtz zu messen pflegen. Das aber ist entscheidend und führt notwendig irgendwie zum neuen Wissen und seinen philosophischen Konsequenzen. Nur bei der praktischen Lebenshaltung weiß der Nationalökonom und Soziologe, daß man es mit dem oben charakterisierten ehernen Felsen zu tun hat und ihn nicht überfliegen und nicht aufweichen kann. In allem übrigen aber zieht es doch auch ihn zur neuen Wissenschaft und urteilt er ziemlich bitter über die Universitätswissenschaft. Und so wird ihm das hart verurteilte Buch doch wieder zu einer Erscheinung, »die durch den hohen Ernst, mit dem sie an ein Fundamentalproblem unseres heutigen Lebens rührt, durch den reichen Gehalt der wertvollen Gedanken und Richtlinien unter den Erscheinungen des nationalen Geisteslebens sicherlich einen bedeutenden Platz verdient«. Da erinnert man sich dann, daß eben derselbe Salz im Begriff ist, eine Neupublikation des übrigens wirklich sehr interessanten und lehrreichen Adam Müller zu veranstalten. —

Die beiden hier besprochenen Schriften von v. Kahler und Salz geben inhaltlich nach meinem Gefühl nicht eben sehr viel Wesentliches. Aber sie sind wichtig um ihrer symptomatischen Bedeutung willen, und deshalb habe ich ihnen auch den Hintergrund der Analyse einiger Gruppen unserer modernsten wissenschaftlichen Literatur gegeben. Die meisten Aelteren ignorieren diese Dinge. Andere sind erschreckt und werden elegisch. »Was wollen Sie?« meinte einer, »die Wissenschaft hatte ihre große Zeit, wie Musik und Religion und Kunst sie hatten; es ist eben eine große Periode der Wissenschaft zu Ende. Die Jugend will nicht mehr. Es kommt etwas anderes, und

das hat schließlich ebensoviel Recht«. Und der so sprach, war ein sehr guter Kenner und Freund der Jugendbewegung. Ein anderer meinte: »Ich kann den Spengler nicht leiden; aber mit Bezug auf die Wissenschaft hatte seine Untergangsschrift recht. Diese Leute sind selbst der Untergang.« Wieder ein anderer meinte, als ich für eine Preisarbeit das Thema »Die Wissenschaftstheorien des George-Kreises« vorschlug, sehr derb: »Mit solchem Mist beschäftigen wir uns nicht.« Ich persönlich glaube — und etwas anderes als glauben und meinen kann man ja in diesen Dingen nicht —, daß alle diese Erscheinungen sehr ernst zu nehmen sind und sehr tief gehen. Es ist wirklich sehr vieles tot und konventionell in unserem Wissenschaftsbetrieb, und der Generationenumschlag ist unverkennbar. Aber ich glaube und hoffe, daß dieser Umschlag die Berührung mit der strengen und eigentlich methodischen positiven Wissenschaft wieder finden wird und finden muß. Dafür werden Mathematik und Naturwissenschaften sorgen und, wenn sie ihre Aufgabe recht versteht, die heute so gehaßte, aber in ihrem Kerne doch das Prinzip der wissenschaftlichen Reinlichkeit vertretende Philologie.

Was nun aber den revolutionären Sinn dieses allerseits als Revolution empfundenen und mit der politisch-sozialen Revolution sich sehr unklar verschmelzenden Generationenumschlages betrifft, so haben im Grunde beide nur eins gemein: die grundsätzliche Respektlosigkeit und das Gefühl großer in der Luft liegender, im Blute drängender Veränderungen. Im Kern und tiefsten Sinne aber besteht hier der paradoxeste Gegensatz. Denn die »Revolution der Wissenschaft« ist in Wahrheit der Beginn der großen Weltreaktion gegen die demokratische und sozialistische Aufklärung, gegen die rationale Selbstherrlichkeit der das Dasein hemmungslos organisierenden Vernunft und das dabei vorausgesetzte Dogma der Gleichheit und Verständigkeit der Menschen. Es ist wie damals, als Novalis von Edmund Burke meinte, er habe ein höchst revolutionäres Buch gegen die Revolution geschrieben. Auch diese Bücher alle sind im Grunde »revolutionäre Bücher gegen die Revolution«. Es ist neue Romantik und hängt mit der alten trotz tiefer Unterschiede eng und tatsächlich zusammen. Auch das Ringen zwischen ästhetisch paganisierender Antichristlichkeit und katholisierender, Gesetz und Norm suchender Christlichkeit kehrt in ihr wieder. Das Religionsproblem Europas liegt auf ihrem Grund, während die Revolutionsaufklärung es überwunden zu haben meint. Wie die alte Romantik ein Moment in der großen Weltreaktion gegen die Ideologien und praktischen Umwälzungen der französischen Revolution war, so ist die neue ein solches in der todsicher bevorstehenden Weltreaktion gegen die heutige Aufklärungsrevolution und ihre sozialistisch-rationalistischen Dogmen. Wie die alte Romantik und die aus ihr geborene historische Weltanschauung sehr viel geistreicher war als die Aufklärungsphilosophie, so ist es auch die neue. Aber wie die alte wesentlich kontemplativ und aristokratisch und dadurch gegen die Aktivität der Revolution im Nachteil war, so wird es auch mit der neuen sein. Sie wird keine bleibende Restauration

herbeiführen, sondern den ehernen Felsen der ökonomisch-sozialen Verhältnisse stehen lassen müssen. Aber sie wird die herrschenden Ideologien und Lebensgefühle doch tief verändern, und vieles, was heute als offizielle Weisheit gilt, wird uns in Bälde sehr schal und öde anmuten. Die herkömmliche Wissenschaft der bloßen Routine und der Konventionen aber wird heute wie damals langsam versinken und mit ihren festen exakten Gehalten und Methoden in die neue Denkweise eingehen.

Wer nicht an die im Schwang befindlichen Marxistischen oder Rousseauschen Doktrinen denkt, sondern an die gewaltigen Industriekonzentrationen und Arbeiterorganisationen sowie an die Umbildung der politischen Weltlage, der wird natürlich nur die Ohnmacht einer solchen Romantik sehen. Aber wer die gleichzeitige Bedeutung von Doktrinen und Idealen kennt, der wird den geistigen Umschwung trotzdem für nichts Gleichgültiges und Wirkungsloses ansehen.

Zur modernen Geschichts- und Kulturphilosophie.

Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Von Oswald Spengler. 1. Bd.: Gestalt und Wirklichkeit. Wien und Leipzig, Wilh. Braumüller. 1918. XVI und 639 S.

(Historische Zeitschrift 120 = 1919.)

Das Buch — es ist inzwischen in zweiter Auflage bereits vor Erscheinen vergriffen — hat sehr rasch Aufsehen gemacht, und mit Recht, denn es ist ein Buch von großer geistiger Selbständigkeit und von reichsten Kenntnissen, wenn auch der an sich nicht verwerfliche Dilettantismus in ihm mitunter an die Grenzen des groben Unfugs geht. Es ist im allgemeinen eines jener Produkte, die aus der Abneigung gegen den kühlen kritischen Rationalismus und die philologische Akribie geboren sind und, wie es die Stimmung der jüngeren Generation — freilich auch des für das Enzyklopädische begeisterten Journalismus — verlangt, sich der intuitiven Synthese zuwendet. Vorzüge und Gefahren dieser Wendung von der Kausalität der Einzelvorgänge zur konstruktiven und vergleichenden Zusammenschau der großen Zusammenhänge sind durch es in der Tat lehrreich veranschaulicht. Es ist insofern ein bedeutsames Kulturdokument aus der Zeit einer geistigen Krisis der deutschen Wissenschaft, ein Zeugnis der überall spürbaren Empörung gegen die exakte Philologie und gegen die schulmäßig-formalistische Philosophie der Katheder. Charakteristisch ist dabei, daß Mathematik und Physik von dieser Krisis sehr viel weniger betroffen sind als die dem historischen Denken näher stehenden biologischen Disziplinen und insbesondere die Historie selbst. Gegen ihren bisherigen technischen Schulbetrieb und gegen die allerdings meist sehr trivialen und verworrenen Einbeziehungen der Historie in philosophische Konventionen eines halbschlächtigen

Naturalismus erhebt sich der eigentliche Kampf. Der Verfasser ist allem Anschein nach ein Philosoph, der von den Naturwissenschaften, vor allem Mathematik und Physik herkommend, zur Historie übergeht und dabei den tiefen Gegensatz zwischen unserem heutigen naturwissenschaftlichen Denken und der Historie wie eine alles erleuchtende Offenbarung entdeckt. Rasch entschlossen bildet er diese Entdeckung zu einem grundsätzlichen, nicht kausalen, sondern historisierenden und individualisierenden Relativismus um, womit er die letzte Phase der europäischen Philosophie zu eröffnen gedenkt, nachdem die anderen metaphysischen Möglichkeiten unseres Kulturkreises erschöpft seien. Freilich macht er damit eine Entdeckung, die schon manche andere vor ihm gemacht haben wie Dilthey, der ja auch seinerseits den grundsätzlichen Skeptizismus daraus gefolgert hatte, oder wie Lotze, Windelband und Rickert, die freilich von einer religiösen oder ethischen Grundposition aus die skeptischen Konsequenzen zu entkräften suchten und in der Logik einen Einheitspunkt und Garanten der Erkenntnismöglichkeit festhielten. An Simmel und Bergson erinnert der Verfasser oft beinahe wörtlich und sachlich jedenfalls aufs stärkste, obwohl er bei der einzigen gelegentlichen Erwähnung dieser Denker sehr despektierlich von ihnen spricht. Er selbst nennt als seine Meister lediglich Goethe und dessen antimathematische Konstruktion der Urphänomene und Tendenzen sowie Nietzsches Kulturpsychologie und konstruktive Zusammenschau der europäischen Geschichte, bei der er freilich immer noch in dem eschatologischen Optimismus des Uebermenschen eine romantisch-europäische Befangenheit im engen westeuropäischen Horizont feststellen zu müssen glaubt. Leider folgt nun aber doch Spengler von seinen beiden, allein erwähnten Meistern in Wahrheit mehr dem Manierismus und der Zarathustra-Pose Nietzsches als der Ruhe, Klarheit und Sachlichkeit Goethes, den er doch als den eigentlichen Meister zu verehren vorgibt, so wenig seine Skepsis und sein tragischer Pessimismus in Wahrheit mit Goethes gläubiger Gesundheit zu tun hat. Der grundsätzliche Größenwahn, das majestätische Einstoßen offener Türen, die feierliche Ankündigung von *carmina non prius audita*, das befehlsmäßige Pronunciamento von Paradoxien und kecken Einfällen gehört offenbar zu den Stileigentümlichkeiten der heutigen deutschen Literatur, auch wenn es sich um Dinge handelt, die auch ohne diesen Jargon ihrer Wirkung — wenigstens bei ernsten und sachlichen Denkern — sicher wären. Aber man nennt das heute »Persönlichkeit«, und das deutsche Publikum verlangt das, so sehr eine feinere Humanität gerade von diesen schlechten Manieren sich reinigen müßte.

Man muß das sich gefallen lassen und sich an das Tüchtige halten, an dem es wahrlich nicht fehlt. Der Verfasser hat ungewöhnlich viel Geist, Scharfsinn, Wissen und Einfühlungsvermögen. Der Schwerpunkt liegt offenbar in seinen Forschungen über Mathematik, Physik und Erkenntnistheorie, wo er zu äußerst interessanten Ergebnissen kommt: zu einer Theorie der Erkenntnisse als von Symbolen, in denen

die physische und seelische Wirklichkeit allein erfaßt werden kann und in denen das objektive und das anthropologische Element aller Erkenntnis schwer scheidbar zusammenfließen, deren Zusammendenkung dann aber den Makrokosmus, das philosophische Weltbild, als Ausdruck einer inneren logischen Notwendigkeit und einer individuellen Einstellung des Denkers zugleich ergibt. Aber das gehört mehr der eigentlichen Philosophie an und kann hier nur insofern angedeutet werden, als eine solche Erkenntnistheorie für die Schätzung des Individuellen auf dem Gebiete der eigentlichen Historie naturgemäß sehr günstig disponiert; jedenfalls habe ich den Eindruck, als ob diese Erkenntnistheorie und nicht die historische Anschauung vom Individuellen selber das Primäre in seinem Denken gewesen sei. Wo er sich der letzteren nähert, steht daher auch nicht das Persönlich-Individuelle einzelner Seelen, sondern das Sachlich-Individuelle großer Kulturkreise und ihrer jedesmaligen Gesamteinstellung auf Welt und Leben im Vordergrunde. Die Einzelseele spielt von Haus aus keine Rolle in diesem Denken, sondern ist wie bei Hegel das Material, in dem sich die sachlichen Ideengehalte sozusagen um ihrer selbst willen ausprägen. Wir haben es insofern trotz aller Skepsis mit einem sehr starken Begriffsrealismus zu tun. Was nun aber diese großen Kulturindividualitäten anbetrifft, so stehen vor seinem Blick nicht weniger als Altertum, Westeuropa oder moderne, indische und arabische Kultur, wozu etwas in zweiter Linie chinesische, babylonische und ägyptische hinzukommen. Unter diesen Umständen fehlt mir natürlich das Wissen, um das Buch in dieser, dem Verfasser wichtigsten Hinsicht zu kritisieren. Ob er selbst es besaß, um es zu schreiben, kann ich aus dem gleichen Grunde nicht sagen. Jedenfalls zeigt sich an diesem Punkte einer der erbitterndsten Charakterzüge des Buches. Eigene Forschungen können natürlich nur zum kleinsten Teile, wenn überhaupt, zugrunde liegen; es sind natürlich Darstellungen und Verarbeitungen benutzt. Aber der Verfasser gibt keines dieser Werke an und macht damit jede Kontrolle unmöglich. Einige Quellen erkennt man natürlich: Strygowsky, Werner Weißbach, Alois Riegl, Worringer, auch Duhems Forschungen über den Zusammenhang von Mathematik und Kultur, vielleicht auch Albrecht Dieterichs religionsgeschichtliche Studien. Es sind das zum Teil bereits sehr gewagte Synthesen, die der Verfasser noch übersynthesiert hat. Es überwiegt kunstgeschichtliche und ästhetisierende Literatur, die ganz einseitige Neigung, aus Kunstwerken die Geistesgeschichte und damit die Geschichte überhaupt zu schreiben oder zu erraten. Ein Satz, wie der »die Seelengeschichte der Säule ist noch nie erzählt worden«, S. 302, erinnert an schlimmste Beispiele aus der modernen Kunstliteratur. Daneben stehen dann wieder sehr eindringende und treffende Analysen, namentlich betreffs des Verhältnisses von Antike und Moderne, die letztere von Karl dem Großen ab gerechnet. Es scheint mir das Buch überhaupt einigermaßen rasch zusammengeschweißt zu sein, was glänzende Blicke nicht ausschließt. Die historischen Einzelbemerkungen erregen durch manchmal offenbare Falsch-

heit oder bloße Behauptung immerhin einen gewissen Verdacht und Schrecken. Ich kann hier die vielen Einzelbeispiele nicht notieren und verzeichne nur ein paar Beispiele. S. 103 heißt es zum Beweis des Zusammenhangs der modernen Mathematik mit der religiösen Metaphysik des Unendlichen: »Descartes, ein tiefer Geist aus dem Kreise von Port Royal, hat, einem inneren Bedürfnis folgend, anläßlich seiner philosophisch-mathematischen Unterweisungen die Pfalzgräfin Elisabeth und die Königin Christine wieder zum Katholizismus bekehrt«; hier ist jedes Wort einfach falsch. Gleich darauf, S. 107, heißt es von Alexandria zum Beweis gewisser Wandelungen in der Mathematik: »Es hört im 2. Jahrhundert n. Chr. auf, Weltstadt zu sein und wird eine aus der Zeit antiker Zivilisation stehengebliebene Häusermasse, in der eine primitiv fühlende, seelisch anders geartete Bevölkerung wohnt«; woher weiß der Verfasser das? S. 144: »die geheimnislose, zahlenmäßige Natur des Aristoteles und Kants, der Sophisten und Darwins, der modernen Physik gegenüber der erlebten, grenzenlosen, gefühlten Natur Homers, der Edda, des dorischen und gotischen Menschen«: das ist doch einfach Phantasie; von dem »zahlenmäßigen« Aristoteles sagt er überdies an anderer Stelle, daß er keine Ahnung von moderner Kausalität gehabt habe! S. 177 eine unmögliche Erklärung der Eleusinischen Mysterien. S. 210 die Bezeichnung Rousseaus und Napoleons als Verwirklicher der englischen Ideenwelt, eine Behauptung, die dann Paul Lensch »Am Ausgang der deutschen Sozialdemokratie«, 1919, S. 79, mit geschichtsmaterialistischer Umdeutung und Vergröberung einfach abgeschrieben hat. S. 213 eine Charakteristik Luthers, die niemand schreiben kann, der seine Briefe und Schriften einigermaßen kennt. Oder schließlich recht charakteristisch S. 238: »Als um das Jahr 1000 der Gedanke an das Weltende im Abendland sich verbreitete, wurde die Faustische Seele dieser Landschaft geboren.« Das mag als Beispiel genügen. Aus Kenntnis und Betätigung quellenmäßiger Geschichtsforschung ist diese Geschichtstheorie jedenfalls nicht geboren. Es wimmelt von falschen Angaben, phantasiereichen Behauptungen und schiefen Analogien, es fehlt fast alle kritische Sicherung der Tatsachen und jedes Bedürfnis danach. Aus diesem Grunde erscheint auch das Buch beim zweiten Lesen sehr viel unangenehmer, willkürlicher, phantastischer und widerspruchsvoller als beim ersten, wo eine Reihe bedeutender Gedanken blenden und man über die »Beweise« leicht hinwegliest.

Mit alledem ist von dem sensationellen Haupttitel noch gar nicht die Rede gewesen. Er bezeichnet auch in der Tat nicht den Hauptgegenstand. Der Hauptgegenstand ist eine philosophische Theorie der Geschichte nach der formellen und inhaltlichen Seite, eine Methodik der Forschung und eine Werttheorie der geschichtlichen Gehalte. Aber mit diesen Untersuchungen beschäftigt, kam der Verfasser in die Atmosphäre des Weltkrieges und wollte ihn aus seiner Geschichtsphilosophie deuten. Er sah in ihm den Uebergang der europäischen Kultur zu ihrem letzten Stadium, zur Vereinigung

eines rechnerisch-kühlen Imperialismus und Kapitalismus mit sozialistischer Organisation, die Parallele zum römischen Imperialismus, die Ablösung der Kultur durch Zivilisation. Offenbar sah er in Preußen die Analogie des Römertums und die Ueberbietung des englischen Imperialismus zugleich, das dann nach dem Siege auch den Sozialismus organisieren werde: »die antike Wirtschaftsgesinnung verleugnet die Zeit, die Zukunft, die Dauer; die abendländische bezieht sie, sei es in der flacheren englisch-jüdischen Fassung von Malthus, Marx, Bentham, sei es in der tiefen und zukunftsreichen des preußischen Staatsgedankens, dessen von Friedrich Wilhelm I. begründeter Sozialismus noch in diesem Jahrhundert den anderen in sich aufnehmen wird«, S. 195. Die allgemeine Einsicht in eine gewisse geistige Erschöpfung und ökonomisch-rationale Veräußerlichung Europas hatte ihn — wie so viele vor ihm — mit dem Gedanken einer Untergangsperiode im allgemeinen vertraut gemacht; der Weltkrieg schien ihm in Preußen-Deutschland die staatssozialistische Endorganisation einer untergehenden, dem Römertum analogen Welt heraufzuführen, eine zweifellos geistreiche Idee, die durch den wirklichen Verlauf des Krieges doch nur teilweise widerlegt ist, wenn sie auch die Anfechtbarkeit der Theorie des Verfassers deutlich zeigt, daß man vermöge seiner Lehre die Zukunft endgültig konstruieren könne. Daß er in der Erarbeitung dieser Idee eine den Leistungen des deutschen Heeres einigermaßen ebenbürtige Leistung hervorgebracht zu haben meint, S. VIII, ist ein Teil dieser ganzen Konstruktion. Die deutsche Tat und der deutsche Geist, die Herbeiführung des Endzustandes und die Erkenntnis des Endzustandes beides durch Deutsche: das ist der geheimste Stolz des Buches, und dazu viel zu sagen ist heute nicht mehr nötig. Immerhin aber mag das zu den »Zufällen« gehören, die der Verfasser konstruiert und die in der Vollendung der großen Tendenzen sich auch verschieben können. Paul Lensch, der sich überhaupt auf Spengler ordentlich gestürzt und mit seltsamer Bereitwilligkeit die These von dem Kulturende im Sozialismus übernommen hat, hat inzwischen den Spenglerschen Gedankengang auf einem anderen Wege zu Ende gedichtet, indem er die bevorstehende Sozialisierung Englands zum Ausgangspunkt einer Endperiode macht, die Amerika, England und Westeuropa als Abendland endlich vereinigt und beendet (»Das Weltreich des Abendlandes«, Neue Rundschau, Juli 1919).

Genug, die wichtigste Erkenntnis und zweifellos ein alter und ausgereifter Bestandteil im Denken des Verfassers ist der G e g e n s a t z d e s n a t u r w i s s e n s c h a f t l i c h e n, d. h. m a t h e m a t i s c h - p h y s i k a l i s c h e n u n d d e s h i s t o r i s c h e n E r k e n n e n s, wie er im Gegensatz des Räumlich-Starren, Ausgedehnt-Meßbaren und Zeitlos-Allgemeingültigen gegen die Flüssigkeit, Verschmolzenheit und Einmaligkeit der kontinuierlichen Werdezusammenhänge sich äußert. Spengler hebt hervor, daß das nicht einfach der Gegensatz von Sein und Bewegung ist, da die Bewegung ja von der Mechanik räumlich und mathematisch behandelt werden kann.

Es ist vielmehr der Gegensatz des Gewordenen, in räumliche Form und Starrheit Uebergegangenen, zu dem immertätigen Werden selbst, das sich überhaupt nicht logisch, sondern nur sachlich oder intuitiv erfassen läßt. Somit tritt der Gegensatz hervor zwischen Gesetz und Gestalt, Kausalität und Originalität, Systematik und Physiognomik, Allgemeingültigkeit und Individualität, Kausalerklärung und Schicksal, Einzelerklärung und Zusammenschau. Damit ist gegeben, daß die historischen Begriffe nicht ohne Einführung des Unterschieds von Unterbewußtsein und wachem Bewußtsein und nicht ohne die Zugrundelegung eines Begriffes des historischen Sinnzusammenhanges oder Wertes durchführbar sind, welch letzterer freilich vom pragmatischen und bewußten »Zweck« sorgfältig unterschieden werden muß. Besonders interessant sind Spenglers Ausführungen über den Begriff der historischen Zeit, die nur Mißverständnis mit dem Raum als analoge apriorische Anschauung verkuppeln könne, die vielmehr durch den Begriff des Möglichen, der Gerichtetheit und Nicht-Umkehrbarkeit bestimmt sei und in Wahrheit nur erlebt, nicht begriffen, gemessen und konstruiert werden könne. Es sind das heute vielfach vertretene Ansichten von größter Bedeutung, die ich auch meinerseits für schlechthin entscheidend halte. Vieles bleibt bei Spengler offen oder widerspruchsvoll; bald ist die historische Erkenntnis völlig überlogisch und rein künstlerisch, bald spricht er von einer Logik des Organismus und von Gesetzen des Rhythmus, wie denn in der Tat eine genauere Beschreibung und Normierung des logischen Verfahrens hier möglich sein muß. Doch kann das hier nicht weiter verfolgt werden.

Der hierbei zugrunde gelegte Begriff der I n d i v i d u a l i t ä t bezieht sich in erster Linie auf die Individualität der kollektiven Kulturzusammenhänge. Spengler bestreitet daher jede Menschheitsgeschichte und jeden einheitlichen Fortschritt. Die Universalgeschichte zerfällt ihm in 7 oder 8 große selbständige und völlig individuelle, sich gegenseitig kaum verstehende Kulturzusammenhänge von jedesmal eigentümlichem »Seelentum«, das sich vom originalen Ursprung bis zum Niedergang als Ausdruck seiner »Idee« entwickelt. Den Organisationspunkt jedes solchen Seelentums findet er wesentlich in ästhetisch-künstlerischen Grundvorstellungen, die ihm — das ist das Neue — mit dem jeweiligen mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltbild eng zusammenhängen. Diesen radikalen Unterschied und die fast völlige gegenseitige Unverstehbarkeit überträgt er auch auf das Verhältnis von Antike und Westeuropa; alle unsere Beziehungen auf die Antike seien äußerlich technisch und illusionär. Den Grundgedanken halte ich auch hier für richtig; die ästhetische Einseitigkeit der Konstruktion und den Gegensatz von Antike und Moderne halte ich — trotz einzelner ausgezeichneter Beobachtungen — für starke Uebertreibungen. Im übrigen wäre die Kritik durch einen Mathematiker sehr erwünscht, soweit die Sätze über die Mathematik in Betracht kommen. Einer unserer bedeutendsten Mathematiker und Physiker lehnte freilich jede Lektüre ab, als wir ihn um ein Urteil baten und die Hauptsätze Spenglers andeuteten.

Trotz der gegenseitigen Unverstehbarkeit und der angeblichen Unmöglichkeit logischer Begriffsbildung auf historischem Gebiet unternimmt nun aber doch Spengler, zwischen diesen individuellen Kulturverläufen einen vollständigen Parallelismus des Verlaufes herzustellen, ähnlich wie Lamprecht und Breysig, nur aber nicht auf Grund psychologischer Gesetze, sondern auf Grund morphologischer Schau, wie man zoologische oder botanische Entwickelungsstammbäume nebeneinander stellt und die Homologien feststellt. Diese Homologie wird bei ihnen geradezu zur strengen Gesetzmäßigkeit, gestattet Erschließung und Rekonstruktion vergessener Perioden und bei unvollendeten Kulturen die Vorausberechnung ihres Restverlaufes, wovon Spengler ja gerade in bezug auf das Abendland die das Buch betitelnde Anwendung macht. Freilich ist die Tabelle dieser Stammbäume — ähnliche werden von dem Wiener »Institut für Kulturforschung« ausgearbeitet — das schwächste und verwegenste Stück des Buches. Sie ist nach Frühling, Sommer, Herbst und Winter des jeweiligen Seelentums gegliedert und in jedem dieser Abschnitte mit ziemlich willkürlichen Unterabschnitten versehen. Besonders auffallend ist die Behandlung von Spätantike, Christentum, Diokletian, Justinian, Mohammed usw. als arabisch-magische Kultur und die völlige Beseitigung der Mittlerstellung des Christentums zwischen Antike und Moderne, Dinge, die nur möglich sind, wenn man die spätantike und christliche Literatur nicht kennt und statt dessen sich an Mosaiken und Kuppelbauten hält.

Aus dem radikalen Individualismus, der Zerteilung der menschlichen Vernunft in zahlreiche, gänzlich sich fremde Seelentümer, aus der Zuordnung vor allem auch der verschiedenen Mathematiken zu verschiedenen Kulturtypen folgt für Spengler als philosophische Gesamttheorie der Skeptizismus, die einzige echte Philosophie für tiefe Denker, vor allem für solche der völlig ausgereiften Verfallsperioden, wie unsere eine ist. Daß hiergegen alle Argumente gegen die Skepsis sprechen, und daß er selbst die Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der Vernunft in allen seinen Argumentationen sowie in seinem Parallelismus der Entwickelungen voraussetzt, davon soll hier nicht die Rede sein. Ich hebe nur hervor, daß seine Geschichtsauffassung eben damit »tragisch« wird. »Im Gesetz liegt die Notwendigkeit des Mathematischen, im historischen Schicksal die des Tragischen«, S. 223. Man könnte in einem solchen Satze, mindestens im ersten Teil, die »Skepsis« vermissen. In der Tat stammt der tragische Charakter, wie einst bei Schelling, vor allem aus der Vernichtung und Vergleichgültigung des Einzelindividuums, das nur Material für die Realisation einer individuellen Kulturidee ist und selber nichts davon hat, um so mehr, als die eigentliche Reife stets nur ganz kurz dauert. Hier ist der Gegensatz des sonst vielfach verwandten Lotze und vor allem Goethes selbst, der nicht tragisch, sondern gläubig war, außerordentlich lehrreich; auch Hegel hat doch die Persönlichkeit aus der Idee mit eigener innerer Seligkeit erfüllt und ihr sogar die Unsterblichkeit übrig gelassen, womit die Tragik bei ihm aus-

geschlossen war. Die Vorliebe für die tragische Weltanschauung ist erst mit Schopenhauer und Hebbel und dann mit dem modernen Aesthetentum in unser deutsches Denken gekommen. In Frankreich ist sie dem Ausweichen vor dem Positivismus in den Aesthetizismus gefolgt. In England und Amerika ist sie unbekannt. Insbesondere ist es ein interessanter Kontrast, daß das junge Frankreich auf einer Bergsonschen, Spengler nahe verwandten Grundlage Determinismus und Aesthetizismus und damit auch die Tragik verabschiedet hat, wie man aus dem äußerst interessanten Buche von E. R. Curtius »Die geistigen Wegbereiter des heutigen Frankreich« 1919 ersehen kann. Sie setzen sich auf der gleichen Grundlage intuitiven Denkens für Freiheit, Schöpfung und Glauben ein, auf der Spengler für Skepsis, Tragik und Beschaulichkeit plaidiert.

Die Skepsis ihrerseits ist für Spengler das Ende und die Reife der Philosophie. Eine auf die historische Morphologie begründete absolute Skepsis wird die einzige uns noch übrig bleibende, übrigens spezifisch-abendländische Philosophie sein, die kein Grieche verstehen würde und kein Orientale heute versteht. Eben damit ist aber auch diese Philosophie der Skepsis ein neues Zeugnis dafür, daß das Abendland in seine letzte, seine Untergangsperiode eingetreten ist. Damit stehen wir wieder bei der schon berührten Theorie vom Untergang des Abendlandes, die in Wahrheit so locker begründet ist wie die Theorie der Skepsis selbst. Weitere Begründungen, wie die Parallele von Stoizismus, Buddhismus und Sozialismus sind geistreich aber völlig fragmentarisch.

Ich wiederhole: das Buch ist äußerst interessant und blitzt von guten Gedanken; es zeigt eine gewisse Größe des Wurfes und auch der Gesinnung. Es erinnert an Hamann oder Herder, bisweilen freilich an Chamberlain, den Rembrandt-Deutschen und Lamprecht. Die Hauptsache an ihm ist aber doch die symptomatische Bedeutung, die Bezeugung der geistigen Revolution. Gegen sie ist im allgemeinen nichts einzuwenden, aber sie trägt gefährliche Züge. Es wäre lediglich allerschwerster Verlust, wenn wir den mühsam errungenen kritischen Rationalismus, das philologische Element, die empirische Exaktheit und nüchterne Kausalitätsforschung einfach preisgeben wollten, um sie dann später mühsam wieder erobern zu müssen oder, wenn dazu Fähigkeit oder Wille fehlen sollten, in einer erst geistreichen und dann verworrenen Barbarei unterzugehen. Dann wären das Buch und die von ihm vertretenen Tendenzen selbst ein aktiver Beitrag zum Untergang des Abendlandes. Gelingt es dagegen, das Neue mit dem Alten zu verschmelzen, dann hätten wir wieder für einige Zeit große und frische Aufgaben, über denen man die Untergangstheorie auf sich beruhen lassen und die Welt Gott anheimstellen könnte, wie es Spenglers Meister, Goethe, auch getan hat.

Der Untergang des Abendlandes. Von Oswald Spengler. Bd. 2. Welthistorische Perspektiven. 1.—15. Aufl. München, Beck. 1922. 635 S.

(Historische Zeitschrift 128 = 1923.)

Der zweite Band Spenglers verdeutlicht und ergänzt den ersten. Damit wird vieles an dem seltsamen Untergangsbuche verständlicher, vor allem sein philosophischer Grundstandpunkt, dann sein Verhältnis zu den Fachwissenschaften, schließlich das leitende Wertsystem.

Die Philosophie Spenglers ist überhaupt für seine Historie eine wichtigere Bedingung als die historische Forschung. Er verspricht eine »Metaphysik« als bald erscheinend und wird damit seinen Springpunkt auch öffentlich mehr in die Philosophie als in die Historie verlegen. Man kann aber jetzt schon sagen, daß es sich erkenntnistheoretisch um einen veredelten Pragmatismus, metaphysisch um einen antiintellektualistischen Vitalismus handelt. Die Erkenntnis steht im Dienst praktischer Lebensgedanken und hat überhaupt in keinem Sinne eine eigene innere Wahrheit und Notwendigkeit in sich. Sie spaltet sich in das intellektuell-naturwissenschaftliche und in das psychologisch-divinatorische, biologisch-historische Erkennen. Beide sind damit Aeußerungen und Verfeinerungen des Wachseins oder der bewußten Intellektualität, während das Leben selbst im Unbewußten oder im Instinkt verläuft. Erst bei dem beweglichen Tier beginnt die Intellektualität und setzt sich im Menschen fort, wo sie in dem ewigen Bauerntum stets dem Instinkt unterworfen bleibt, in der städtischen Kultur dagegen sich emanzipiert und von ihrer Urschöpfung, den intellektuellen Religionen, bis zu ihrer letzten Konsequenz, der weltstädtischen Entseelung, fortschreitet, um dann in die Natur bäuerlichen oder fellachischen Daseins zurückzusinken. Es ist eine Erkenntnistheorie, die der Nietzsches in seiner pragmatistischen Zeit ähnlich ist. Die Metaphysik ist ganz dementsprechend eine Lehre von dem unterbewußten Lebensstrom, der ohne inneres Gesetz und ohne erkennbare kosmische Regel strömt und von den wachwerdenden Lebewesen jedesmal je nach der Stufe ihrer Entwicklung rationalisiert wird. Es sind Schopenhauer verwandte Gedanken, nur daß die negative Erlösung zum Nirvana ebensosehr fehlt wie Nietzsches positive zum Uebermenschen. Das Ergebnis ist vielmehr Skepsis, mit ihr Härtung für den Lebenskampf und schließlich Zurücksinken in die unterbewußte Natur. Der »Zufall Mensch« und der »Zufall Kultur«, in den »Zufall Leben« eingebettet, während — für das wache Bewußtsein wenigstens — dahinter Erd- und Sternengeschichte liegen: das ist alles, S. 635. Von dem grundlegenden Pragmatismus aus müßte eigentlich eine praktische gegenwärtige Kultursynthese und Zukunftsgestaltung erwartet werden. Diese gibt Spengler auch in dem bekannten, dem Aesthetentum Georges entgegengesetzten Sinne eines harten, illusionslosen Realismus in dem bevorstehenden, demokratisierten und schließlich cäsaristischen Zeitalter, gegen das er als Ganzes durchaus den Ekel und den Haß der George-Schule empfindet. Aber mit diesen praktischen Zukunftszielen ver-

bindet er eine dem Praktizismus ganz entgegengesetzte kontemplative Haltung. Folgt er im ersteren wesentlich Nietzsche, der dazu freilich sich einer erst dialektischen, dann wenigstens progressiv-universalhistorischen Methode bedient hat, so folgt er im zweiten der deutschen organologischen Schule, die die Menschheit in einige pflanzenhafte und parallele Einzelentwicklungen zerteilte und in der Geschichte vor allem ein stets individuelles Blühen und Welken der historischen Flora und Fauna sah. Nur ist dem heutigen Stand entsprechend der religiöse Hintergrund der Romantik getilgt, alles skeptisch und atheistisch dem Botanischen und Biologischen angenähert. Wenn sich Spengler dafür auf Goethe beruft, so beruhte allerdings jene organologische Schule selbst schon auf den Anregungen Goethes; aber das jene Generation noch beherrschende Religiöse ist weg. Die entscheidende Eigentümlichkeit Spenglers besteht daher erst in der durchgängigen Vergleichung der acht großen Kulturentwicklungen, die hierbei allein das Interesse fesseln. Er setzt einen gleichartigen Verlauf bei allen voraus und parallelisiert infolgedessen stets die »Gleichzeitigkeiten« und Homologien aller acht, jede durch die andere erleuchtend, unbekannte Strecken der einen durch bekannte der anderen charakterisierend. Es ist der Gedanke historischer Gesetze und paralleler Verläufe wie bei Lamprecht, nur nicht wie bei diesem auf positivistisch-psychologischer, sondern auf biologisch-morphologischer Grundlage und noch sehr viel vorbehaltloser und unabhängiger von den Quellen gehandhabt als bei jenem. Im übrigen durchbricht doch auch bei Spengler die »faustisch-europäische« Kultur allenthalben die Analogien, ein Problem, das er mit dem fatalen Begriff des »Faustischen« löst. Das Faustische und damit der Europäismus fällt im Grunde doch aus allen Analogien heraus. Die Parallele beschränkt sich für den Europäismus schließlich auf das auch für Europa geltende Schicksal des Cäsarismus, der Demokratie und des Untergangs, wofür im Grunde nur die Analogie der Antike beigebracht ist. Die anderen Parallelen sind umgekehrt erst aus diesen Verläufen erschlossen und ergänzt.

Von da aus wird auch das Verhältnis zu den Fachwissenschaften, auf die Spengler in diesem Bande betreffs aller Kulturkreise und aller Kulturzweige jetzt etwas mehr eingeht, leicht verständlich. Nicht bloß daß diese in ihrem gegenwärtigen Bestand durch Vorurteile naturwissenschaftlicher Analogien und lediglich kausal-psychologischer Methoden gebunden seien, sondern sie leiden auch an der Fachbeschränkung, sehen infolgedessen die Homologien nicht, verkennen die metaphysische Einheit und Gemeinsamkeit der Wurzeln jedes Seelentums, aus dem die verschiedenen Kulturzweige erst erwachsen, und seien vor allem durch den modernen national und politisch verengten Horizont gebunden, der sie stets nach Völkern, Staaten und Nationen fragen läßt, statt nach Rasse und Blut als dem eigentlichen Untergrund der Seelentümer oder Kulturkreise, innerhalb deren Einzelvölker ebenso wie Kulturzweige aus der gemeinsamen Wurzel erst erwachsen und eigentlich nur Exempel für die gemeinsame Grundart sind. Bei dieser Gelegenheit entwickelt

Spengler einen interessanten Rassebegriff, der eigentlich mehr Schaffung und Züchtung einer Kultur- und Schicksalsgemeinschaft durch ursprüngliche Aristokratien bedeutet und dem anthropologisch-anatomischen Rassebegriff scharf entgegentritt. Vom Rassenbegriff selbst bleibt eigentlich nur ein mystischer Blutglaube. Von diesem Standpunkt aus entfacht Spengler eigentlich auf allen großen Wissenschaftsgebieten, der Anthropologie und Ethnologie, der Sprachwissenschaft, der Staats-, Wirtschafts- und Religionswissenschaft große Revolutionen, bei denen er die Fachwissenschaften, d. h. einige moderne Werke, sowohl benützt als gründlichst berichtigt. Viel Gescheites und Richtiges, noch mehr Anregendes und Lockendes ist auch hier von ihm gesagt. Im ganzen aber wächst das Mißtrauen gegen diese Revolutionen, je mehr man sich in den Band hineinliest. Die Darstellungen tanzen fortwährend durch alle acht Kulturen hindurch, sprechen vom chinesischen Augustus, arabischen Cromwell, ägyptischen Barock, indischen Merowingern usw. Da geht jede logische Geschlossenheit des Grundaufbaues verloren und umflattert den Leser ein Schneewirbel von Analogien, die er auf Treu und Glauben hinnehmen muß. Das letztere erleichtert ihm der suggestive Ton des Autors, der weiß, daß »damals jede Seele so empfand« oder »daß keiner damals diesen oder jenen Gedanken verstanden haben würde« oder daß dieses und jenes »in tausend Jahren eintreten« wird. Wo die Quellen oder auch sein Wissen versagen, da weiß er, daß bei genauerer Kenntnis der Zeit seine Sätze noch viel schlagender bewiesen sein würden usw. Kurz, das Mißtrauen gegen die Revolutionen wächst trotz mannigfacher Belehrung durch einzelne Gedankenblitze. Eigentliche Kritik und Auseinandersetzung muß ich den Fachwissenschaften überlassen. Es gibt einige Punkte und Strecken, wo sie sehr lohnend wäre. Ich besitze nicht entfernt das Wissen, um sie meinerseits zu vollziehen, und empfinde nur instinktiv große Strecken als wirres Gerede.

Nur bei einer dieser Revolutionen besitze ich einiges Wissen, wenn auch wieder nicht in dem anscheinend unermeßlichen Umfang wie Spengler. Das ist seine Revolution der Religionswissenschaft, die er unter dem Titel »Probleme der arabischen Kultur« vornimmt. Die Sache ist um so wichtiger, als hierbei der Standpunkt seines leitenden Wertsystems sichtbar wird. Er kämpft, um es gleich zu sagen, den Kampf Nietzsches gegen das Christentum weiter, das allen Instinkten des Lebens und der echten Geschichte, dem Sinn der Geschichte, entgegenstehe. Dieser Sinn geht lediglich »auf Alleingeltung der Tat, den Rang des Staates, des Krieges, des Blutes, die ganze Allmacht des Erfolges und den Stolz auf ein großes Geschick« hinaus. Das Christentum dagegen leugne Geschichte und Wirklichkeit und stelle sich aus dem Sinn der Geschichte radikal als weltverneinende, asketische, Mitleid und Wissen befördernde Lebensfremdheit und Lebensfeindschaft heraus. Sofern es selbst als Tatsache der Geschichte angehöre, könne der Historiker seine Existenz nicht leugnen, müsse aber feststellen, daß es dem »Sinne der Geschichte«

und dem »Wesen der Geschichte« schlechthin widerspricht. Das ist ein absolut dogmatischer Standpunkt, den wir von Nietzsche her zur Genüge kennen, und den Spengler zu begründen nicht mehr für nötig hält. Es ist eben sein gefühlsmäßiges Grunddogma, worin er ja auch hier mit der George-Schule weitgehend übereinstimmt. Er zeigt hohe ästhetische Achtung vor dem Unwirklichkeitsstandpunkt des echten Jesus, nichts von Nietzsches Haß. Diesen konzentriert er viel mehr auf die, wie er meint, unechten Kinder des Christentums: soziale Theorien der Humanität, der Menschenrechte, des Pazifismus, der Bruderliebe usw., die alle von Jesus stammen, die aber das an sich Unwirkliche auf das Wirkliche beziehen und damit die Religion selber schon verraten haben. Das einzige Wort, das Rasse habe im Neuen Testament, sei das Pilatuswort »Was ist Wahrheit?« Die Antwort Jesu, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, bedeute die vollendete Wirklichkeits- und Rasselosigkeit Jesu, S. 262. »Man sei Held oder Heiliger. In der Mitte liegt nicht die Weisheit, sondern die Alltäglichkeit«, 335. Es sind die bekannten »deutschen« Theorien von dem aller Humanität und christlichen Lebensverneinung entgegengesetzten Heroismus, Machtwillen und Ichwillen, mit deren unverhüllter Vertretung wir allein stehen auf weiter Flur und uns den Haß der »alltäglichen« Welt zuziehen, für Spenglers trotzigen Preußengeist vielleicht nur ein Grund mehr, sie rücksichtslos zu vertreten.

Dieses Wertsystem verlangt die Entwertung des Christentums und die Kontrastierung des um das Jahrtausend in Südfrankreich geborenen faustischen Seelentums, das heute in den Großstädten seit der Aufklärung abstirbt und wofür es trotz aller Homologien, soviel ich sehen kann, in den sieben anderen Kulturen keine Parallele gibt und geben wird. Man hat hier nicht mit Unrecht von einer Art »Faust-Kitsch« gesprochen. Das Wesen des faustischen Geistes ist nach Spengler die rücksichtslose Ichbetonung innerhalb des Unendlichen. Das letztere fügt Spengler stets hinzu; es hat aber nicht etwa eine religiöse Bedeutung, sondern nur die einer grenzenlosen Ausweitbarkeit des Ich im Gegensatz zu der »euklidischen« Starre des antiken Leibbewußtseins (wieder ein Stück aus dem Gedankenkreis der George-Schule) und zu dem theistisch wundergläubigen und dualistischen Höhlenglauben Jesu. Das Christentum des Abendlandes ist unter arabisch-magischer Hülle faustisch, d. h. Ichkultur und Ich-Durchsetzung geworden, wofür das »gotische Sakrament« der Beichte den Ausgangspunkt und Nietzsches Lehre natürlich den Höhepunkt bildet. Der Barock oder das neue Mittelalter ist gegenüber Jesus und der Antike die schönste Entfaltung dieses unendlichen Ichbewußtseins und wird aus einem Kunststil zu einem alles umfassenden Seelentum. Das ursprüngliche und eigentliche Christentum dagegen hat mit dem christlichen Mittelalter nur den Namen gemeinsam und verfällt der »arabischen Kultur«, die eine Rassen- und Völkergemeinschaft ganz Vorderasiens ist und alle dualistisch-ethischen Religionen vom Parsismus bis zum Islam, Bobismus und Mahdismus hervorgebracht hat.

In diese Familie gehört auch Judentum und Christentum. Beide werden durch die Einbefassung in den magisch-arabischen Kulturkreis ohne weiteres entwertet unter völligem Verzicht auf jede wirkliche Analyse ihres Gehaltes, das Christentum mit einer gewissen Hochachtung für Jesus, das Judentum nicht ohne erhebliche antisemitische Nebengefühle. Das echte Christentum stellen Jesus und der das Alte Testament verwerfende Marcion dar, beide freilich infolgedessen auf das Unwirkliche gerichtet. Von den Juden aber gilt: »Nur der Mangel an Rasse bei geistigen Menschen, Doktrinären, Philosophen, Utopisten bewirkt es, daß sie diesen abgrundtiefen Haß nicht verstehen, in welchem der verschiedene Takt zweier Daseinsströme wie eine unerträgliche Dissonanz zum Vorschein kommt, einen Haß, der für beide tragisch werden kann, und der auch die indische Kultur durch den Gegensatz des Inders von Rasse und des Tschudra beherrscht«, S. 393.

Auf die sehr wirren Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Magisch ist diese Kultur wegen ihres Glaubens an innere göttliche Wirkungen auf den Geist, wegen ihres religiösen Gemeinschaftsbegriffes, der gegen die natürliche Blutsgemeinschaft verstößt, wegen ihres Theismus und Dualismus, wegen ihrer Wunder und Erlösungen, wegen ihrer Märchen und Apokalypsen, wegen ihres Glaubens an göttliche Fügung und Vorsehung, der keine Souveränität des Ich, sondern nur das Kismet oder die Prädestination Augustins kennt. Arabisch ist sie, weil alle diese Religionen — einschließlich des mit Indien sich gar nicht berührenden Parsismus — aus dem Seelentum der nordeuphratischen Völkerschaften geboren sind. Das abendländische, später faustisch-gotisch werdende Christentum entzieht sich dieser Charakteristik nur dadurch, daß es durch eine Art Pseudo-Morphose in die griechisch-römische Welt hineingeschlüpft ist. Seine wahre und wichtigere Entwicklung ist die arabische, d. h. die bei Nestorianern, Monophysiten, Armeniern, Abessiniern usw., die eben deshalb folgerichtig in den Islam eingemündet sind! Das Abendland ist vom magischen Arabertum endgültig allerdings erst befreit worden durch die Geburt der faustischen Seele, die trotz gemeinsamer Dogmen und Kulte etwas ganz anderes ist. Das hindert freilich nicht, daß im Gegensatz zu Augustin schon Gregor der Große und Pelagius faustische Seelen waren! Ausgerechnet Pelagius! Auch wird die Antike, in welche die Pseudo-Morphose des westlichen Christentums hineingeschlüpft sein soll, selber mit Cäsarenkult und Neuplatonismus als arabische Kirche, als Gegenkirche gegen den orientalischen Arabismus bezeichnet, so daß das westliche katholische Christentum nun eigentlich ein doppelter, nicht ein abgeschwächter Arabismus sein müßte! Es lohnt trotz mancher, auch hier vorkommender guter Bemerkungen nicht, auf die Einzelheiten einzugehen. Es ist eine Nachgeburt der Winklerschen altorientalischen Weltauffassung, unverkennbar nach deren Analogie gebildet, im übrigen der Ausfluß des Spenglerschen Wertsystems [1]). Ein Körnchen Wahr-

[1]) Was die Tatsachen anbetrifft, so sehe man die kritischen Bemerkungen,

heit ist an der Sache. Aber der sachliche Inhalt von Prophetismus und Jesuspredigt bricht gerade aus diesem Orientalismus heraus, und gerade darin ist m. E. die weitere Entwicklung begründet. Auch der Unterschied von christlicher Antike und Mittelalter ist eine wichtige Tatsache, die Spengler mit Recht betont, die ich aber ganz anders ausführen würde. (Vgl. meinen »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter«, 1915.)

In den beiden Schlußkapiteln über Staat und Wirtschaft tritt der neue Konservatismus des Blutglaubens, des romantisierten Zynismus und des moralinfreien Heroismus begreiflicherweise noch deutlicher zutage. »Echte Geschichte ist nicht Kulturgeschichte in dem antipolitischen Sinne, wie er unter Philosophen und Doktrinären jeder beginnenden Zivilisation und also heute wieder beliebt wird, sondern ganz im Gegenteil Rassegeschichte, Kriegsgeschichte, diplomatische Geschichte, das Schicksal von Daseinsströmen in Gestalt von Mann und Weib, Geschlecht, Volk, Stand, Staat, die sich im Wellenschlag der großen Tatsachen verteidigen oder gegenseitig überwältigen wollen«, 419. »Jede moralische Handlung ist im tiefsten Grunde ein Stück Askese und Abtötung des Daseins. Und eben damit steht sie außerhalb des Lebens und der geschichtlichen Welt«, 424. »Ein abstraktes Ideal von Gerechtigkeit geht durch die Köpfe aller Menschen, deren Geist edel und stark ist, aber deren Blut schwach ist, durch alle Religionen, durch alle Philosophien, aber die Tatsachenwelt der Geschichte kennt nur den Erfolg, der das Recht des Stärkeren zum Recht aller macht«, 450. Also wehe dem Volke, das um der Moral willen einen Erfolg verpaßt hat. Auch die schon auf das Tierreich zurückgehende Monarchie wird verherrlicht, da sie als dynastische Erbfolge zu einer »in Form« befindlichen Nation gehöre; Spengler liebt die Sport- und Züchtersprache an Stelle der vom Altkonservatismus gepflegten theologischen. Es ist lehrreich, den Unterschied dieses Neukonservatismus gegen den Altkonservatismus eines Julius Stahl oder Adam Müller zu beachten, wobei Spengler in der geistreich spielenden, assoziativ und gleichnisweise verlaufenden Rhetorik übrigens eine große Aehnlichkeit mit dem letzteren hat. Alles in allem: es handelt sich theoretisch um eine Revolution so ziemlich aller Fachwissenschaften, praktisch um die neukonservative Kontrerevolution, deren Material vielfach mit Nietzsches und Georges Farben gemalt ist. Der zweite Band ist mit der veränderten Lage zur Politik wesentlich übergegangen, d. h. zum Kampf gegen Demokratie und Republik. Darin allein besteht eigentlich das Neue dieses zweiten, bedeutend weniger überraschenden Bandes. Daher auch die zwiespältige Wirkung Spenglers. Die Fachwissenschaftler sind entrüstet; ein ausgezeichneter Philologe meinte, man sehe auf den ersten Blick, daß Spengler ein Jude sei! Ein großer Teil der für die Fachwissen-

---

die H. v. Soden schon zum ersten Band gemacht hat: Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte, Harnack-Ehrung, Leipzig, Hinrichs, 1921, oder C. H. Beckers Skizze »Der Islam als Problem«, Islam I, 1910.

schaften nicht begeisterten Jugend verehrt dagegen in ihm den Prediger des echten Preußengeistes! Spengler selbst aber akzeptiert Demokratie und daraus folgenden Cäsarismus als unvermeidlichen Verfall, dem er den Trotz der Verachtung ins Gesicht schleudert, und ermahnt die Jugend zu Illusionslosigkeit, Härte, praktischer Arbeit und Technik als den einer Verfallszeit entsprechenden Idealen.

Das Buch gibt unseren drei Quälgeistern, dem auswärtigen Schulddogma der Weltpropaganda, den Links- und den Rechtsterroristen starke Trümpfe in die Hand. Wenn Spengler damit an seinem Teil das Kommen des Cäsarismus befördern will, dann mag das Buch dem von ihm so gepriesenen politischen Instinkt entsprechen. Wenn er dies — und es würde vermutlich kein deutscher Cäsar sein — und die damit verbundene Verelendung nicht will, dann gehört sein Buch in die Kategorie des von ihm so verachteten theoretisierenden und phantasierenden, geistigen Literatentums, das nicht schweigen kann.

Das Reisetagebuch eines Philosophen. Von Graf Hermann Keyserling. 3. Auflage. Darmstadt, Otto Reichl. 2 Bände. 886 S.

(Historische Zeitschrift 123 = 1920.)

Das Reisetagebuch des Grafen Keyserling ist ein Modebuch geworden wie das Untergangsbuch von Spengler, auch seinerseits dadurch ein Symptom für gewisse geistige Umwälzungen, die auch von wissenschaftlich weniger Geschulten mit dem sicheren Instinkt für eine allgemeine Luftveränderung begierig aufgenommen werden. Und zwar betrifft diese Umwälzung Dinge, die mit der gegenwärtigen politisch-sozialen Weltrevolution nichts zu tun haben, ihr im Gegenteil als Tendenzen feinster und aristokratischer Geister sehr ferne liegen. Sie bedeutet vielmehr die Abwendung von der herkömmlichen Exaktheit und Methodik, von der Schulmäßigkeit der Philologie und Historie, von der wesentlich kausalen und rationellen zu einer intuitiven und beschreibenden Psychologie, zu phantasiereicher Synthese und Deutung, zu Metaphysik und religiöser Spekulation. Es ist darin der Einfluß der Nietzeschen und Diltheyschen Historie und Psychologie unverkennbar, wie denn beide Autoren auf den ersteren sich gerne berufen. Dadurch nähern sich beide Bücher dem vielberufenen Dilletantismus im guten wie im bösen Sinne, übrigens Keyserling in bezug auf historische Einzelbehauptungen mit sehr viel größerer Vorsicht und überhaupt mit einem strenger wissenschaftlichen Grundcharakter. Auch der Umstand ist von Bedeutung, daß beide Autoren von Hause aus Naturforscher sind und gerade deshalb die Eigentümlichkeit der historischen Welt schärfer empfinden als viele Historiker selbst. Der Modeerfolg gehört im einen wie im anderen Falle vor allem den großen künstlerischen Fähigkeiten der Gestaltung und dem glitzernden Ueberzug von allerhand Paradoxien und weltweiten Vergleichungen und Relativierungen, im Falle Keyser-

lings insbesondere dem Eindruck einer bestechenden aristokratischen und weltmännischen Vorurteilslosigkeit, einer unglaublich offenen Selbstdarstellung, die tief in die seelische Werkstatt eines der höheren internationalen aristokratischen Bohême angehörigen Geistes hineinblicken läßt und die nur deswegen nicht indiskret oder eitel ist, weil sie mit der Unbefangenheit sich vollzieht, mit der der Aristokrat sich vor seinem Kammerdiener aus- und anzieht. Aber dieser Modeerfolg, der selber ein historisch nicht unwichtiges Symptom ist und auf Bewegungen hindeutet, die die Revolution überdauern werden, ist nicht der Grund, weshalb ich das Buch hier zur Anzeige bringe. Es hat vielmehr wie das Spenglersche Buch sehr bedeutende Eigenschaften und ist als Analyse des auf der Weltreise Gesehenen durch einen wirklichen Philosophen wesentlich geschichtsphilosophischer Natur. Diese geschichtsphilosophischen Elemente sind es, auf die ich hier hinweisen möchte, um so mehr, als sie geeignet sind, den für jeden Historiker bedeutsamen inneren und wohl niemals überwindbaren Unterschied der großen menschlichen Kulturgebiete zu erleuchten und in einer Schicksalsstunde der europäischen Kultur, wo diese mit Dogmen idealer Menschheitszustände arbeitet wie selten vorher, an deren Relativität zu erinnern.

Die philosophischen Elemente der Historie liegen erstlich in der Bildung der großen historischen Allgemeinbegriffe, den Gesamtbildern ganzer Kulturen, die niemals mit bloß exakter Untersuchung, sondern immer nur durch eine das Wesentliche herausschauende philosophische Intuition zu finden sind; zweitens in der Aufspürung eines diese Gesamtheiten durchdringenden und ursprüngliche Anlagen trotz aller Zufälligkeiten und Kreuzungen auswirkenden Werdezusammenhangs, der gleichfalls einen Uebergang von exakter Forschung zu philosophischem Phantasiebild bedeutet; drittens in der Zusammenschau und Vergleichung dieser Bilder, die zu einem Bilde menschheitlichen Werdens und zu einem Versuche der Bewertung des Einzelnen innerhalb des Ganzen führen muß, damit in alle philosophischen Tiefen des Maßstabproblems hineinleitet. Das erste und das dritte sind die beiden Hauptinteressen und -leistungen des Reisebuches, während das zweite ihm bei der Neigung zu unmittelbarer praktischer Anschauung des heute Lebendigen, bei dem Mangel wirklich historischer Durchforschtheit dieser Gebiete und bei dem ganzen wissenschaftlichen Charakter des Verfassers ziemlich ferneliegt. In der ersteren Hinsicht zeigt er nun aber in der Tat eine ganz ungewöhnliche Fähigkeit zur Bildung solcher Gesamtbegriffe. Er zeigt zugleich in der dritten Hinsicht eine innere Höhe über allen verglichenen Kulturgebilden, die den Verfasser befähigt, sie sämtlich als Ausdrücke des Geistes zu betrachten, dabei sie sämtlich in ihrer besonderen Individualität zu belassen und doch keinem haltlosen Relativismus zu verfallen. Dieser letztere Punkt ist nicht bloß menschlich, sondern auch methodisch der interessanteste. Der Verfasser, der sich selbst als Proteus empfindet, hat die merkwürdige Fähigkeit, unter der Suggestion der geographisch-klimatischen Umgebung und der menschlich-

geistigen Einwirkungen jeweils völlig in die ihn umgebende Welt hineinzuschlüpfen und sich mit ihr einfühlend zu identifizieren. Er pflegt dann auch jeweils ihre Maßstäbe fast bis in die körperliche Selbstempfindung hinein sich anzueignen, mit ihren Augen zu sehen, ihre Speisen zu lieben, mit ihren Wertungen zu fühlen, mit ihren Intelligenzmaßstäben zu messen. Aber das ändert sich mit jedem neuen Gebiet, und es ist die eigentliche künstlerische Wirkung des Buches, dieses jeweilige Hineinwachsen, Herauswachsen und Hinüberwachsen den Leser beinahe selbst miterleben, es wie einen Naturprozeß erscheinen zu lassen, der zunächst leise einsetzt oder angesichts etwa des Himalaja plötzlich überfällt und dann immer stärker und stärker die Seele völlig in sich hineinzieht. Aber der Philosoph vergißt dabei nie, daß er sich dabei doch nur von einem Zentralpunkte aus jeweils anpaßt und daß von diesem Punkte aus durch alle Wandelungen hindurch sich doch deren gemeinsame Möglichkeit und Begründetheit in einem menschlich-geistigen Grundgehalte dartut. Der Verfasser scheint selbst von der indischen psychologischen Hellsichtigkeit gelernt und von der indischen Zentralisation alles Individuellen und Relativen im Bewußtsein des Absoluten erfüllt zu sein. So ist dann seine Rückkehr in die Heimat besonders interessant, wo das vergleichende Endergebnis all dieser Verwandlungen gezogen wird und der Verfasser sich zu seinem europäischen Schicksal als dem ihm und seinen Volksgenossen gemäßen Ausdruck des Absoluten bekennt. Die Reise um die Welt ist ihm der kürzeste Weg zu sich selbst. Es sind also ähnliche Gedanken, wie ich sie in meiner Abhandlung über »Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge« entwickelt habe, nur daß die Unterlage bei Keyserling mehr eine »indoide« Metaphysik des Absoluten ist, während bei mir mehr eine abendländisch-theistische zugrunde liegt. Doch ist der Unterschied gerade auch in dieser Hinsicht im Ergebnis interessanterweise nicht allzugroß.

Doch gehören diese Dinge schon mehr der eigentlichen Philosophie an und ist die Maßstabidee der jeweiligen, aus den gegebenen Bedingungen und den mit ihnen gesetzten Möglichkeiten heraus zu erwirkenden »Vollendung« bei Keyserling weder scharf durchdacht noch scharf formuliert. Mitunter ist es die »Vollendung« des Individuums aus diesen Bedingungen heraus, bald die Zuspitzung eines Kulturganzen zu seinen höchsten Möglichkeiten; bald ist es eine ethisch empfundene gesollte Selbstgestaltung, bald eine naturhafte Vollendung der Art, wobei dann Tiere und Pflanzen dem Menschen als in ihrer Art vollendete begreiflicherweise vorgezogen werden. Ueberhaupt zeigt hier der Verfasser ein stets betontes nicht »ernst Nehmen« des zufälligen individuellen Ausdruckes, bei dem man zweifeln kann, ob es mehr vom Standpunkt des indischen Absoluten oder dem des etwas snobistischen Weltmannes erfolgt. Jedenfalls kommen hier — insbesondere über europäische religiöse Dinge — spielende Urteile vor, bei denen meine bürgerliche Gewissenhaftigkeit und kritische Schulung nicht mehr mit kann. Immerhin beleuchten aber alle diese

Dinge recht lehrreich das Maßstabproblem und die Konventionalität unserer durchschnittlichen europäischen und deutschen Maßstäbe.

Wichtiger sind für das historische Interesse die kulturellen Gesamtbilder. Es handelt sich um solche der abendländischen Kultur, die der Reisende mitbringt und innerhalb deren ihm englische, französische, deutsche und russische Zustände anschaulich und historisch wohl bekannt sind. Sodann um die südindisch-buddhistische, die kontinental-hinduistische und die nordindische Grenzkultur, weiterhin um China und Japan, schließlich um die Wiederberührung mit dem Abendlande in Nordamerika. Die Zeichnung dieser Bilder läßt sich in der Kürze nicht wiedergeben; sie besteht aus tausend Einzelheiten und bei ihnen einsetzenden Vergleichen mit dem Abendland und steigt nur gelegentlich und versuchsweise zu allgemeinen Formeln auf. Sie beruht im wesentlichen auf jener schon erwähnten Fähigkeit der Einfühlung in klimatische und geographische Bedingungen, wobei Flora und Fauna stets mit dem Menschen zusammengesehen wird, und auf dem Studium der religiösen, philosophischen und künstlerischen Produktionen dieser Länder, wobei diese mit Vorliebe nicht in Büchern, sondern in lebendigen Menschen aufgesucht werden. Das politisch-soziologisch-ökonomische Element, das in Wahrheit zwischen diese beiden Pole einzuschalten wäre und zu dem das jeweilig erreichte Maß der technisch-rationell verstandesmäßigen Zivilisation hinzuzunehmen wäre, beachtet der Verfasser mehr nur nebenbei. Er ist vor allem Naturforscher und Metaphysiker, nicht Soziologe. In der letzteren Hinsicht bilden die Abhandlungen Max Webers über die »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« (Archiv f. Sozialwissenschaften 1916 ff.; dann Ges. Aufs. zur Religionssoziologie, Bd. 1—3) und die von Alfred Weber über »Prinzipielles zur Kultursoziologie« (Archiv 1920) äußerst lehrreiche Ergänzungen, auf die ich die Historiker überhaupt nachdrücklich hinweisen möchte. Die letzteren entbehren der konkreten Anschaulichkeit, aber mit den Keyserlingschen Studien vereint, bedeuten sie eine starke Vertiefung des historischen Denkens. Die Richtigkeit der Keyserlingschen Bilder kann ich natürlich nicht beurteilen; doch stimmen seine Beobachtungen in allen Hauptpunkten zu dem, was ich bisher aus Reisebeschreibungen, Uebersetzungen usw. zu entnehmen imstande war, und geben diesen Eindrücken eine tiefe und lebendige Konzentration. Seine Berichte sind weithin auf dem Verkehr und Austausch mit den Eingeborenen begründet und scheinen mir trotz mancher Paradoxien ungewöhnlich tief in fremde Welten einzudringen.

Besonders wichtig ist dabei ein Punkt, den auch ich schon stets für bedeutsam gehalten habe: die Zuordnung des Islams und des vorderen Orients zur abendländischen Welt, sobald man seinen Standpunkt im fernen Osten nimmt. Die gemeinsame Begründung im hebräischen Prophetismus und der griechischen Wissenschaft gibt der christlichen, jüdischen und islamischen Welt ein gemeinsames Gepräge überwiegend abendländischer Helle, Zweckhaftigkeit und Aktivität, des rationalen und ethischen Sollens, des Ernstnehmens

des einzelnen Subjektes. Das schildert Keyserling höchst anschaulich bei Gelegenheit des Aufenthalts in Delhi. Er leitet daraus auch die relative Berührungsmöglichkeit zwischen Engländern und indischen Muselmanen und die Wichtigkeit der letzteren für die englische Politik ab. Von da aus ergibt sich aber auch nach rückwärts der wichtige Satz, daß die Verbindung von Hellenismus und Hebraismus in Europa kein historischer Zufall, sondern die Attraktion von relativ wahlverwandten, allgemeine Menschheitsideale erstrebenden, das Einzelsubjekt ernst nehmenden und die Aktivität innerhalb der Welt belebenden Lebenssystemen ist. Die Idee der Freiheit, der Individualität, der Substantialität des Einzel-Ich, der tätigen Zweckbestimmung des Menschen ist beiden Systemen gemeinsam, und darum konnten sie zusammenfließen, was Europa und Indien trotz aller Theosophie nicht können. Ueber die Verabendländerung alles Indischen in dieser macht Keyserling recht gute Bemerkungen, wobei er gleichzeitig diese theosophische Bewegung doch recht ernst nimmt.

Nicht minder interessant ist der Eindruck von Nordamerika, wie es sich dem aus dem Osten Zurückkehrenden darbietet. Es erscheint dann als die äußerste Steigerung des europäischen Typus, der seine Rationalität und Aktivität zu der alle Welt erobernden Normaldemokratie und zur äußersten technischen Weltbeherrschung gesteigert hat, dafür aber die spirituellen Wurzeln vertrocknen läßt. Amerika ist damit das äußerste Gegenstück des russischen und islamischen Geistes, der jeder auf seine Weise Uebergang zum Orient bildet. Demgegenüber erscheint beim Rückblick die indische Spiritualität als eine Entwicklung von psychologischen Konzentrationen und metaphysischen Einsichten, die dem rohen und groben Abendländer unzugänglich sind, die aber ihrerseits die Verbindung mit dem praktischen Leben nicht gesucht und nicht gefunden haben. Und ähnlich erscheint die chinesische Kultur als reine Harmonie von Natur und Seele, Weltgesetz und Leben, Himmel und Erde, Gesellschaft und Individuen, Führung und Masse, Moral und Arbeit, Pazifismus und Organisationskraft, wie sie dem gewalttätigen und unausgeglichenen, moralisch unkultivierten und sozial zügellosen Abendlande kaum bekannt ist, wie sie aber andererseits in China auf einer niedrigeren Bildungs- und Zivilisationsstufe steht. An Japan werden wesentlich künstlerische und soziologische Sonderzüge hervorgehoben, während es seine Zivilisation und Kultur, soweit sie nicht in jenen Zügen liegt, stets wesentlich aus der Fremde geholt und nie völlig assimiliert habe, so daß die Rezeption der europäischen Zivilisation nur dieser ganzen Unselbständigkeit entspreche, aber an den alten Staats- und Stammesgefühlen seine strenge Grenze finde.

Die Rückkehr bringt dann die Einsicht, daß von Amerika her ein neuer Weltzustand bevorsteht, eine universelle Demokratisierung, die lernen wird, zugleich den aristokratischen Elementen des Menschentums gerecht zu werden, die aus der christlichen Grundlage trotz alles Zerfalls von Dogmen und Kirchen nicht herausgehen wird und die von dem Geiste des Ostens durch ihre Idee der Freiheit immer

geschieden bleiben wird, auch wenn sie über die gegenwärtige rohe Mechanisierung hinauswächst.

Man kann über solche Generalisationen, zu denen dann noch recht bemerkenswerte über die abendländischen Konfessionen, die Kunst und die Philosophie hinzukommen, natürlich sehr viel streiten. Aber sie sind das Ziel jeder nicht bloß fachgelehrten Historie, die als Element der Bildung dienen will. So wird kein Historiker dieses seltsame Buch lesen, ohne seinen Gegenständen etwas verändert gegenüberzutreten.

Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Von Ernst Cassirer. (XIX, 575 S.) 8⁰. Berlin, B. Cassirer 1917.

(Theologische Literatur-Zeitung 1917.)

Dieses sehr kenntnisreiche, bedeutende und elegant geschriebene Buch beschäftigt sich mit der heute so oft und dringend gestellten Frage nach dem Wesen des deutschen Geistes. Der Verfasser sucht mit treffendem Blick das eigentlichste Problem dieses Geistes, soweit es sich um die rein geistige Innerlichkeit und nicht etwa um politisch-sozial-ökonomische Lebensformen und -Grundlagen handelt, in der Spannung zwischen Freiheit und Form, in dem Bedürfnis einer tief und innerlich empfundenen individuell-persönlichen Freiheit, sich Grenze, Form und Gestalt zu geben. Etwas anders ausgedrückt, ist es die Frage nach der Formlosigkeit des deutschen Geistes und dem Mittel, sie zu überwinden, wovon man ja oft genug reden hören kann, was aber hier auf einen tieferen Sinn zurückgeführt wird, indem die Formlosigkeit als Folge eines besonders tiefen und innerlichen Freiheitsbedürfnisses gedeutet wird und die konkrete Formgewinnung daher als die große Aufgabe erscheint, die Schatten oder Schranken deutscher Vorzüge auszugleichen. Je mehr Freiheit, um so schwieriger die Formung; aber je tiefer die geformte Freiheit ist, um so tiefer und lebendiger und menschheitsgültiger ist dann das Ergebnis einer gelungenen Formung. Die große Frage ist daher die nach dem Wesen jener Freiheit und die nach dem Wesen der dieses Wunder wirkenden Formung.

Der Verfasser zeigt die Lösung des Problems in dem 18. deutschen Jahrhundert von Leibniz und Lessing bis Kant und Goethe. Es ist ihm eben um deswillen das große deutsche Jahrhundert. Weder das, was vor ihm liegt, noch das, was nach ihm kommt, wird in Betracht gezogen. Die Freiheit, die der Verfasser meint, ist das Erzeugnis der Renaissance und des Humanismus, unterstützt durch Luthers autonome Gewissensreligion. Es ist also im wesentlichen die wissenschaftliche und künstlerische Autonomie der Vernunft, die in die autonome Religiosität nur ihren Reflex hineinwirft. Diese Autonomie schafft sich ihren ersten großen philosophischen Ausdruck in Leibniz und ihren künstlerischen in Lessing. Die Monade oder das vernünftige Individuum wird hier der Zentralbegriff, ist aber zugleich Vertreter einer zweckvollen, kosmisch-einheitlichen Bewegung, die als Kraft

doch zugleich das zweckvoll formende Prinzip ist. Die daraufhin eintretende Wendung zu den ästhetischen Problemen, die Cassirer sehr fein und lehrreich schildert, führt ein neues Formungsprinzip ein, die ästhetische Formung des Sinnlichen, wodurch dieses zum Selbstzweck und geformten Symbol des geistig-vernünftigen Weltinhaltes wird. Noch aber gibt es gerade bei den bedeutendsten Vertretern dieses Symbolismus wie Herder und Hamann keine Norm und kein Ideal solcher Symbolisierung, in der das Konkret-Sinnlich-Individuelle mit dem Vernünftig-Allgemein-Typischen innerlich einheitlich und maßgebend verbunden wäre. Die Grundlage für die Lösung dieses Problems bringt dann Winckelmann aus außerdeutschem Leben in seiner Theorie der Antike. Die endgültige Entfaltung der Autonomie der Vernunft bei Kant streift in dessen Aesthetik bereits daran, die künstlerische Lösung auf Winckelmannscher Basis auch philosophisch zu begründen. Praktisch hat die Lösung dieser beinahe ‚rätselhaft‘ erscheinenden Aufgabe dann freilich erst Goethe in Werk und Dichtung vollzogen, der daher in Wahrheit die kanonische Lösung des Problems ‚Freiheit und Form‘ ist. Es ist dann noch von der Hineinwirkung dieser Lösung in die Ethik und in die Staatsphilosophie die Rede, wo Hegel etwa der Goethe der Sozialphilosophie ist. Mit Goethes Tod schließt das Ganze. Von der Reaktion der Romantik gegen diese Lösung und der neuen Aufrollung des Freiheitsproblems im 19. Jahrhundert ist nicht mehr die Rede.

Das ist eine stark verkürzte Wiedergabe. Die Feinheiten liegen in den Einzelausführungen, die hier nicht wiedergegeben werden können. Die Stellungnahme des Verfassers im ganzen ist ja hier die Hauptsache. Ich habe darüber bereits in meinem Vortrag ‚Humanismus und Nationalismus‘ 1917 gehandelt und kann das hier nicht wiederholen. Das Buch ist im wesentlichen das Bekenntnis zur ästhetisch-rationalen Autonomie des 18. Jahrhunderts, diese freilich auf der Grundlage einer kosmischen Vernunftentwicklung oder einer geschichtlichen Gesamtvernunft gesehen, die in der geformten Autonomie nur die Blüte des geschichtlichen Gesamtgeistes erkennen läßt und gerade der leidensvollen deutschen Geschichte die Kraft zur besonders eindrucksvollen Hervortreibung dieser Blüte zuschreibt. Hier kann ich in der Kürze nur dazu sagen, daß man die Sache natürlich auch ganz anders ansehen kann, daß man diese deutsche Geistesentwicklung sehr viel enger an Mittelalter und deutsche Urgeschichte anschließen und daß man in den nach Goethes Tod bis heute hervorbrechenden weiteren Problemen die Unabgeschlossenheit oder die Nicht-Endgültigkeit des 18. Jahrhunderts erkennen kann. Mit einer derartig veränderten Gesamteinstellung würde sich natürlich bei aller Anerkennung der Cassirerschen Einzelforschungen doch ein anderes Bild ergeben, und es würde sich dann auch ein anderes Bild von der Bedeutung des religiösen Elementes in der deutschen Geistesgeschichte zeigen. So wie die Dinge jetzt bei Cassirer liegen, erscheint das Religiöse doch wesentlich nur als metaphysischer Hintergrund oder als postulatenartige Ausstrahlung der philosophisch-künstlerischen

Autonomie. Das ist bei einer wesentlich auf den Autonomiebegriff eingestellten Darstellung ja auch gar nicht gut anders möglich, vor allem wenn dieser selbst wesentlich von Wissenschaft und Kunst her entwickelt wird. Dann aber kann Luther in eine solche Entwickelung kaum mit einbezogen werden.

Was derart ein rein historisches Bedenken ist, ist nach einer anderen Seite hin aber auch ein philosophisches. Die Freiheit gerade als notwendige Autonomie der Vernunft ist schon selbst eine Form, nur eben eine ins Unbegrenzte strebende Form der Vernunftäußerung. Die künstlerische Einheit von Allgemeinem und Individuellem ist wieder eine Form, nur eben eine Grenzen setzende Form. Das Wort ‚Form' ist beide Male verschieden verstanden, aber bedeutet doch tatsächlich beide Male die Indifferenz der Form gegen den Inhalt. Es handelt sich also um eine Formung der Form, der allgemeinen Vernunftform durch die besondere ästhetische Form. Eben deshalb ist die Frage nach den Inhalten des deutschen Geistes überhaupt nicht erhoben, an das eigentlich konkret und inhaltlich Deutsche nicht gedacht und nicht nach ihm gefragt. Es sind nur allgemeine Angelegenheiten der formenden Vernunft, die vom deutschen Geiste unter den besonders schwierigen, darum aber auch ein großes Resultat im Fall des Gelingens versprechenden Umständen ins Reine gebracht werden. Daher spielen die deutschen Lebensinhalte eine so geringe Rolle und ist die Allgemeingültigkeit des Formenproblems zugleich auch die Allgemeinheit der Humanität überhaupt. Bei diesen Voraussetzungen ist die Vorliebe für das 18. Jahrhundert sehr natürlich; auch versteht sich, daß gar nicht darnach gefragt wird, ob vielleicht der deutschen Lebensinhaltlichkeit ein besonderes und eigenes Formprinzip entsprechen möchte; die Formen sind Formen der Vernunft und darum allgemein und menschheitlich.

Diese ganzen auf das Formale sich beschränkenden und von ihm aus die vernunftgemäße Humanität gewinnenden Voraussetzungen sind mit der philosophischen Schule gegeben, der Cassirer in der Hauptsache angehört und deren Wesen es ist, alle Fragen aus Erwägungen über die Vernunftformen heraus zu beantworten, aus den Formen geradezu die Inhalte zu gewinnen. Für die Voraussetzungen dieser Philosophie ist das Buch in den positiven Vorzügen und in den negativen Schranken eine sehr lehrreiche Anwendung und Bewährung, obwohl jeder philosophische und allgemein-menschheitliche Doktrinarismus mit feinem Gefühl für das Historische dem Anschein nach und wohl auch der Absicht nach vermieden ist. Man fühlt aber doch mindestens einen gewissen Zusammenhang mit ihm aus dem Ganzen heraus. Demgegenüber steht für meine kulturphilosophische Auffassung überall die konkrete und individuelle Inhaltlichkeit im Vordergrunde, zu der nicht durch eine Philosophie der Vernunftformen, sondern nur durch spontane Entscheidung Stellung genommen werden kann und die nur durch erst neu zu bildende Begriffe in den Zusammenhang einer allgemeinen Entwickelung der Vernunft oder des Geistes aufgenommen werden kann.

The Outline of History, by H. G. Wells. Written with the advice and editorial help of Mr. Ernest Barker, Sir H. H. Johnston, Sir E. Ray Lakester and Professor Guilbert Murray. Revised and corrected edition. Cassel a. Cie., London, New York, Torento and Melbourne. 1920. XX und 652 S.

(Historische Zeitschrift 126 = 1922.)

H. G. Wells hat der englisch sprechenden Welt eine — freilich sehr umfangreiche — Skizze der Weltgeschichte vorgelegt, die auch das Interesse der übrigen Kulturwelt zu erregen geeignet ist. Vergleicht man diese Skizze mit der ungefähr gleichzeitig von Spengler dem deutschen Volke vorgelegten Skizze, so ist nicht nur der wissenschaftlich-methodische Unterschied, sondern auch der praktische und zukunftspolitische äußerst lehrreich. Die beiderseitigen völkerpsychologischen Eigentümlichkeiten und wissenschaftlichen Traditionen und Denkgewöhnungen treten hier charakteristisch einander gegenüber und können viele weitere Gedanken anregen.

Die in der Einleitung und im Schluß besonders betonte Absicht von Wells ist dabei die, den Weltkrieg als Ende einer großen historischen Weltperiode zu bezeichnen, eine neue mit den ihr entsprechenden Kultur- und Gesellschaftsidealen zu beseelen und den auf ihre eigene Geschichte steif beschränkten Horizont der Angelsachsen für die neuen Aufgaben einer Menschheitsgemeinschaft zu öffnen. Wells ist Dichter und Journalist, in der ersteren Eigenschaft ein sehr verfeinerter Jules Verne, in der zweiten ein geistvoller Soziologe und antimarxistischer Sozialist aus der Schule der Fabian Society. (Darüber handelt ein Aufsatz von Ludwig in der Intern. Monatschrift 1921.) Er ist also ähnlich wie Spengler alles andere eher als Fachmann. Darauf aber kommt es für solche Zwecke auch in der Tat nicht in erster Linie an. Hier kommt es auf Geist und Gedankenkraft und auf Belehrung aus der zugänglichen Fachliteratur an. Wells hat das letztere mit großem Eifer getan und sich dafür die auf dem Titel genannten Fachvertreter als Mitarbeiter gewonnen. Aber die letzte Hand, Geist und Gedanke stammt von ihm. Wo die Fachmänner widersprechen, haben sie es in Anmerkungen ausgesprochen. Ihren Einsprüchen ist wohl in der Tat so ziemlich jedesmal recht zu geben. Aber darauf kommt es in solchem Falle, ähnlich wie bei Spengler, doch erst in zweiter Linie an. Die Hauptsache ist die Konzeption selbst, die eine große Weite und Beweglichkeit des Geistes erfordert. Und in der Tat liegt dem Ganzen eine charakteristische Idee zugrunde. Es ist die Idee, daß die ungeheuren Fortschritte der modernen Technik und der Verwertung der Naturenergien, ausgebeutet wie sie sind, durch private Konkurrenz, völkischen Ehrgeiz und plutokratische Zufallseinwirkung die Menschheit mit Vernichtung bedrohen, wenn sie nicht lernt, diese Energien durch eine Art planetarischer Planwirtschaft in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen. Es sei das freilich ein sehr schwieriges Unternehmen, das sehr hohe Anforderungen an die politische und soziale Technik, aber auch an Einsicht, Bildung und guten Willen der Menschen stellt und das mit den Banalitäten und Kruditäten des gewöhnlichen egalitären Sozialismus und Kom-

munismus nicht zu lösen ist. Eine solche Periode der Planwirtschaft, eines verständigen Staatssozialismus, einer auf Bildung und Erziehung gestellten Demokratie, der Verbesserung der großen angelsächsischen Erfindung des Parlamentarismus und weitausgreifender, aber besonnener technischer Fortschritte eröffnen und geistig vorbereiten zu helfen: das ist seine Absicht.

Man erkennt darin ohne weiteres die allgemeine Ideenwelt des Positivismus in freier, verständiger und human gesinnter Verwertung, genau so wie man bei Spengler den Untergrund der Romantik und ihrer Naturphilosophie erkennt. Auch sonst steht Wells sehr stark auf einem modern naturwissenschaftlichen Standpunkt im Sinne des Positivismus. Er beginnt unter Zuhilfenahme der besten Autoritäten mit einer Skizze der Kosmophysik, der Erdentwicklung, der paläontologischen Biologie, der Eiszeiten, der prähistorischen Rassen, der prähistorischen Kulturzeitalter und mit der Angabe der neuesten Zeitberechnungen für diese Dinge. Die Grundlage des heutigen historischen Menschentums beginnt demgemäß erst mit dem späten neolithischen Zeitalter, also vor etwa 25 000 Jahren. Nur mit diesem Zeitalter, das durch Bronze und Eisen keine wesentliche Veränderung mehr erfahren hat, haben wir eine Kontinuität. Aber auch von dieser Entwicklung kennen wir als Kulturmenschheit erst die letzten Teile seit etwa 8000—10 000 Jahren, wo die ersten Siedelungen und Staatsbildungen in den großen Flußtälern mit Königtum, Priestertum und organisierten Herrschaftsverbänden begannen. Mesopotamien, Aegypten, China sind vermutlich die Anfänge und von der Strombaukultur bedingt. Im übrigen verzichtet der Verfasser auf die positivistischen Naturgesetze und Stadien der Geschichte, wie das ja auch schon Herbert Spencer getan hatte, und schildert sehr geschickt und unbefangen die Völker- und Staatsindividualitäten, wie sie sich an verschiedenen Stellen bilden und miteinander in Verkehr und Wechselwirkung geraten. Es ist ein zunächst geographisch und rassenpsychologisch bedingtes Durcheinander verschiedener Kulturen. Nur insofern kommt ein allgemeineres Prinzip in dieses Durcheinander, als sie sich unterscheiden als feste, städtisch zivilisierte, von Königtum und Religion beherrschte Unterwerfungsverbände und als lose bewegliche, nomadisch-barbarische, immer nur momentan organisierte und die Religion schwach entwickelnde Willensverbände. Barbarisch-freie Willensverbände und städtisch gebundene Gehorsamsverbände: das sind die beiden Haupttypen. Die letzteren sind die Quellorte aller geistigen und sozialen Kultur, die ersteren die der Freiheit, Unabhängigkeit und Kraft. Gehorsamskulturen werden stets von der Barbarei der freien Willensverbände mit dem Untergang bedroht, aber auch mit neuen Kräften aufgefrischt. Eine Synthese und Ausgleichung von beiden wäre das Gesunde und ist in der angelsächsischen Verbindung von Freiheit und Organisierbarkeit auch schon angedeutet. Diese Synthese ist das Naturgesetz oder Entwicklungsgesetz der Geschichte. Das erinnert an Spencers Lehre von Militarismus und Liberalismus, nimmt

aber eine Synthese beider in Aussicht und ruft dafür, wie wir sehen werden, eine nicht-utilitaristische Ethik und Religion zu Hilfe.

Damit wird schon eine durch das Ganze hindurchgelegte Achse sichtbar, von der aus die Einzelheiten gegliedert werden: ein teleologisches Naturgesetz, dessen letzter Vollzug freilich von der Einsicht und dem Verantwortungsgefühl der Menschen abhängt. Diese Achse wird dann im Verlauf der Darstellung auch immer deutlicher sichtbar und richtunggebend. Das Gewimmel strebt nach Angliederung an diese immer deutlicher sich durchsetzende Achse. An sie gliedern sich nämlich aufs engste als Zentralbestandteile der Kultur nach den ersten roheren Begründungen die intellektuelle, wissenschaftliche Kultur der Griechen an, das eine allgemeine Menschenbildung und Einheitsgefühl herstellende erste Christentum, die erste große, aber noch der modernen sozialen, staatlichen und industriellen Technik entbehrende Weltreichsbildung der Römer. Islam, Buddhismus, China, Mongolen treiben dann die Kultur weiter, während das mittelalterliche Europa in seiner kirchlichen Verkrustung und mit seinem Anachronismus des gespenstischen römisch-deutschen Kaisertums ein elendes Krähwinkel darstellt. Die Herrenstellung Europas beginnt, viel später als die meisten ahnen, erst mit der gewaltigen Erneuerung und Auswirkung des Handels, der Technik, der Wissenschaft, der Seebeherrschung und Kolonisation, der politischen Verwaltungskunst usw., welche das Spätmittelalter gebracht hat und von der der Moderne meist nur die sog. Renaissance zu sehen pflegt.

Von da ab wird die europäische Kulturwelt oder, genauer gesagt, die angelsächsische Kultur zur Achse der Weltgeschichte. Freilich brachte die Erneuerung und riesige Ausweitung der europäischen Kräfte auf dem politisch-sozialen Gebiete keinen entsprechenden Fortschritt und keine Lösung der damit gesetzten Aufgabe, vielmehr den Rückfall in heidnische Macht- und Gewaltpolitik, den Machiavellismus des Zeitalters der großen Mächte, wo der Fetischismus dieser Machtidee an die Stelle des Christentums trat und die Machtauswirkung lediglich von den perversen Idealen der skrupellosen Staatsräson diktiert wurde. Das System war möglich, weil die Welt noch zu verteilen war und diese Verteilung Reichtum nach Europa brachte, weil die Massen nach den spätmittelalterlichen Sozialrevolutionen durch Staatskirchentum, Bildungslosigkeit und kolossal entwickelte Militär- und Polizeimacht niedergehalten werden konnten und ungefährlich waren. So hat sich dieses System in der Aufklärungsideologie und im absolutistischen Staat als den natürlichen, siegreichen und unbedrohbaren Fortschritt gefühlt, obwohl es in Wahrheit eine Fehlbildung, ein Intermezzo, eine gewaltsam hochgehaltene höfische und intellektuelle Aristokratie war. Die in der holländischen und englischen Revolution zutage tretenden Ansätze neuer Bildungen wurden in beiden Fällen vom machiavellistischen Absolutismus wieder unterdrückt, wobei es keinen Unterschied macht, ob dieser von Königen oder von landbesitzender Aristokratie oder Plutokratie ausgeübt wird. Bemerkenswert ist die besondere Abneigung, mit der der »kleine

und widerwärtige« Machiavellismus Preußens, und das besondere Bedauern, mit der die darin begründeten Teilungen Polens behandelt werden. Fortschritt und Freiheit der Aufklärung standen dagegen freilich in teilweisem Gegensatz, aber sie waren im Grunde nur für eine etwas erweiterte Aristokratie gemeint.

Aber das so stolze und selbstsichere System ging zu Ende. Mit der Entstehung Nordamerikas entsteht eine neue, grundsätzlich antimachiavellistische Welt und die größte Synthese, Freiheit und Organisation, eine Prophetie neuer Zukunft, die freilich im Parteikampf und in der Plutokratie doch wieder einer Art von innerem Machiavellismus verfiel. In Großbritannien erstand der moderne Kapitalismus des industriellen Großbetriebes, der freien Konkurrenz und der Maschinentechnik mit seinen sozialen Folgen der Umschaffung der Landbevölkerung in ein intellektualisiertes und mobilisiertes Industrieproletariat. Das verlangte durchgreifende soziale Neubildungen, deren sich freilich zunächst nur die bunten Haufen der sog. Sozialisten und Kommunisten annahmen. In Frankreich brach der Absolutismus zusammen und tauchte für eine Weile das Menschheitsevangelium auf, um dann freilich von dem dort traditionellen Machiavellismus Richelieuscher Art wieder verschlungen und von einem Abenteurer und Kopisten großer Eroberer vollends verderbt zu werden. So haben die neuen Prinzipien allerdings zunächst wenig gewirkt. Auch ihre Vertreter, besonders die sog. Sozialisten, waren doch überall Menschen von empfindlich beschränktem menschlichen und Bildungscharakter. Sie konnten das Alte ablösen, aber das Neue nicht schaffen, kaum die neue Aufgabe selbst verstehen.

Den furchtbarsten Anschauungsunterricht über die Notwendigkeit und das Wesen des Neuen hat dann aber gegenüber allen Rückfällen und Beschränktheiten das 19. Jahrhundert mit seinem logisch und psychologisch notwendigen Abschluß in dem grauenvollen Weltkrieg gegeben.

Der Wiener Kongreß löste das von der modernen Welt aufgegebene Problem sozialer und politischer Konstruktion so wenig wie einst der machiavellistische Absolutismus und wie nach der Französischen Revolution Napoleon. Es folgte bis 1848 eine fast totale Restauration und eine politische Verkehrung und Verkünstelung der natürlichen Völkerkarte, so daß die Revolte der natürlichen gegen die künstliche das Wesen des 19. Jahrhunderts ist. Dieses brachte zugleich eine technische und industrielle Revolution, die das Leben behaglicher, freier und billiger machte, als es vorher je der Fall war und in Zukunft je wieder der Fall sein wird. Sie brachte aber auch in ihrem Gefolge die soziale Umschichtung, die den ganzen Aufbau bedroht und mehr als alle bisherigen Kräfte eine Neuordnung der sozialen Welt fordert. Im Jahre 1848 erfolgte wieder ein Durchbruch der modernen Ideen und ihm folgte in Deutschland, Italien und im Balkan eine Korrektur der künstlichen Karte zugunsten der natürlichen. Aber auf der Oberfläche trat sofort das alte machiavellistische Großmächte-System wieder in die Herrschaft, verstärkte sich durch den

von der Demokratisierung unterstützten Nationalismus, geriet unter den Einfluß der ausdehnungsbedürftigen Großindustrie und nahm einen neuen Anlauf zur Verteilung der Ueberseewelt. Deutschland wurde in diesem Mächtesystem die stärkste Militärmacht sowie geistig und wissenschaftlich und unterrichtspolitisch die lebendigste Nation, zugleich aber die sozial und politisch konservativste und machiavellistisch rücksichtsloseste. Es war der beste und der schlechteste Staat zugleich, wobei zu bemerken ist, daß die Charakteristik vor allem auf der alldeutschen Literatur, den Kaiserreden und Nietzsche beruht. Sein nach so viel Leiden und Erfolgen erklärlicher, aber schwer erträglicher Machtgeist und Uebermut wurde in allen Ländern nachgeahmt, in Frankreich durch den Revanchegeist vollends zum schärfsten Nationalismus. Nur Amerika befolgte auf Grund seiner besonderen Lage und seiner Institutionen eine von alledem abweichende Politik, die überall autonome Nationen sehen will. Diese geistige und materielle Situation führte zum Weltkrieg, den Deutschland hätte vermeiden können, aber nicht vermied.

Die Auffassung des Verfassers ist die der Ententepropaganda, aber sehr gemäßigt. Quellen sind ihm die Kaiserreden und Kautskys Publikationen. Für das Pharisäertum, das sich aus den Deutschen den Prügelknaben für die eigenen Laster macht, hat er nur Geringschätzung. Deutschland ist ihm vielmehr der Sklave seiner vorher festgestellten Kriegspläne, die ihm keine Anpassung an die politische Situation erlaubten, und das Opfer seiner Schulmeister, die einem tüchtigen Volke falsche moralische Lehren einprägten. Auf die an sich sehr interessante Darstellung des Krieges kann hier nicht eingegangen werden. Ich hebe nur interessante Bemerkungen über die Psychologie des Militärs hervor: sie seien überall phantasielos, ressortstolz und unpsychologisch; große und erfinderische Militärs seien nur Staatsmänner gewesen, die zugleich Militärs waren wie Cäsar und Friedrich, oder junge Männer wie Napoleon; die Tanks, die den Stellungskrieg entschieden und auflösten, habe man den Militärs erst abringen müssen. Eine andere interessante Bemerkung ist, daß Deutschland den Krieg an der Marne verloren habe, dann aber 1916 und Anfang 1917 sich leidlich wieder gekräftigt habe; hätte die Regierung nur ein Minimum Verstand gehabt, so hätte sie, meint er, da einen verständigen Frieden schließen müssen und können, der freilich auf die moralischen Forderungen der Welt hätte Rücksicht nehmen müssen. »Weltmacht oder Niedergang war ihre Formel. Das gab auch den Gegnern nur die Möglichkeit, bis zum absoluten Ende zu fechten.« Im übrigen schont der Verfasser die Alliierten auch nicht. Sie hätten die Russen durch Verweigerung der Stockholmer Konferenz in Verzweiflung getrieben und durch ihren Unverstand so selbst das größte heutige Uebel, die Ausschaltung Rußlands aus Kultur und Weltwirtschaft, herbeigeführt. Umgekehrt habe Deutschland durch U-Bootkrieg und Brester Frieden jeden vernünftigen Frieden unmöglich gemacht und sein furchtbares Schicksal besiegelt. Der Schluß schildert dann die Enttäuschungen des sog. Friedens, den Kampf abenteuernder Kriegsgewinner mit

dem Sozialismus, die Wiederkehr der alten Zustände ohne jede durchgreifende Reform, bloß mit der Verengerung durch allgemeine Armut. Die Welt braucht die soziale Reform und hat nur die Wahl zwischen der von oben oder der von unten. Die letztere würde bei der Unfähigkeit zu positiver Leistung im allgemeinen und zur Produktionssteigerung insbesondere, die der klassenkämpferische Sozialismus zeigt, den Untergang der Kultur bedeuten. Der Verfasser hofft, daß es von der Einsicht und dem Pflichtbewußtsein der herrschenden Klassen in Amerika und England doch zu einer wirklichen Reform gebracht und damit dann auch die übrige Welt gerettet werden könne. Ueber den Versailler Frieden und den »Völkerbund« denkt er wie Keynes; er sieht darin vor allem schwere soziale Gefahren für die Welt.

Den Schluß bildet dann eine pazifistisch-demokratische Utopie des Weltstaatenbundes, der Weltplanwirtschaft, der Weltreligion und der allgemeinen Volkserziehung, die die Voraussetzung von allem ist. Der Geist ist ihm im Grunde doch die treibende Macht, aber es gibt ein Naturgesetz des Geistes, das sich in der Geschichte auswirkt, die Achse der ganzen Darstellung bildet und in dieser Utopie seine Vollendung findet. Man erkennt einen ins Geistige und Ethische umgebogenen Positivismus, der freilich sein geistiges Naturgesetz nirgends begründet und im Grunde in ihm nur gewisse liberal-angelsächsische Ideale hypostasiert.

Die Parallele mit Spengler ist sehr lehrreich für den Unterschied der beiderseitigen Geisteswelten, wobei beide Männer hoch über dem Durchschnitt ihrer Heimat stehen. Aber klar ist bei dem einen die positivistische und bei dem andern die romantische Tradition, bei dem einen das Vorwalten der empirischen Kausalitätswissenschaften, bei dem andern das einer individualisierenden Morphologie. Auch in den Zielen ist der Unterschied erkennbar: der eine optimistisch-demokratisch, sozial und technologisch, der andere kontemplativ-relativistisch, heroisch-pessimistisch. Der eine ist auf das Allgemein-Gesetzliche gerichtet im Sinne der sozialistisch und ethisch vertieften Aufklärung, der andere auf das Individuelle im Sinne einer künstlerischen Kontemplation und ist gleichgültig gegen alle Soziologie. Darin kommen Wesensunterschiede beider Geisteswelten zum Ausdruck. Was dem einen als naturalistische Seichtigkeit und demokratische Sentimentalität erscheinen wird, das wird dem andern als unbegreifliche Verbindung von Mystik und Brutalität erscheinen. Welche der beiden Auffassungen gegenwärtig in der Welt stärker werbende Kraft besitzt, darüber braucht kein Wort verloren zu werden.

Dem Engländer liegt an der Durchsetzung eines praktischen Weltideals. Das schwere Problem auf diesem Wege ist ihm die machiavellistische Staatsräson und Großmächte-Theorie, die technische und industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts mit ihrer Entfesselung unbeherrschbarer Naturkräfte und ihrer unerträglichen Technisierung des Krieges, die Frage der Aufrechterhaltung der vorherrschenden Stellung Europas und schließlich die Gewinnung einer gei-

stigen Einheit, die nur eine religiöse sein kann und von keiner der bestehenden Religionen mehr geleistet wird.

Niemand wird verkennen können, daß darin in der Tat die schweren Probleme der Gegenwart liegen, auch wenn man das sehr englisch-liberale Naturgesetz des Geistes für sehr schwer erweisbar und realisierbar hält. Es ist immer wieder die Frage: was haben wir dem entgegenzusetzen, wenn wir es nicht bejahen können? Oder, wenn wir nichts entgegenzusetzen haben, wie läßt sich eine solche Denkweise von unserem Standpunkte aus umbilden und vertiefen?

Zum Begriff und zur Methode der Soziologie.

Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1. Teil. Von Paul Barth. — 2. durchgesehene und sehr erweiterte Auflage. Leipzig, O. R. Reisland. 1915. XI und 821 S.[1]).

(Weltwirtschaftliches Archiv VIII = 1916.)

Wer sich mit soziologischen Studien und mit der Literatur über Soziologie beschäftigt hat, gewinnt dadurch unzweifelhaft eine neue Einstellung auf alle historischen Dinge und auch auf die im geschichtlichen Leben erwachsenden objektiven Kulturwerte. Alles rückt in ein etwas anderes Licht sowohl des kausalen Verständnisses als der Auffassung von Normen und Werten. Um so mißlicher ist aber dann der Umstand, daß diese Wissenschaft es noch nicht zu einem einigermaßen feststehenden Begriffe und zu einer dementsprechend anerkannten Methode gebracht hat. Wer diesen Dingen nachgeht, muß vielmehr jedesmal erst seine persönliche Auffassung von Begriff und Methode darlegen. Das hängt dann freilich stets mit den zentralsten philosophischen und wissenschaftstheoretischen Grundanschauungen zusammen, und da dieser Zusammenhang nicht jedesmal ausführlich zugleich dargelegt werden kann oder von den Autoren selbst oft ohne klares Bewußtsein um ihn in irgendeiner mehr oder minder verschwommenen Form vorausgesetzt wird, so ist es überaus schwierig, den jedesmal mit dieser Disziplin und ihren Forschungen verbundenen Sinn klar zu erfassen. In der Hauptsache handelt es sich aber doch um zwei allein mögliche Grundanschauungen, von deren Unterscheidung aus man sich den Weg durch das Gestrüpp dieser Wissenschaft durchbahnen kann. Entweder sieht man in ihr eine Einzelwissenschaft allgemeinbegrifflicher Haltung, die Formen und Bedingungen der Vergesellschaftung überhaupt vergleichend zu schematisieren sucht und dadurch zu einer wichtigen Hilfswissenschaft für die Geschichte und für die Kulturphilosophie wird, zu einer Voraussetzung für die Erfassung der immer gesellschaftlich gearteten oder doch gesellschaftliche Voraussetzungen und Wirkungen enthaltenden historischen Vorgänge und ebenso für die immer in Entstehung, Formung und Wirkung gesellschaftlich bedingten Kulturwerte. Oder man sieht

[1]) [Eine frühere Besprechung der 1. Auflage, 1897, findet sich in: Theolog. Lit.-Zeitung 1898, S. 398 ff.].

darin die Generalwissenschaft, die von der Gesellschaft an sich, d. h. von der Menschheit und den in ihrem Dasein sich verschlingenden Gemeinschaftsinteressen, handelt und eben damit sowohl die Entwicklungsgeschichte als das Idealziel der Menschheit konstruiert, eine Zusammenfassung von Geschichte, Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie und Ethik in einer neuen allumfassenden und die wissenschaftliche Generalmethode befolgenden Wissenschaft. Will man sich die Unterschiede an Namen verdeutlichen, so darf man vorbehaltlich aller ihrer Besonderheiten für die eine Seite etwa Tönnies, Simmel, Vierkandt, für die zweite Auguste Comte und Herbert Spencer samt ihren unzähligen Nachfolgern nennen.

Von beiden Möglichkeiten scheint mir nur die erste berechtigt und die zweite die Quelle aller Irrtümer und Verworrenheiten [1]).

Die erste Fassung der Disziplin ist die einfachere und eingeschränktere, aber ihre philosophischen Voraussetzungen sind die verwickelteren, wie überall da, wo verschiedenen Tatsachengebieten oder verschiedenen Erkenntniszwecken verschiedene Methoden zugeschrieben werden und diese Verschiedenheiten der logischen Methode letztlich auf metaphysischen Verschiedenheiten der Sache beruhen. Das heißt: sie beruhen auf einer Grundanschauung von der Wirklichkeit, die diese mit einer einheitlichen Methode logisch durchzurationalisieren nicht gestattet. Die zweite Fassung ist die viel verwickeltere und umfassendere, aber ihre philosophischen Voraussetzungen sind dafür um so einfacher, weil sie die Identität von Seinswelt und Wertwelt, von Kausalität und Finalität, Naturgesetz und Sollgesetz voraussetzen und daher erst recht natürlich von einer Besonderung der Naturwelt und der Wertwelt in getrennte Gebiete nichts wissen wollen; in letzter Linie steht dahinter eine Metaphysik, welche an die Erfaßbarkeit des Wirklichen in einer notwendigen Begriffseinheit und darum an eine Generalmethode glaubt. Auf dieser Einfachheit der Voraussetzung beruht die für viele so unwiderstehliche Anziehungskraft solcher Soziologie, worüber sie alle Lücken und Spannungen der Wirklichkeitserkenntnis zu übersehen und alle entgegenstehenden Selbstauffassungen des lebendigen Handelns ins Reich der subjektiven Täuschungen zu verweisen bereit sind.

Eine Fülle von Beispielen für diese Tendenzen der allumfassenden Soziologie bietet das Buch von Paul Barth »Die Philosophie der Geschichte als Soziologie« (Leipzig, Reisland, 1915). Vor allem aber ist die eigene Grundtendenz des Buches selbst ein solches Beispiel charakteristischester Art. Sie ist das um so mehr, als der kritisch geschulte Blick des Verfassers die Schwächen der Comte und Spencer folgenden gewöhnlichen Fassung der Soziologie erkennt und den allmächtigen Biologismus und Darwinismus von sich fern hält, dann

[1]) Man vergleiche dazu auch den Aufsatz von Emil Hammacher: Das Problem der Sozialphilosophie in der neueren Literatur, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 41, 1916, S. 826—843. Der Aufsatz enhält manches, womit das hier Gesagte übereinstimmt, ist aber zu gedrängt und andeutend, als daß man ein klares Bild gewinnen könnte.

aber doch den Sinn der Disziplin in diesem umfassenden oder besser allumfassenden Geiste behauptet. Um so deutlicher muß sich hier das gegenüber so vielen klar erkannten Schwierigkeiten festgehaltene logische Motiv einer solchen Gestaltung der Disziplin enthüllen, und um so klarer muß die Schwierigkeit oder besser Unmöglichkeit der ganzen Begriffsbestimmung der Disziplin zum Vorschein kommen.

Das Buch, das sich schon in der ersten Auflage durch seine Darstellung der soziologischen Hauptsysteme als sehr wertvoll und anregend erwies, erscheint nach beinahe 20 Jahren in neuer, sehr erweiterter Auflage. Von der Hauptmasse des Buches, der Darstellung der modernen soziologischen Systeme, kann hier nicht wohl die Rede sein. Ein Referat über Referate ist ein mißliches Ding. Es mag hier genügen, den hervorragenden Wert der ausführlichen und sorgfältigen Referate von neuem hervorzuheben. Sie sind überall bis auf die neueste Gegenwart ergänzt und gehen auch an den törichtesten und oberflächlichsten Autoren, wie Patten und Achille Loria, nicht vorbei. Das Interesse an soziologischen Fragestellungen und Betrachtungsweisen hat, wie die verzeichnete Literatur zeigt, seit jener Zeit sehr zugenommen, wenn auch der Begriff dieser neuen Wissenschaft selbst in ihr nur um weniges klarer geworden ist. Die neue Auflage bemüht sich daher gerade darum, den Begriff dieser Disziplin unter Bezugnahme auf die neueren Verhandlungen sicher zu stellen. Das ist gerade das, was uns in unserem Zusammenhange am meisten interessiert. Es soll daher lediglich versucht werden, die Grundauffassung des Verfassers vom Wesen der Soziologie zu analysieren. Sie ist als zum zweiten oben genannten Typus gehörig schon dadurch von vornherein charakterisiert, daß dem Verfasser schon im Titel die Soziologie mit dem wissenschaftlichen Betrieb der Historie und in letzter Linie mit der Geschichtsphilosophie zusammenfällt, also überhaupt das Wesen des historischen Denkens bedeutet. Zu diesen Identifikationen führt ihn nicht das wirkliche Zusammenfallen dieser Themata in der tatsächlichen historischen, geschichtsphilosophischen und soziologischen Arbeit, wo er vielmehr bei den meisten Autoren das Auseinanderfallen beklagt und insbesondere in den heutigen deutschen Historikern keine wissenschaftlichen Erklärer, sondern bis jetzt nur gestaltende Künstler erblicken kann. Die Identifikation ist vielmehr geradezu seine neue Hauptthese und das Programm einer jetzt erst erfolgenden Erhebung der Historie zur Wissenschaft, also einer wesentlich neuen Methode und Zielsetzung für das historische Denken und aller aus diesem sich nährenden Disziplinen, zu denen Rechtsphilosophie, Sozialökonomik, Religionsphilosophie, Ethik und Aesthetik gehören. Ja, die Soziologie ist ihm infolgedessen überhaupt nicht eine neue und selbständige philosophische Disziplin neben anderen, sondern identisch mit dem endlich wissenschaftlich werdenden historischen Denken und eben dadurch auch mit der Ethik, insofern diese letztere die Fortsetzung der Naturwissenschaft in die geschichtliche Welt hinein ist und die Gesetze der Geschichte sucht wie jene die der Körperwelt.

Der zwingende Grund dieser Identifikationen ist die methodische Grundansicht Barths über das Wesen des wissenschaftlichen Erkennens, das zugleich das einzig mögliche Erfassen der Wirklichkeit überhaupt ist und als Inhaber der objektiven wissenschaftlichen Wahrheit zur wissenschaftlichen Regulierung des praktischen, politischen, sozialen usw. Lebens in der modernen, rein objektiv-wissenschaftlichen Zeit endlich berufen und befähigt ist. In dieser Hinsicht denkt er wie Comte, dessen positivistischen Intellektualismus er nur durch einen in die allgemeine Weltkausalität eingestellten Voluntarismus ersetzt. Psychologisch zu erklärende Ideenbildungen treiben den Willen zu immer zunehmender Systematik und damit zum Fortschritt an, der also im kausalen Entwicklungsgesetz der Welt begründet ist. Hierin nähert er sich Spencer, doch stammt die Ausführung des Gedankens vom Weltgesetz aus Wundts Psychologie und Metaphysik. Diese Wissenschaft wird die Vollendungsstufe der Menschheit, eine rein objektive, von den subjektiven Täuschungen und Vorurteilen befreite Kultur, herbeiführen, in der auch ein Krieg, wie der gegenwärtige, unmöglich sein wird, »wo der Wille, insbesondere der blinde Wille unserer Feinde, alle Erkenntnis übertobt«. »Aber«, fährt der Verfasser in der neuen Vorrede fort, »gerade die Soziologie, die Wissenschaft vom Leben der Gesellschaften und der Staaten, soll der Erkenntnis Gehör verschaffen, daß der Krieg der Zerstörer ihrer wahren Lebensbedingungen ist. So kann vielleicht auch dieses Buch, wenngleich sehr mittelbar, ein klein wenig beitragen zur Sicherung einer besseren, der Menschheit und der Menschlichkeit würdigeren Zukunft der europäischen Völker« (S. VIII). »Den Sieg einer einzigen Meinung verlangt man, da die Wahrheit nur eine sein kann, wie sehr man auch gewaltsame Unterdrückung verabscheut und nur von den Gesetzen der Entwicklung der Intelligenz die Alleinherrschaft der Wahrheit erwartet« (S. 659). »Wenn das Leben der Menschen dem Gesetze der Evolution gemäß sich immer mehr systematisiert, so wird die Wirkung der Ideen auf das Begehren und das Handeln, also auch auf die Oekonomie, eine immer gleichmäßigere und intensivere werden« (S. 702).

Es ist also ein grundlegendes Zutrauen zur »Wissenschaft« und damit zur völligen Eindeutigkeit ihres Wesens und ihrer Methode, ohne welche Eindeutigkeit ja eine so entscheidende und zwingende objektive Regulierung durch die Wissenschaft nicht möglich wäre. Daß das Material der Wirklichkeit in genügendem Umfange vorliege, um beim Besitze einer solchen Methode einer grundsätzlichen Erkenntnis der Wirklichkeit oder des Weltgesetzes durch Lücken und Veränderlichkeiten keine Schwierigkeiten zu bereiten, ist ihm außer Zweifel. Nur gelegentlich deutet er für die Historie gewisse Unsicherheiten und Lücken der Ueberlieferung an, die aber doch die Aufgabe einer wissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit nicht wesentlich beeinträchtigen (S. 142); für die Naturwissenschaften ist es ihm außer Frage. Es kommt also nur auf den Besitz der wissenschaftlichen Methode an, die nur Eine sein kann, weil Logik und Wahrheit nur Eine sein können.

Diese Methode ist die des Kausalitätsprinzips, d. h. der kausalen Erklärung der zeitlichen Abfolge der Vorgänge mit einer strengen Notwendigkeit des Zusammenhanges nach vorwärts und rückwärts. Wissenschaft und objektives Erkennen ist kausale Erklärung, daher selbstverständlich bedingungslos deterministisch. Der schlimmste Feind der objektiven erklärenden Wissenschaft ist der Indeterminismus und der damit nahe verwandte mystische Glaube an die Individualität des angeblich Originalen, schlechthin Individuellen und des Schöpferischen oder spontaner neuer Anfänge, wie ihn leider auch Ranke gehabt habe, der daher als Geschichtsdenker nicht eben sehr hoch zu stellen sei (S. 736). Solcher Glaube entsteht nur durch Verengung der Aufmerksamkeit auf den momentanen psychischen Vorgang; die ihn objektivierende und auch seine Antezedentien herbeiziehende erweiterte Aufmerksamkeit zerstört sofort den täuschenden Schein. Auch bei allen Zwecksetzungen genügt daher nicht die Versenkung in den Zweck und seine innere momentane Motivationskraft, sondern es muß die kausale Notwendigkeit der Entstehung der Zweckvorstellung selber erst aufgewiesen werden. Auch jeder Zweck muß auf seine Ursache untersucht werden, weshalb der Kantische Dualismus mit seiner Idee eines »ursachlosen Zweckes« ein »Verzicht auf Wissenschaft« ist (S. 28). Auch die Rechtfertigung der Geltung eines Zweckes muß der bloß subjektiven und autonomen Bejahung oder auch der momentanen Begeisterung entrückt werden. Eine solche wäre »nicht objektiv, sondern verzerrt die wahren Verhältnisse«. »Soll ein Wert allgemein und unbedingt sein, so muß naturwissenschaftlich und — ohne Wertbeziehung — bewiesen werden, aus welchen Ursachen er unbedingt lebenschaffend oder lebenzerstörend ist« (ein Satz, der für mich der vollendete Widersinn ist als wertfreie Feststellung von Werten). So muß auch die Geschichte als Menschheitsgeschichte in ihrem Gesamtverlauf durch Anwendung einer lediglich kausal erklärenden Methode nach dem Vorbild der Naturwissenschaft zur rein objektiven Wissenschaft erhoben werden. Der Kantische Verzicht auf die Kausalerklärung der Geschichte und die statt dessen bei ihm eintretende Messung an autonom bejahten Idealen ist das Gegenteil von Wissenschaft, wie denn ja schon der eng damit zusammenhängende Satz von der Unbeziehbarkeit der natürlichen und der Freiheits-Kausalität aufeinander ein auf die Einheit des Wissens verzichtender und darum völlig unwissenschaftlicher Satz ist (S. 25). Die Werte in der Geschichte sind auch ihrerseits kausal zu erklären und eben dadurch kausal zu rechtfertigen, welches letztere wohl nur durch die Annahme zu begründen ist, daß der Kausalverlauf als solcher in seinen bleibenden Effekten auch bleibende Werte realisiert, die also an der Dauer der Effekte wesentlich als solche zu erkennen sind. Das Momentane ist in jeder Gestalt das Gegenteil von Wissenschaft und Erkenntnis, der Inbegriff der Selbsttäuschung. Das Wertvolle ist vielmehr das Dauerhafte und Mächtig-Wirksame, und daran, daß etwas dauert, kann man seinen Wert ermessen (eine für die Dummheit und Bosheit sehr erfreuliche Sachlage).

Natürlich ergibt sich hieraus auch die Konsequenz der Voraussagbarkeit des Geschichtslaufes wie bei dem der Natur, wenn auch mit einer durch die Kompliziertheit der Vorgänge verminderten Sicherheit, wie ja auch in der Meteorologie die Sicherheit geringer ist. »Wie aber diese aus der Erfahrung der früheren Jahre die Regenmenge des ganzen Jahres 1915 schon jetzt ziemlich genau angeben kann, so kann auch die Soziologie aus den allgemeinen Tendenzen einer Gesellschaft ihre nächsten allgemeinen Schicksale vorausbestimmen« (S. 143). Gerade darauf beruht ja die wissenschaftliche Leitung und Läuterung der Politik, daß sie aus den jeweils modernsten Tendenzen nach allgemeinen Gesetzen die Folgen berechnen kann. Da nun freilich jede solche Leitung »wissenschaftlich« eigentlich auch nur nach ihren eigenen Ursachen fragen dürfte, käme es bloß auf ein bewußtes Sich-selbst-Ueberlassen an diese kausal-notwendigen Tendenzen hinaus im Unterschied vom gewöhnlichen unbewußten. Es ist die bekannte Schwierigkeit, die auch die Marxistische Evolutionslehre hat, einen naturnotwendigen Entwicklungsprozeß auch noch besonders in den Willen aufzunehmen und bewußt zu befördern; sie wird dort durch die bekannte Geburtshelfertheorie inkonsequent genug entschieden. Barth bemerkt diesen Umstand und den in ihm liegenden Widerspruch wohl, indem er sich gegen den Satz Marxens wendet »ein Prinzip schafft man nicht, man bemerkt es und zeigt es auf« (S. 633). Aber er sieht nicht, daß seine eigene Lage die gleiche ist und sein eigener Ausweg aus ihr, die Berufung auf Wundts Lehre von der »schöpferischen Synthese«, nicht viel konsequenter ist als jene Geburtshelfertheorie (S. 707). Marxens Lehre beruhe auf einer falschen Theorie über die psychologische Kausalität, verkenne die in den psychologischen Gesetzen wirkende Aktivität der Seele, bleibe bei einer völligen Passivität und verstehe das Gesetz der fortwährenden Wertsteigerung nicht. Allein da doch auch nach Barth die Ergebnisse der Wertsteigerung und schöpferischen Synthese psychologisch-kausal als logisch notwendige Folge der Antezedentien zu verstehen sind, so ist entweder das Schöpferische und Aktive darin gleich Null und nur eine Illusion der auf das Momentane beschränkten Aufmerksamkeit oder es ist eine wirkliche Autonomie und Schöpfung des Wertes, der dann eben nicht kausal erklärbar, sondern nur psychologisch verstehbar und nachfühlbar ist als eine ihr Wesentliches gerade im Momentanen besitzende Schöpfung.

Methodisch ändert die »schöpferische Synthese« nichts an dem Unternehmen, aus einer kausal erforschten, logisch notwendig zusammenhängenden Seinswirklichkeit eine Wertgeltung zu gewinnen, die dann doch nur ein Müssen und kein Sollen wäre. Der Monismus der naturwissenschaftlichen Methode bleibt völlig derselbe wie bei Marx, wenn auch die Auffassung des Naturgesetzes der Entwicklung inhaltlich bei Barth eine andere ist. Die inhaltlich andere Fassung Barths soll inmitten eines naturwissenschaftlichen Determinismus auch der Spontaneität des Geistes und der Wertsetzung Raum schaffen; aber es soll im Sinne eines strengen Monismus ge-

schehen. So kommt Barth (S. 284) gegenüber den darwinistischen Soziologen zu der merkwürdigen Unterscheidung eines guten und eines schlechten Monismus: »Es ist ein falscher Monismus, die großen Grenzraine oder besser Grenzwälle des Daseins nivellieren zu wollen. Der wahre Monismus ignoriert sie nicht, sondern sucht nur die höhere Wahrheit, die den getrennten Gebieten gemeinsam ist. Er will die Wirklichkeit erklären, aber nicht verstümmeln.« Allein die »höhere Wahrheit« des »wahren Monismus« ist doch auch ein Naturgesetz der Weltentwicklung, das nur eben die scheinbar selbständige Ideen- und Wertwelt in ihrer Bedeutung ernster nimmt, aber durch Erklärung aus notwendiger Zeitfolge im Naturzusammenhang auch seinerseits sie zu reinen Naturtatsachen macht und weder für die Gegenwart noch für die Vergangenheit eine autonome, nur aus der Bejahung der Zwecke geschöpfte Wertsetzung kennt. Monismus bleibt Monismus und macht das Sein zum Wesen des nur scheinbaren Sollens. Daran ändert auch der »wahre« Monismus nichts; er ist mit seinem Versuch, den Idealismus naturwissenschaftlich zu behandeln, die Werte zu erklären statt zu fordern und doch als solche zu behaupten, nur inkonsequenter. Es ist ein naturalisierter Idealismus. Barths persönlicher Idealismus ist außer Zweifel und, wie er selbst gern hervorhebt, dem der Aufklärung, des Naturrechts und der natürlichen Religion verwandt. Aber er begründet ihn als Maßstab der Geschichte auf eine naturwissenschaftlich-kausale, gesetzlich formulierbare Bewegung des Seins. Darum ist ihm die Geschichte eine Naturwissenschaft, die, Gesetz der Seinsbewegung, Maßstab der Fortschrittsbeurteilung und Kern des geschichtlichen Geschehens, eines durch das andere zur Erkenntnis bringt und sie allesamt zugleich zur zwingenden, alle Zukunft nach den psychologischen Gesetzen der Entwicklung des Geistes und Willens gestaltenden Macht erhebt. Der Wille zum rein kausal-notwendigen Erklären als Wesen wissenschaftlicher Weltauffassung ist das einzig Klare und Bestimmte an diesen Sätzen. Alle Versuche, von da aus wesentliche Kernrichtungen der Geschichte und Maßstäbe ihrer Beurteilung wie ihrer Zukunftsgestaltung zu gewinnen, sind von vornherein deutlich als mühsame Anhängsel und Umbiegungen des rein naturalistischen Grundgedankens erkennbar. Idealistische Ziele sollen mit naturalistischen Mitteln bewiesen werden, zu welchem Zwecke die kausale Gesamtentwicklung der Welt und der Menschheit aufgeboten werden muß: das ist der Sinn dieses »wahren« Monismus.

Es ist also eine prinzipiell mechanistische Auffassung der Wissenschaft, der Erkenntnis, der Logik, der Einzelwissenschaften, der Wertlehre und der Psychologie, wie denn ja in der Tat die ungeheure Mehrheit moderner Philosophen prinzipiell mechanistisch denkt. Aus ihr folgt die Hauptthese Barths, die Identifikation von Soziologie, Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, sowie der Sinn, der diesem so zusammengeschmolzenen Ganzen gegeben wird.

Aber bis es von diesem Prinzip aus zu der Geschichtswissenschaft und ihrer Identität mit der Soziologie kommt, müssen in diesen prinzipiellen Mechanismus sehr viele Breschen

geschlagen werden, so viele, daß von der mechanistisch bestimmten und insofern völlig klaren Kausalitätsidee nicht mehr viel übrig bleibt und an ihre Stelle eigentlich nur mehr der Wille zum rein kausalen Erklären überhaupt ohne Strenge ihrer Durchführung und ohne logische Notwendigkeit der behaupteten Kausalzusammenhänge tritt. Sollte nämlich die Analogie zur Naturwissenschaft streng durchgeführt werden, so müßte das Individualbewußtsein in eine Unzahl kleinster, qualitativ möglichst unbestimmter Vorgänge aufgelöst und die Beziehungen der Bewußtseine zueinander und zum sogenannten Milieu ebenfalls in eine Menge solcher kleinsten Elementarvorgänge zerteilt werden, um dann aus den Beziehungen, Verbindungen und Trennungen die qualitativ-bestimmte historische Welt nach allgemeinen Beziehungsgesetzen aufzubauen. Das ist natürlich praktisch unmöglich, und dazu kommt, daß die allgemeinen Gesetze die Beziehungen dieser Vorgänge nicht quantitativ exakt formulieren könnten, auch wenn ein solcher Versuch der Auflösung praktisch möglicher wäre als er ist. Es handelt sich nämlich um Vorgänge bloß in der Zeit und noch dazu großenteils in einer unmeßbaren Zeit; es sind also hier die auf Körper anwendbaren Methoden von innen heraus unmöglich. Die letzten Substanzen der Historie lassen sich nicht in solchen kleinsten Elementen fixieren. So ist für Barth eine Auslese nötig, um die Elementarsubstanzen, deren Wandlungen und deren gegenseitige Beziehungen der Gegenstand der kausalen Erklärung in der Geschichte sein sollen, herauszulösen und zu konstituieren; dabei kann man sich immer noch vorbehalten, diese Substanzen selbst nach Möglichkeit aus den feineren psychischen Elementarvorgängen als Funktionszusammenhänge zu erklären. Diese Auslese wird nun ein »kausales« Denken unter dem Gesichtspunkt treffen, daß die dauerhaftesten und darum wirksamsten Erscheinungen des historischen Lebens den Gegenstand historischer Wissenschaft und damit einer von ihnen aus einsetzenden Kausalerklärung der Geschichte bilden. Diese dauerhaftesten und wirksamsten Gegenstände sind die künstlichen Körper des Hobbes, die Gesellschaften. Daher wird historisches Denken, wenn es rein wissenschaftlich, d. h. kausal verstanden wird, notwendig und ausschließlich zur Soziologie, womit die Identifikation von Soziologie und Geschichtswissenschaft als notwendig bewiesen ist. Es ist das, wie sehr hervorzuheben ist, eine starke Verengung der historischen Materie, aber eine bei der praktischen Unmöglichkeit, auf die psychischen Elementarerscheinungen zurückzugehen, unvermeidliche. Damit ist aber in den grundsätzlichen kausalen Rationalismus schon ein sehr relatives praktisches Moment eingeführt, und überdies wird in dem Gesetzesbegriff, der nun noch anwendbar ist, alle Exaktheit und Notwendigkeit aufgegeben. Es bleibt nur das Postulat kausaler Notwendigkeit als Forderung der Vernunft, aber ohne Möglichkeit wirklicher Bewährung. Die Gestaltung der Geschichtsforschung als Soziologie ist schon an sich ein abkürzendes Surrogat für die wirklich naturwissenschaftliche Behandlung.

Die Frage ist nun, wie an den Wandlungen der Gesellschaften und ihrer gegenseitigen Beziehung das Kausalprinzip durchgeführt

werden kann. Wir haben nicht einfachste Elemente in immer gleichen und wiederkehrenden Beziehungen, sondern komplexe Gebilde mit höchst verwickelten und ganz singulär erscheinenden jedesmaligen Beziehungen vor uns. Wie soll da die naturwissenschaftliche Methode durchgeführt werden? Das ist in der Tat nur durch eine weitere Verengung der Methode möglich. Die komplexen Gesellschaftsgebilde erinnern Barth an einen ähnlich komplexen Gegenstand der Naturwissenschaften, an die lebenden Körper oder Organismen. Wir werden also an die Analogie der Biologie gewiesen. Dabei ist nun aber die Hauptsache, daß die Biologie, an die Barth sich anschließt, nicht die mechanistische, sondern die vitalistische Biologie ist, deren Grundbestimmungen er dem Kantischen Begriff des »Organismus« entnimmt. Damit ist natürlich auch der Gesetzesbegriff verändert. Es handelt sich nicht mehr um allgemein gültige, logisch deduzierte Gesetze, sondern um empirische Verallgemeinerungen, in denen die Lebensvorgänge des Organismus sowie die Beziehungen der Organismen zum Milieu und zueinander in einer allgemeinen Formel zusammengefaßt werden. Von den Generalisationen am einzelnen Objekt wird dann zur Vergleichung der Vorgänge an den verschiedenen Objekten und zur Vergleichung der Beziehungsvorgänge fortgeschritten. Daraus ergeben sich schließlich relativ-allgemeine, immer empirische Begriffe, die man als »Gesetze« immerhin noch bezeichnen kann. Es sind »schematisierte Tatsachen«, »tendenzielle Gesetze«, wie Barth selbst es einmal ausdrückt. Ihr Beweis liegt dann natürlich in der Fruchtbarkeit ihrer Anwendungsmöglichkeiten.

Damit ist aber die Verengung gegenüber dem eigentlichen Ideal der naturwissenschaftlichen Methode noch nicht zu Ende. Die Gesellschaft als Organismus unterscheidet sich doch sehr stark vom tierischen Organismus. Das Einheitsprinzip des Lebens der Gesellschaften ist eben hier doch nicht ein korrelativer Zusammenhang körperlicher Funktionen, sondern die Einheitlichkeit der geistigen Tendenz, was Barth durch die Behauptung beweist, daß jede Gesellschaft eine einheitliche Weltanschauung haben oder erstreben müsse, wie ja die moderne Gesellschaft die einheitliche wissenschaftliche Weltanschauung des Kausalitätsprinzips erstrebe, um ganz Gesellschaft zu sein. Es ist also kein körperlicher, sondern ein »geistiger Organismus«. Damit verändert sich wieder der Begriff der Kausalerklärung und der sie leitenden Gesetze. Es werden psychologische Gesetze des »sozialen Willens«, die aus Entstehung, Entwicklung und Wandlung des gesellschaftlichen Organismus als eines psychologischen Funktionszusammenhanges durch empirische Generalisation abstrahiert werden müssen. Von dem Aufweis einer Notwendigkeit ist hier vollends nicht mehr die Rede, diese bleibt rein ein mit dem Wesen der Logik und Wissenschaft gesetztes Postulat. Aber auch das Maß, bis zu dem allgemeine Gesetze erreicht und untereinander zu einem letzten Gesetz der Entwicklung der Menschheit vereinheitlicht werden können, bleibt natürlich unsicher. Bei der unendlichen Verwickeltheit des Ganzen und der dadurch bewirkten scheinbaren Singularität des Einzelnen oder Indivi-

duellen ist hier schwer vorwärts zu kommen. Barth kommt im Grunde über das allgemeinste Gesetz der Entwicklung des Sozialwillens zu intellektueller Selbständigkeit und zu ethischer Befreiung von äußeren Autoritäten bei gleichzeitiger Festhaltung einer systematischen Gemeinschaft, also im ganzen zum Liberalismus, nicht hinaus. Er glaubt diese Entwicklungstendenz als tatsächlich herrschendes Gesetz bewiesen zu haben und kann, da er dieser Tendenz offenbar unbegrenzte Dauer zuschreibt, darin einen kausal gerechtfertigten Wert anerkennen, um so mehr, da er diese Tendenz in das Weltgesetz des »Fortschrittes zur Systematik« einreiht. Freilich ist auch dieses letztere kaum ein Naturgesetz, sondern mehr eine teleologische Fortschrittsformel, die aber, als aus dem Sein geschöpft, immerhin nach Barths Grundsätzen wissenschaftlich als Wert anerkannt werden kann.

Damit nicht genug, entfernen wir uns schließlich noch weiter von der Strenge naturwissenschaftlicher Begriffe, indem aus den geistigen Willensorganismen der Gesellschaften fast unter der Hand die »Gesellschaft« überhaupt und an sich wird. Aus dem Plural wird der Singular. Es sind nicht viele Organismen einer gemeinsamen Spezies nebeneinander, sondern die vielen Organismen sind in Wahrheit ein einziger großer Organismus, nämlich die menschliche Gesellschaft überhaupt. Nun handelt es sich nicht mehr um die Erklärung der einzelnen Sozial-Organismen, ihrer Entstehung und Veränderung, ihrer parallelen Entwicklungsgesetze und Gleichläufigkeiten, sondern um den e i n e n Menschheitsorganismus, der sich aus den psychologischen Grundtrieben des Menschen ergibt und dessen kausal-notwendiger Stufengang von der Urmenschheit bis zur vollendeten Vernunftmenschheit erforscht werden soll. »Die Gesellschaft« an sich fällt dann aus aller Analogie mit den tierischen Organismen und den organischen Tierstaaten heraus, sie wird die menschliche Kosmopolis. Die Soziologie zeigt deren Herausbildung aus den auf sie hinstrebenden sozialen Einzelorganismen und ist zugleich der Aufweis ihrer Entwicklungsstufen, aus deren Folge ihr von den Gesetzen des Geistes zu erreichendes Ziel abgelesen werden kann. Die Geschichte wird zur Geschichte der Menschheit und der Aufweis ihrer Stufen zur Begründung des Menschheitsideals. Damit ist dann nicht bloß die Geschichte zur Soziologie, sondern auch die Soziologie zur teleologischen Geschichtsphilosophie oder Ethik geworden. In die rein naturwissenschaftlich-kausale Begriffsbildung sind teleologische Begriffe eingetreten, infolge deren sich die Gesellschaften in die Gesellschaft und die kausal notwendigen Abfolgen in Stufen verwandeln. All die hier verwendeten Begriffe von Gesellschaftseinheit und Stufen sind aus der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung völlig herausgewachsen und verraten einen Ueberschuß von Teleologie über die reine Kausalität, der jedenfalls nicht mehr einer rein kausalen Forschung angehört. Wenn andere Soziologen von den Vergesellschaftungen verschiedenster Art reden oder bei dem Einheitsbegriff Gesellschaft wesentlich an den Staat denken oder bei der Fixierung auf die »Gesellschaft an sich« in der Weise Hegels und Lorenz v. Steins die außerpolitische

Interessengemeinschaft, also eine bestimmte Gruppe von Vergesellschaftung, meinen, so ist hier die Gesellschaft identisch mit der Menschheit und damit dann selbstverständlich identisch mit dem Subjekt der Menschheitsgeschichte. Diese wird dann von selbst zur Soziologie, aber eine solche Soziologie ist nicht mehr rein nach naturwissenschaftlicher Methode zu konstruieren. Nicht umsonst erinnert Barth gern an die Stoa, mit deren Gedanken er sich in der Tat vielfach berührt und über die er ein schönes Buch geschrieben hat.

Es muß genügen, dieses allmähliche Einschrumpfen der naturwissenschaftlichen Methode und der alle Geschichte erklärenden Kausalitätsforschung zu zeigen. Die Hauptsache ist: Diese Methode ist es, die erst die Geschichte zur Soziologie macht, die dann die Soziologie zu einer Lehre von den Entwicklungsgesetzen der geistigen Organismen macht, die weiterhin diese Entwicklungsgesetze zur empirischen Konstatierung gleichförmiger Verläufe in der Entwicklung und den gegenseitigen Beziehungen der sozialen Organismen macht, die schließlich aus alledem das Entwicklungsgesetz der Menschheit abliest und dieses mit dem des Kosmos überhaupt zusammenfallen läßt. Sicher ist, daß der Ertrag solcher Wissenschaft bis jetzt sehr dürftig ist und daß der Sozialpolitiker dadurch bis jetzt in der Erfüllung des modernen Programms einer Leitung der Gesellschaft nach rein objektiven wissenschaftlichen Prinzipien nicht eben sehr gefördert wird. Er wird vorläufig noch sehr oft mit subjektiven, unwissenschaftlichen Vorurteilen und Einfällen arbeiten müssen, die aus ihren Ursachen zu begreifen und zu rechtfertigen er keine Zeit und keine Mittel hat. Genug, wenn er nicht auf die unwissenschaftliche Idee kommt, daß ein Zweck sich in sich selber vor einem mystischen Gewissen momentan rechtfertige.

Dieses Einschrumpfen der Methode und diese Magerkeit des Ergebnisses zeigen schon, daß die Barthsche Idee vom geschichtlichen Denken unzulänglich sein muß. Ich sage unzulänglich; denn daß ein solches Verfahren in gewissen Grenzen begründet ist und durch seine Generalisationen das geschichtliche Verständnis des Einzelnen fördern kann, ist unzweifelhaft. Aber eine solche Aufsuchung allgemeiner Gesetze oder Tendenzen wird der ganzen Lebendigkeit der Geschichte nicht gerecht, auch wenn man lediglich an die Geschichte als Erforschung der historischen Seinswirklichkeit denkt. Diese kommt in ihrem vollen Sinne erst zum Vorschein, wo das innerhalb solcher Netze gleichartiger Tendenzen und Richtungslinien erwachsende Individuelle und Einmalige einfühlend und nicht mechanistisch erklärend verstanden wird. Die Sätze Diltheys und Rickerts — die letzteren, soweit sie sich auf die eigentlich historische Methode beziehen — bleiben daneben und darüber völlig zu Recht bestehen. Barth lehnt sie sehr zu Unrecht ab und geht auf den Begriff des Individuellen in der Geschichte gar nicht ein, vermutlich weil er darin ein der Kausalität sich entziehendes Wunder sieht, das für die Wissenschaft nicht in Betracht kommt. Aber dieses Wunder besteht tatsächlich, und ein Begriff von »Wissenschaft«, der für es keinen Platz hat, muß in der Wurzel falsch oder einseitig angelegt sein. Er versteht Rickerts Lehre als Bekennt-

nis zur mystischen Individualität der Einzelperson und sieht den Kern seiner Sätze, die Individualität aller historischen Gebilde überhaupt, einerlei, ob kollektiv oder persönlich, offenbar grundsätzlich nicht. Hier aber liegt die Hauptsache. Es ist eben die historische Erkenntnis und die Bildung spezifisch historischer Allgemeinbegriffe etwas anderes als die naturwissenschaftliche Generalisation. An die eigentliche Seele des Historischen führen die Methoden Barths überhaupt nicht heran, wie auch seine gelegentlichen Aeußerungen über historische Dinge zeigen. Wer z. B. die katholische Kirche als ein Wiederauflebsel des Judentums oder die Annahme des Christentums durch die Germanen als den Uebergang zu einer neuen, weil eine neue Weltanschauung ins Willenszentrum stellenden, Gesellschaftsform bezeichnet, der hat kein Gefühl für das Wesen der Vorgänge, sondern sieht sie außerordentlich grob und äußerlich nur als Material für seine Theorien an.

Es ist hier nicht möglich, die Notwendigkeit solcher Ueberschreitung der von Barth allein als wissenschaftlich erlaubten Kategorien zu begründen. Nur auf einen Punkt ist noch hinzuweisen, auf die Unmöglichkeit, »die Gesellschaft« in dem Sinne Barths zum Zentrum und Rückgrat der Geschichte zu machen. Es mag ganz richtig sein, die Vergesellschaftungen und ihren Niederschlag in Institutionen, Sitte und Gemeingeist zum Hauptgegenstand der Geschichte zu machen, mindestens zu dem Mittel, größere Perioden und Zusammenhänge herauszulösen, auf die sich dann das Interesse des Darstellers richten kann. Allein das sind dann immer verschiedene, konkret individuelle Vergesellschaftungen, die von dem jeweils verschiedenen Ansatzpunkt eines Interesses ausgehen und die sich kreuzen oder verschlingen, übereinander türmen und ineinander schachteln, bekämpfen oder verschmelzen und verbünden. Eine historische Periode mag dann durch ein bestimmtes Interesse und die von ihm ausgehende Form der Vergesellschaftung überwiegend bestimmt sein, wie etwa das sog. Mittelalter durch die Kirche. Auch bleibt doch immer das eigentliche historische Leben das der in diesen Vergesellschaftungen befaßten Individuen, die man eben als solche nicht darstellen kann. Dazu kommen die tausend flüchtigen und wechselnden individuellen Verwebungen, die man nicht als Vergesellschaftung bezeichnen und fixieren kann, die aber historisch von größtem Einflusse sind. Und immer bleibt das bedeutende Individuum und mit ihm die Biographie ein aus all diesem Netzwerk sich heraushebender besonderer Gegenstand der Historie. Hierüber haben Othmar Spann und Simmel in ihren soziologischen Studien alles Nötige bereits gesagt, wie es auch Barth verzeichnet. Aber wenn nun Barth demgegenüber stets von der »Gesellschaft« an sich spricht als der Gesamtheit aller soziologischen Verwebungen zu einem Menschheitsganzen, so ist das in Wahrheit eine Hypostasierung der tausend menschlichen Wechselwirkungen und Vergesellschaftungen zu einem Ganzen, das die wirkliche Historie so wenig kennt, als es, wie bereits erwähnt, aus naturwissenschaftlicher Kausalmethode sich ergibt. Dies ist vielmehr die Menschheit Comtes und Spencers, in der an die Jahrhunderttausende der Prähistorie die

paar Jahrtausende der Historie und die Hoffnung auf eine einheitliche Zukunft der Gesamtmenschheit angeknüpft werden als die naturgesetzlich notwendigen Entwicklungsstufen eines in all diesen Stufen einheitlichen Subjektes. Ein solches einheitliches Subjekt ist aber ein Gebilde der Metaphysik, und ihre notwendigen Entwicklungsstufen sind ein Roman wie Häckels Erzählung von den Entwicklungsstufen der Lebewesen. Mit der wirklichen Geschichte, ihrem Spiel der Individualitäten und der Zufälle, hat dieses einheitliche Subjekt nichts zu tun; seine Geschichte kann nur vom evolutionistischen Metaphysiker erzählt werden, der an geeigneten Stellen die Ergebnisse der eigentlichen kritischen Geschichte in diesen Menschheitsroman einflicht. Gilt eine solche Voraussetzung, dann ist natürlich das Thema der Geschichtsforschung »die Gesellschaft« und ihre Aufgabe der Aufweis ihrer Fortschrittsstufen. Aber diese Konstituierung des Gegenstandes der Geschichte hat mit der Wirklichkeit der Geschichte und der unermeßlichen Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Themastellungen nichts zu tun. Diese kennt Gesellschaften, aber nicht »die Gesellschaft«; und sie wird überdies auch auf die Gesellschaften sich nicht beschränken. Ist die von Barth geforderte Methode der Geschichtsforschung eine Naturalisierung des Geistes, so ist seine Konstituierung des Gegenstandes der Geschichte in der Menschheit oder der Gesellschaft an sich eine vom wirklichen Tatbestand aus unmögliche Metaphysik. Der Monismus der Gesellschaft an sich hängt mit dem Monismus der mechanistischen Weltidee und dem Monismus der wissenschaftlichen Generalmethode eng zusammen. Alle drei entstammen einer naturalistischen Metaphysik.

Aber freilich, diese Metaphysik war nötig, wenn die Erforschung der gesetzlichen Wandlungen dieses Gegenstandes zugleich das Ziel der Entwicklung angeben, wenn die Formel des kausalen Entwicklungsgesetzes zugleich den Maßstab für die Konstituierung und Bewertung der Stufen wie den Ausblick auf das Entwicklungsziel eröffnen sollte. Da dieses für Barth die durch Vernunft regierte menschliche Gesamteinheit ist, so ist ganz natürlich, daß das Subjekt der Veränderungen stets die Gesellschaft oder Menschheit ist und daß ihre Wandlungsgesetze auf die vollendete Menschheit hinzielen. Wenn auf niederen Stufen auch von Barth eine Mehrheit von Gesellschaften anerkannt werden muß, so ist doch jede solche Gesellschaft eine Tendenz auf die Gesellschaft an sich, eine Vorform der Menschheit, auf die ja eine jede hinstrebt. Es ist die Neigung alles Evolutionismus, die Seinswirklichkeit ohne weiteres in Wertwirklichkeit umzuwandeln und die tatsächliche Veränderungsfolge als stufenweise Vorbereitung zugleich des Zieles zu behaupten. Es ist der Umschlag der Kausalität in Finalität, des Seienden in das Seinsollende, rein aus sich selbst heraus, ohne Dazwischenkunft einer kausal unerklärten, das Sein dem Sollen in Kampf und Gegensatz unterwerfenden autonomen Wertsetzung. Sie wäre ein Wunder und die Aufhebung der Wissenschaft, d. h. der kausal-notwendigen Erklärung. Soll ihre Wirkung als teleologische Bewertung und Gestaltung bewahrt und doch ihr Wunder-

charakter aufgelöst werden, so bleibt nichts anderes übrig, als sie einfach mit dem kausalen Entwicklungsgesetz der Seinswirklichkeit zu identifizieren. Der Maßstab der Beurteilung liegt dann stets in der Erkenntnis der kausal-notwendigen Abfolge. Auch hier ist der Idealismus einer überzeugten und zukunftsgläubigen Maßstabbildung naturalisiert. In Wahrheit aber bekommt diese Naturalisierung beiden, der Erforschung der historischen Seinswirklichkeit und der Setzung autonomer Zukunftsideale, gleich schlecht. Die erste wird zu einem Roman der notwendigen Entwicklungsstufen eines angeblich einheitlichen, in Wirklichkeit unendlich vielspältigen Subjektes, die zweite zu dem Programm einer ins Unendliche fortgesetzten liberal-rationalistischen Kultur. Liberaler Messianismus kommender Vernunftherrschaft auf mechanistisch-naturalistischer Grundlage: das ist der endgültige Mischungszustand der aus einem Brautgemach ins andere gequälten, an sich aufeinander nicht zurückführbaren Prinzipien.

Meine Kritik faßt sich also dahin zusammen: Ich bestreite den grundlegenden Intellektualismus und Methodenmonismus; ich unterscheide eine naturwissenschaftliche und eine historische Methode wie Dilthey, Windelband und Rickert; ich unterscheide von beiden Methoden der Erforschung der Seinswirklichkeit wieder die ethische Region der Bildung momentan-spontan erzeugter Bewertungsmaßstäbe, die aus der jeweiligen Situation nachfühlbar und verständlich erwachsen, aber nicht als ihr kausal notwendiges Produkt bezeichnet und wissenschaftlich überhaupt nicht erklärt werden können und sollen. Für die nähere Ausführung des letzteren Gedankens muß ich mich auf meine Abhandlung »Ueber Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge« beziehen (Hist. Zeitschr. 1916, dann aufgenommen in: »Der Historismus u. s. Probl.« I). Eine wenigstens im Grundsatz mechanistische Denkweise kann naturgemäß das »Momentane« nicht in seiner Bedeutung erfassen, sondern löscht es aus in der Herleitung von den Antezedentien, in der Einreihung in die selbstverständlich zugrunde gelegte Zeitfolge. Aber gerade in diesen Begriffen der Zeit und des Momentanen liegt das Problem, dem ein naturalistischer Rationalismus überhaupt nicht beikommen kann.

Die Bedeutung einer solchen Kritik für alle auf geschichtliche Realität gegründeten Wissenschaften liegt nahe genug, und, obwohl Laie auf diesem Gebiet, glaube ich das an diesem Ort doch gerade an der Sozialökonomik veranschaulichen zu dürfen. Nach Barthscher Anschauung würden die sich aneinanderreihenden Stufen der Gesellschaftsbildung Abwandlungen des »geistigen Sozialwillens« sein und damit dann auch den psychologisch begründeten, überall vorhandenen »Erwerbstrieb« entsprechend abwandeln. Den Gesellschaftsstufen entsprächen daher jedesmal Wirtschaftsstufen, in denen ein allgemeines Gesetz der Sozialwirtschaft, also wohl Tauschverkehr und Preisbildung, nur jedesmal verschiedene Stufen durchliefen und auf Grund ihrer Entwicklung ihre heutige kausal-notwendige Gestalt angenommen hätten. Nach meiner Anschauung würde dagegen jedem individuellen, historisch-geographischen Wirkungszusammenhang eine

von den verschiedensten materiellen und geistigen Seiten her individuell bestimmte Art des Wirtschaftslebens entsprechen, dessen Besonderheit in allen historisch großen und weiten Fällen an Wichtigkeit für das Ganze die mit anderen Kreisen geteilten allgemeinen Beschaffenheiten weit überwöge. Der moderne Kapitalismus wäre z. B. nicht Kapitalismus überhaupt, sondern ein durch hundert besondere, gerade in der Neuzeit Europas zusammenkommende Bedingungen ermöglichtes und im Grunde doch gerade von der europäischen Psyche geschaffenes Gebilde. Ein heutiges System der sozialökonomischen Begriffe wäre eben das für diese heutige Lage geltende System, wie etwa die von Plenge in seiner Abhandlung »Das System der Verkehrswirtschaft« 1903 entwickelte Systematik im Gegensatz gegen die der Barthschen Methode entsprechendere alte Formel von J. B. Say zeigt. Auch die vielverhandelte Wertlehre bedeutete eine besondere individuelle Gestaltung des ökonomischen Wertes innerhalb dieses sehr momentanen und durchaus nicht ewigen Systems. So hat Sombart in seinem großen Werke den Kapitalismus historisch, d. h. individual-begrifflich aufgefaßt, ohne darüber die allgemeinen soziologischen Gleichläufigkeiten zu übersehen. Für jede Wirtschaftspolitik und rationelle Leitung aber wäre der vorschwebende Zweckgedanke entscheidend, der rein wirtschaftlichen Erwägungen der Gütersteigerung oder auch gleichzeitig politischen, ethischen, religiösen oder sonstigen Zwecken entnommen sein kann, in jedem Falle aber als relativ schöpferische, aus dem Moment geborene Zwecksetzung nur aus seinem inneren Gehalt und der souveränen Bejahung solchen Gehaltes, nicht aber aus angeblich vernotwendigenden Ursachen der Zwecksetzung verstanden und beurteilt werden dürfte. Solche Zwecksetzung könnte wissenschaftlich vorbereitet, aber nicht in letzter Linie wissenschaftlich begründet werden, wie ähnliches Radbruch in seinen »Grundzügen der Rechtsphilosophie« 1914 bezüglich des Rechtes entwickelt hat, freilich ohne den fruchtbaren Gedanken rein durchzuführen.

Das aber würde dann überhaupt eine grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses von Soziologie und Sozialökonomik bedeuten. Die letztere wäre weder ein Teil oder eine Funktion jener, wie die alles Geschehen in einen soziologischen Einheits- und Entwicklungsprozeß verwandelnden Theoretiker meinen, noch gar identisch mit jener, wie die alles Wirtschaftlich-Technische als Grunderscheinung der Gesellschaft und alles Uebrige als ideologischen Ueberbau betrachtenden Theoretiker wollen. Die Soziologie wäre vielmehr auch der völlig selbständigen und eigene Problemstellungen besitzenden Sozialökonomik gegenüber lediglich eine Hilfswissenschaft und Voraussetzung. Sie ermöglichte der historischen Erforschung sozialökonomischer Lebenssysteme die Erklärung und das Verständnis aus einem die verschiedensten Kausalitäten in sich vereinigenden soziologischen Gesamtzustand, und sie gäbe jeder normativen Theorie eines für die Gegenwart zu erbauenden oder abzuändernden ökonomischen Systems die Unterlage in der Kenntnis der Grundbedingungen der die Gegenwart beherrschenden soziologischen Struktur oder die Einsicht, daß für ein

kommendes »besseres« ökonomisches System auch eine neue soziologische Struktur geschaffen werden müsse. Das ist im Grundsatz eine sehr einfache Verhältnisbestimmung. In der Durchführung wird sie freilich dadurch erschwert, daß die jeweilige soziologische Gesamtstruktur selbst schon immer sehr stark durch ökonomisch-technische Kausalitäten bedingt ist und gerade ihnen viel von ihrer Dauerhaftigkeit und Einheitlichkeit verdankt. Es liegt eben hier eines der in der Historie so häufigen Verhältnisse gegenseitiger Wechselbedingtheit vor, aus dem sich die Einheitlichkeit des historischen Lebens, soweit sie vorhanden ist, allein erklärt, statt aus dem mystischen Begriff der »Gesellschaft an sich«. Da ist nichts anderes möglich, als dieses — jedesmal verschiedene und durch kein allgemeines Schema generell zu bestimmende — Wechselverhältnis in sorgfältiger Analyse in jedem Fall von neuem aufzuhellen. Glänzende Versuche solcher Analyse für historische Wirtschaftsperioden sind die bekannten Arbeiten von Sombart und Max Weber, wo von dem letzteren insbesondere seine gerade erscheinenden Abhandlungen über »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« noch besonders genannt seien (Archiv für Sozialwissenschaften Bd. 41 f.). Auch die Periode des Wirtschaftslebens, in der sich die europäisch-amerikanische Welt gegenwärtig befindet, muß zunächst nach diesen Grundsätzen wissenschaftlich zum Verständnis gebracht werden, wie das die zweite Auflage von Sombarts „Kapitalismus" mit bedeutend gesteigerter Meisterschaft tut. Freilich für die Entwerfung von Richtlinien und Idealen der Zukunft, die gerade eine neue Periode solcher Wechselwirkung herbeiführen soll, kann eine solche Analyse des Gegebenen nicht ausreichen, sondern nur die Unterlage bilden. Sie bedeutet dann aber gerade eine Neuordnung solcher Wechselverhältnisse unter Mitwirkung von momentaner und spontaner Zwecksetzung, die von sehr verschiedenen Motiven geleitet sein kann und deren Verschmelzung eine schöpferische neue Idee ist, die aber jedenfalls auf die Berechnung eines auch dann immer noch stattfindenden Wechselverhältnisses sich einstellen muß. Schwebt eine völlig neue wirtschaftliche Idee vor, dann wird auch eine völlig neue soziologische Grundstruktur mit gefordert werden müssen und dann entsteht die soziale und ökonomische Utopie. Soll das Neue aus dem Bisherigen heraus entwickelt werden, dann entsteht die soziale Reform, die relative Aenderungen des wirtschaftlichen Lebens mit relativen Aenderungen der sozialen Gesamtverfassung verbinden muß und sich dabei an die durch die bisherige Entwicklung abgesteckten Möglichkeiten gebunden weiß. Das letztere liegt in der Richtung des heutigen wissenschaftlichen Denkens, das überall aus dem Seienden heraus das Geltende entwickelt. Das ist unser Unterschied vom 18. Jahrhundert. Aber auch dann handelt es sich um spontane und momentane Idealsetzung und um deren Begrenzung durch die in der überkommenen Situation liegenden, mehr oder minder elastischen Möglichkeiten, d. h. um Begriffe, die für die Barthsche monistische Metaphysik schlechthin unwissenschaftlich sind, ohne die aber ein praktisches Handeln und Gestalten unmöglich ist.

Ideologische und soziologische Methoden in der Geschichtsforschung.

Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte. Von Walther Köhler. Tübingen, Mohr. 1910. VIII und 103 S.

(Historische Zeitschrift 111 = 1913.)

Die Züricher Antrittsrede des bekannten Lutherforschers behandelt das ganz allgemeine Problem, was überhaupt Wesen und Aufgabe der Geschichte des Christentums sein könne und sein müsse. Indem diese Frage von den allgemeinsten Prinzipien der Geschichtsforschung überhaupt aus behandelt wird, ist die feine, an geistreichen Bemerkungen, vielseitigen Mitteilungen und ernster Denkarbeit reiche Abhandlung auch von allgemein historischer Bedeutung. Köhler neigt dazu, die Aufgabe der Historie in der Weise Hegels zu bestimmen als die Aufgabe, eine durch den gesamten Kausalnexus des Einzelgeschehens hindurch sich entwickelnde Idee als das Wesen der historischen Komplexe anzusehen und die Darstellung durch den Aufweis dieser Idee zu organisieren. Es ist ihm auch jedenfalls zuzugestehen, daß auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie und der Religion diese Auffassung verhältnismäßig leicht durchzuführen ist. So ist ihm die sog. Kirchengeschichte in Wahrheit Geschichte des Christentums und diese wiederum die Entwicklungsgeschichte der »christlichen Idee«, als welche er in der Weise Hegels die Idee der Gottmenschheit erkennt. Das Ganze ist eine Rückkehr zu dem Programm der Tübinger Schule, die ja zum ersten Male überhaupt eine Gesamtgeschichte des Christentums in wirklich historischem Sinne geschaffen und dazu sich der Hegelschen »Idee« als des Mittels zur Organisation des Stoffes bedient hat.

Wenn nun aber Köhler seinem Problem die besondere Fassung einer Frage nach dem Verhältnis von »Idee und Persönlichkeit« gegeben hat, so hat das darin seinen Grund, daß auf jene Leistung der Tübinger Schule der Gegenschlag der heutigen, in ihrem Führer Adolf Harnack verkörperten Kirchengeschichtschreibung gefolgt ist, welche die Organisation des christentumsgeschichtlichen Stoffes durch die in ihm sich entwickelnde Idee als eine unzutreffende Rationalisierung der Geschichte empfand, daher die irrationalen Momente der großen schöpferischen Persönlichkeiten in den Vordergrund stellte und von deren unberechenbarem Auftreten, ihren irrational hervortretenden Lebensinhalten, dem von ihnen ausgehenden persönlich-suggestiven Einfluß aus die großen Mächte und Ereignisse der Christentumsgeschichte verstand. Köhler hat mit Recht den bald größeren, bald geringeren Anteil der supranaturalen Dogmatik an solchen Sätzen betont und dessen Ausscheidung verlangt. Werde dieser ausgeschieden, dann werde es unumgänglich, die Bedeutung dieser Persönlichkeiten gerade in ihrer konkreten und mächtigen Verkörperung von Ideen zu finden. Es verschwinde also der Gegensatz zwischen beiden Begriffen. Indem die Idee rein imma-

nent aus dem geschichtlichen Stoffe selbst erst zu gewinnen ist, indem sie nur in lebendigen Personen lebt und durch sie hindurch zu einzelnen Heroen sich aufgipfelt, nimmt sie den Begriff der Persönlichkeiten in sich auf und teilt mit ihnen die Irrationalität, die Unmöglichkeit der vollständigen Erklärung ihres Ursprungs. Diese Erklärung verläuft ins Metaphysische, begründet aber keine formell-supranaturale Autorität. Indem umgekehrt die Bedeutung der Persönlichkeiten in dem lebendig verkörperten und wirksam gemachten ideellen Gehalte liegt, werden diese wieder zu Organen, Quellpunkten, Fortleitern der Idee, die eine überindividuelle Lebenskraft und Eigentendenz besitzt. Mir scheint diese Auflösung des Gegensatzes ganz richtig, wenn ich auch hinzufügen möchte, daß es schwierig ist, die Idee des Christentums als einheitliches Entwicklungsprinzip der christlichen oder wenigstens relativ christlichen Kulturwelt zu formulieren. In Wahrheit hat das noch niemand in einer historischen Darstellung befriedigend durchführen können.

Diese Schwierigkeit weist auf den Einwand oder die Ergänzung hin, die ich zu Köhlers Ausführung für meine Person machen müßte. Was Köhler gibt, ist ein durch und durch »ideologisches« Prinzip der Geschichtsforschung. Es ist etwas Berechtigtes daran, besonders, wo es sich um eine so ideelle Bewegung wie die christliche Religion handelt. Aber wie eine solche Ideologie z. B. auf dem politischen Gebiet nicht durchführbar ist, so ist sie auch auf dem religiösen Gebiete nur bedingt durchführbar. Die Kausalität der Geschichte ist da zu sehr als rein logisch-ideelle Entwicklungstendenz gefaßt wie bei Hegel. In Wahrheit zeigt bei einer näheren soziologischen Beleuchtung die Idee ihre starke Beeinflussung durch die aus ihr hervorgehenden Gemeinschaftsbildungen, Organisationen und Institutionen. Es liegen in ihr, d. h. in der christlichen, verschiedene Möglichkeiten solcher Selbstorganisation, sie haben rückwirkend die Idee aufs tiefste bestimmt. Das Einteilungsprinzip für die Ordnung der christlichen Anschauungen liegt in erster Linie in den aus der Idee hervorgehenden Gemeinschaftsformen und in deren Rückwirkung auf die Idee. Dazu kommt dann weiter, daß der von der religiösen Idee beherrschte oder zu erobernde Boden bereits mit den soziologischen Bildungen des Staates, der Wirtschaft, der Familie, der Gesellschaft besetzt ist, die der religiösen Idee nur eine sehr bedingte Auswirkung möglich machen oder sie in bestimmte Richtungen lenken. Hier ergeben sich Wechselwirkungen, die die stärkste Bedeutung für die wirkliche Entwicklung haben und die erst im Zufall des Zusammentreffens ganz verschiedener, voneinander ursprünglich unabhängiger Bildungen begründet sind. Die gedanklichen Darstellungen von Dogma und Ethik sind dadurch natürlich nicht ausschließlich, aber doch in weitem Umfang bedingt. Das rein Ideologische und das Soziologische liegen fortwährend ineinander, bald mehr mit dem Uebergewicht des einen, bald mehr mit dem des anderen.

Ich habe diesen verwickelten und jedesmal von Fall zu Fall zu klärenden Tatbestand in meinen »Soziallehren« darzustellen ver-

sucht. Auch Harnack hat doch nicht bloß die Persönlichkeiten, sondern vor allem die Institutionen gegen die bloße Ideologie geltend gemacht, womit freilich nur erst ein Teil des hier vorliegenden Problems in Arbeit genommen ist. Damit aber ist etwas in die historischen Kausalitäten eingeführt, das weder Idee noch Persönlichkeit ist, sondern in dem Naturgesetz der soziologischen Selbstgestaltung alles Ideellen und in dem historischen Zufall des Aufeinanderstoßens und Verschmelzens dieser verschiedenen Bildungen begründet ist. Köhler hat nun dieses soziologische Element allerdings nicht übersehen, aber er hat es in eine m. E. irrtümliche Beleuchtung gebracht, wenn er in dem Verhältnis zwischen Individuum und Gruppe oder Masse, d. h. in den dieses ausdrückenden soziologischen Begriffen, nur eine Umformung des alten Verhältnisses der Persönlichkeit und Idee erkennt. So S. 42: »Deutlich steckt hinter dem neuen Begriff der Masse der alte der Idee.« Nein, ganz und gar nicht! Die Idee W. v. Humboldts und Hegels ist ein seine eigene innere Dialektik besitzender Gedanke, der diese Dialektik im Einzelnen und in Massen entfalten kann, der aber immer einen in ihm enthaltenen Zwecktrieb auswirkt. Die soziologischen Gesetze dagegen sind psychologische Naturgesetze, die aus der Spaltung der Seele in Eigenleben und Wechselbeziehung folgen und die mit dem ideologischen Element die allerkompliziertesten Verhältnisse eingehen, die es jedesmal von Fall zu Fall in ihrer gegenseitigen Bedingtheit aufzuhellen gilt. Unter diesen Umständen ist es aber dann kaum möglich, für eine so komplizierte Erscheinung wie das Christentum eine leitende Idee zu finden, die den ganzen historischen Komplex in dauernder organischer Entwicklungsnotwendigkeit umspannte. Die »Notwendigkeit der Idee« findet nicht bloß, wie auch Köhler sagt, an der »Freiheit« der Persönlichkeit ihre Grenze, sondern auch an den soziologischen Gesetzen und an dem historischen Zufall zusammenstoßender verschiedener Entwicklungslinien und Gesamtverhältnisse.

Schränkt sich von dieser Seite her die allzu ideologische Auffassung der Religionsgeschichte ein, so zeigt sich etwas Aehnliches in Köhlers eigener Ausführung über die Idee, die er beständig mit historischen Gesetzen zusammenfaßt. So unterscheidet er »Formalideen« und »Materialideen«. Die Formalideen sind ihm dauernde Formen historischer Gestaltung, wie Drama, Epos, Lyrik oder, auf dem Gebiete der Religion, wie Sakrament, Kultus, Symbol. Die Materialideen sind die eine inhaltliche Entwicklungstotalität hervortreibenden und zusammenhaltenden geistigen Triebkräfte. Allein nur das letztere ist Idee im Hegelschen und Humboldtschen Sinne und als solche sicherlich eine der vielen historischen Kausalitäten. Jene Formalideen aber sind allgemeine, bei verschiedenstem Inhalt wiederkehrende Formen oder, wenn man will, Naturgesetze. Sie gehören einer völlig anderen Kategorie historischer Begriffe an, jener von Rickert so genannten Mischkategorie aus allgemeiner und individualisierender Begriffsbildung. Man darf beides durchaus nicht unter einen Begriff bringen; es wäre derselbe Fehler wie der, die überindi-

viduelle Triebkraft der Idee und die soziologischen Gesetze der Gruppenbildung und des Massenlebens zu identifizieren.

Die Reihe der historischen Kausalitäten ist damit nicht zu Ende; aber davon ist hier nicht zu reden, da Köhler weitere nicht berührt. Jedenfalls ergibt sich aber schon aus dem Bisherigen, daß die Betrachtungsweise Köhlers einseitig ideologisch ist und in dieser Einseitigkeit auch nicht einmal auf dem Gebiete der Religionsgeschichte durchgeführt werden kann. Die Parole »Zurück zu Hegel« kann ich, wie alle ähnlichen Rückwärtsparolen, nicht für glücklich halten. Wir sollten lieber vorwärts zu uns selber kommen, was ja wohl auch im Grunde Köhlers Meinung ist, da seine Aufstellungen von der Hegelschen Metaphysik, dem Untergrund seiner Geschichtstheorie, doch nicht allzuviel stehen lassen.

Das christliche Naturrecht im Orient und im Occident.

Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Von Otto Schilling. Paderborn, Schöningh. 1914. VIII und 239 S. (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, 24. Heft.)

(Historische Zeitschrift 115 = 1916.)

Schilling, der Verfasser zweier sehr brauchbarer Arbeiten über »Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur« 1908 und über die »Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus« 1910 hat dieses neue Buch ausdrücklich zur Ergänzung und Berichtigung der betreffenden Partien meiner »Soziallehren« geschrieben. Die Ergänzung besteht darin, daß gegenüber meiner nur generellen Darstellung des Lehrdurchschnittes hier die einzelnen Autoren bis zum Ende der christlichen Antike dargestellt werden. Es geschieht innerhalb eines rein theologischen und dogmengeschichtlichen Horizontes an Stelle des sozial- und kulturgeschichtlichen, der für mich maßgebend war. Auch ist die Darstellung eine rein doxographische ohne Rücksicht auf die Gesamtpersönlichkeit der jene Lehrsätze vertretenden Autoren und ohne Aufsuchung einer Entwickelungslinie, die die verschiedenen Positionen verbindet. Wie weit sie erschöpfend ist, vermag ich nicht zu sagen; es ist vermutlich, wie ganz natürlich, viel mit den Indices gearbeitet. Innerhalb dieser Grenzen ist die Arbeit vorzüglich, klug und klar im Urteil, umsichtig in der Darlegung. Die Berichtigung betrifft wesentlich meine kultur- und geistesgeschichtliche Deutung der Soziallehren der christlichen Antike. Ich hatte das »christliche Naturrecht« als eine Anpassung der groß und stark gewordenen Kirche an die innerweltlichen, politischen und sozialen Werte betrachtet, die das an sich wesentlich überweltliche, spiritualistische und apolitische Christentum bei seinem Aufstieg in die Klassen von Bildung und Besitz durch Rezeption und Umbildung des stoischen Naturrechts vollzog. Die Anpassung wurde möglich durch die Unterscheidung eines absoluten und relativen Naturrechts, wobei das absolute mit dem goldenen Zeitalter, dem Paradies, dem

Zustand ohne Zwang, Macht und Kampf, ohne das harte individualistische Eigentumsrecht, ohne Sklaverei, Ständetrennung und patria potestas entspricht, während das relative Naturrecht Staat, Macht, Zwang, formelles Recht, streng getrenntes und gesichertes Privateigentum, Sklaverei, Ständetrennung und patria potestas als Strafe und Heilmittel der Sünde anerkennt und daher mit einer relativen Christlichkeit sich begnügt, soweit nicht das Kloster wieder den Weg zur absoluten öffnet. Darin fand ich die schwankenden Aussagen über die sozialen Kulturwerte, ihre halbe Anerkennung und ihre halbe Verwerfung und die Macht des mönchischen Gedankens begründet. Auch behauptete ich mit A. J. Carlyle, daß dieser Unterscheidung bereits durch die römische Stoa mit einer analogen Trennung der das Ideal in sich tragenden Urzeit und der durch Machtgier und Pleonexie verderbten, aber vom staatlichen Recht vernünftig durchwalteten Folgezeit vorgearbeitet gewesen sei. Das letztere erkennt auch Schilling in einer umsichtigen Darstellung der stoischen und juristischen Naturrechtslehre an. Aber er will das christliche Naturrecht — weder im allgemeinen noch die besondere Unterscheidung eines absoluten und relativen Naturrechts — trotzdem nicht von der Stoa entlehnt wissen, sondern läßt es bereits von Jesus Mtth. 7, 12 und ausführlich von Paulus als wesentlichen Bestandteil des christlichen Ethos selbständig begründet werden, den dann die patristischen Autoren »nur allmählich entwickeln« unter mehr äußerlicher Benutzung des stoischen Naturrechts. Außerdem will er bei dieser angeblich organischen Stellung des Naturrechts innerhalb der christlichen Ethik nichts wissen von einer Spannung des innerweltlichen und politischen Naturrechts und der überweltlichen und apolitischen Christlichkeit. Er sucht die Bedeutung der auch von ihm anerkannten Scheidung eines absoluten und relativen, primären und sekundären Naturrechts abzuschwächen und will nichts von Schwankungen, von bloß halber Anerkennung und halber Verwerfung der sozialen Kulturwerte wissen. Die patristische Lehre sei im ganzen völlig harmonisch, bedeute eine volle und runde Billigung aller sozialen Kulturwerte als vom Christentum zentral anerkannter und den Aufstieg von der Natur zur Gnade vermittelnder.

Warum mir nun aber die Hineindatierung des christlichen Naturrechts in die Predigt Jesu und Pauli so unberechtigt scheint wie etwa die der nicänischen Trinitätslehre, habe ich in meiner Anzeige der gleichen Schrift in der Theol. Lit-.Zeitung gezeigt [1]). Es ist die üb-

[1]) [Aus dieser Anzeige, Theol. Lit.-Zeitung 1915, Spalte 434—436]: In meinen »Soziallehren« hatte ich die These vertreten, daß die Rezeption des griechisch-römischen Naturrechts durch die Christen das Mittel gewesen, wodurch die christliche Idee und Kirche die politisch-soziale Kultur in sich habe aufnehmen können; sie habe jenes Naturrecht geradezu zu einem christlichen Naturrecht umgebildet und in ihrer Kulturethik mit der eigentlich christlichen, prinzipiell apolitischen Ethik verbunden, wobei der Gedanke Gottes als des Hüters der formalen Gerechtigkeit den in die Dogmatik geworfenen Reflex dieses Naturrechts bedeutet und mit dem eigentlich christlichen Gottesbegriff der Gnade

liche Vordatierung aller katholischen Dogmen. Warum ferner eine derartig harmonisierende Auffassung der Zusammengehörigkeit von

---

durch analoge Kompromisse sich ausgleicht. Im einen wie im andern Fall ist es dann später — nach Ueberwindung des Gnostizismus, der ja manche Berührungen mit dem Paulinismus hatte — das Alte Testament gewesen, das jener Rezeption die biblische Stütze gab. Der so geschaffene Gedankenzusammenhang beherrscht die ganze Christenheit, jedenfalls die des Abendlandes und damit auch den gesamten Altprotestantismus, und ist erst seit der Ablösung des christlichen Naturrechts durch das moderne profane und seit der Verweltlichung der eigentlich-christlichen Moral zu einer alle Diesseitsfragen durch Humanität und Nächstenliebe lösenden Sozialmoral den Theologen selber nicht mehr verständlich, d. h. den protestantischen, während die Katholiken heute wie je auf dieser Grundlage stehen und sie sehr elastisch den modernen politisch-sozialen Zuständen anzupassen verstehen. Diese These ist freilich in Wahrheit gar keine These, sondern für jeden, der die überwältigend deutlich sprechende Literatur einmal ohne modern theologische Vorurteile lesen gelernt hat, eine Selbstverständlichkeit. Nur bei der Einzeldurchführung, Einzelausdeutung und allgemein prinzipiellen Beurteilung dieses Sachverhaltes kann es verschiedene Meinungen geben . . . .

Der erste und wichtigste Punkt ist, daß Schilling meine Gesamtbeurteilung nicht teilt, d. h. daß er die Rezeption des Naturrechts nicht als eine Anpassung an zwar verwandte, aber doch außerchristliche Mächte und Ideen betrachtet, sondern das Naturrecht als in der christlichen Idee selbst von Hause aus begründet und angelegt. Das ist für den Thomisten im Unterschiede etwa von den Täufern und von Tolstoi ganz selbstverständlich. Doch kommt es für die Richtigkeit seiner Auffassung auf deren Begründung an. Diese wird, wie in der ganzen kirchlichen Literatur des Katholizismus und des Altprotestantismus, ja auch noch des beginnenden profanen Naturrechts, darin gesehen, daß Jesus in der Regula aurea Mth. 7, 12 selbst ausdrücklich das Naturrecht anerkannt habe. Das tut auch F. v. Hügel in einer feinen Studie »Christianity in face of war« (Church Quarterly Review, Januar 1915 S. 281). Andere haben in Mth. 19, 8 die Unterscheidung eines absoluten und relativen Naturrechts gesehen. Aber diese Begründungen sind nicht stichhaltig. Die Stelle Mth. 7, 12 bedeutet nach dem Kontext doch nur die Forderung der Aufrichtigkeit, die nicht von einem andern verlangt, was man selbst nicht leistet, die also auch den Splitter im eigenen Auge sehen soll. Mit irgendeinem Naturrecht hat die Stelle gar nichts zu tun. Aber sie ist allerdings ein interessantes Beispiel dafür, wie ein heiliger Text später zum Beweis und Stützpunkt ihm ursprünglich fremder Ideen werden kann, jener Metamorphose der Zwecke, die in der Religionsgeschichte so häufig ist. Die zweite Stelle hat mehr mit einem wenigstens instinktiven Analogon des Naturrechts zu tun, spielt aber in der Entstehung des christlichen Naturrechts meines Wissens gar keine Rolle, wie sie denn auch Schilling gar nicht erwähnt hat, obwohl sie seiner Absicht am ehesten hätte dienen können.

Sehr viel stärker betont Schilling das Naturrecht bei Paulus. Es handelt sich für ihn dabei 1. um die längst erkannte Uebernahme des stoischen Begriffs eines natürlichen Sittengesetzes, das bereits hier mit dem moralischen Element des Mosaischen Gesetzes identifiziert ist; 2. um die Anerkennung des kaiserlichen Regiments als von Gott und der Vorsehung zugelassen und das Schwert mit Recht tragend; 3. um die bekannte organische Gemeinschaftstheorie 1. Kor. 12 mit ihrer Verwertung des Agrippa-Gleichnisses. Allein das Erste ist nun gerade nicht zu der Konstruktion von Staat und Gesellschaft in Beziehung gesetzt, wie im späteren christlichen Naturrecht. Das Zweite ist eine rein positiv-theologische

Naturrecht und christlicher Jenseitigkeit der christlichen Antike nicht entspricht, sondern erst von der Thomistischen Scholastik geschaffen werden konnte, habe ich in meinen »Soziallehren« und noch genauer in meiner Schrift »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter« gezeigt. So sehr ich die Kongenialität der katholischen Forschung mit der altchristlichen Literatur zu schätzen weiß, so bedenklich finde ich doch ihre thomistische Glättung und Harmonisierung, in der die eigentlichen Lebensprobleme der christlichen Antike verloren gehen. Wie sehr das bei Schilling der Fall ist, möge hier nur durch den Umstand erhärtet werden, daß in dem ganzen Buche von dem organischen Zusammenhang zwischen der Rezeption des Naturrechts und der Kompensation dieser Verweltlichung durch das Mönchtum gar nicht die Rede ist. Das letztere liegt völlig außerhalb der Fragestellung des Buches. Da ist nicht viel zu diskutieren. Im einzelnen gibt Schilling viele gute Beobachtungen, die vor allem die Ungleichartigkeit der einzelnen Autoren beleuchten, viel mehr, als ich es konnte. Aber im ganzen ist unser Gegensatz eben der Unterschied

---

Behauptung, die nur die Revolution ausschließt und die Loyalität der Christen sichert, im übrigen aber auch die innere Unbeteiligtheit der Christen an diesem Stück der noch zu duldenden Welt ausspricht; sie sollen ja bekanntlich nach 1. Kor. 6 ihre Prozesse nicht vor das staatliche Gericht bringen. Erst später haben hierauf patriarchalische und theokratische Theorien sich berufen, als sie aus den Verhältnissen heraus selbständig erwachsen waren. Das Dritte ist überhaupt kein Naturrecht des Staates und der Gesellschaft, sondern ist der christliche Gemeindegedanke, der den vom Individuum her konstruierenden naturrechtlichen Ideen geradezu gegenübersteht, wie Gierke, »Genossenschaftsrecht« III, treffend nachgewiesen hat. Es kann also auch bei Paulus noch nicht vom christlichen Naturrecht die Rede sein. Das letztere tritt überhaupt erst bei stärkeren Verflechtungen mit Staat und Gesellschaft ein, als sie jene kleinen Gemeinden besaßen und bedurften.

So findet denn Schilling auch bei den Apologeten nur erst das sittliche Naturgesetz des allverbreiteten Logos als Privatmoral, aber kein Natur r e c h t; nur bei Tatian stellt er eine vorübergehende Berufung auf den echten Natur r e c h t s begriff fest (S. 51). Erst bei dem ersten Theologen, bei Irenäus, findet sich mit der übrigen Theologie auch »eine bereits ziemlich entwickelte Theorie über das Verhältnis von N a t u r r e c h t u n d S t a a t«. Hier finden wir in der Tat die Anfänge und mit ihnen zugleich die wichtige Scheidung eines absoluten Naturrechts vor dem Fall und eines relativen seit dem Fall, auf dem die Berechtigung von Macht, Recht und Gewalt beruht. Schilling hält diese Unterscheidung für eine aus dem christlichen Denken des Irenäus selbst hervorgegangene, da sie diesem »so nahe liege«. Aber gleich daneben erwähnt er eine in das Decretum Gratiani übergegangene Stelle der Rekognitionen, die dem Clemens Romanus zugeschrieben wurde und das relative Naturrecht in unverkennbar an Senecas Formeln erinnernder Weise beschreibt. Die Beziehung auf die schon bei Posidonius und der römischen Stoa vollzogene Scheidung, die ja später klar ausgesprochen wird, scheint mir daher bereits hier sehr wahrscheinlich. Natürlich konnten aber die Christen auch von sich aus auf den gleichen Gedanken gekommen sein, wie sie ihn denn jedenfalls durch ihre Lehre vom Sündenfall besonders scharf und eigentümlich akzentuiert haben. Dabei bleibt dann doch unter allen Umständen das entscheidende Gedankenmaterial die Identifikation von stoischem Naturgesetz und christlicher Ethik.

des thomistischen Katholiken und des kultur- und geistesgeschichtlichen Forschers.

Es ist hier kein Raum, über die Placita der sämtlichen einzelnen Autoren zu berichten, wie sie Schilling sehr lehrreich mitteilt. (Es ist bis zu Laktanz in der Theol. Lit.-Zeitung geschehen.) Hier möchte ich nur die nach-konstantinischen Autoren beleuchten, aus deren Darstellung man bei Schilling nicht recht klug wird, weil hier die bloße Doxographie wirklich wenig hilft. Was hier höchst bedeutsam hervortritt, ist der Unterschied der morgen- und der abendländischen Autoren trotz des gemeinsamen naturrechtlichen Begriffsmaterials.

Die Orientalen sind rein philosophisch, die Occidentalen zugleich und mehr noch juristisch; die ersteren handeln vom stoischen sittlichen Natur g e s e t z im allgemeinen kosmopolitisch-abstrakten Sinn, die letzteren vom Natur r e c h t im konkreten politischen und sozialen Sinn. Und da den Orientalen die wahre Philosophie, die wahre Erkenntnis der Natur ganz von selbst zu Mönchtum und Askese wird, gelangen sie vom allgemeinen sittlichen Weltgesetz sofort zum Mönchtum, ohne sich bei dem konkreten Staate lange aufzuhalten. Darin ist dann nun begründet, daß ihr Naturrecht viel radikaler ist, Freiheit, Gleichheit, Liebeskommunismus viel schärfer betont als das abendländische, und daß die Unterscheidung des relativen und absoluten Naturrechts für sie wohl auch vorhanden ist, aber eine viel geringere praktische Bedeutung hat. Sie eilen vom Begriff des kosmopolitischen Weltgesetzes über Bienen- und Ameisenstaaten zum Weltstaat der Gemeinschaft aller Guten, von da zum eigentlichen Ideal der Gemeinschaft, dem Kloster. Den Staat oder die Universalmonarchie fassen sie wie die alten griechischen Stoiker ganz idealistisch als Ausdruck und Gegenbild der Weltvernunft, ohne sich beim konkreten Staate aufzuhalten oder sein faktisches Verhältnis zu diesem Ideal zu untersuchen; nur gelegentlich wird auch hier Macht, Recht und Zwang als Gegenwirkung gegen die Sünde aufgefaßt. Das Privateigentum erscheint als natürlich, aber als noch natürlicher die praktische Aufhebung durch den Liebeskommunismus, nur vereinzelt wird es dem relativen Naturrecht des Sündenstandes ausdrücklich zugeschrieben. Die Sklaverei erscheint als Abfall vom Naturrecht und nur in besonderen Fällen als relativ-rationell begründet. Der Zusammenhang von Staat, Privateigentum und Sklaverei ist nicht entfernt so stark betont wie im Occident, da der Staat überhaupt viel geringere Rücksicht findet. Daher auch der viel radikalere Charakter der orientalischen praktischen Predigt, die gegen Unfreiheit und gegen Eigentum vorgeht, aber doch ohne gegen den Staat Revolution zu machen, weil er in concreto nur als zu ertragende Macht und in abstracto nur als stoisches Idealbild in Betracht kommt. Daher auch der völlig mönchische Charakter der orientalischen Ethik, die die in der Welt lebenden Menschen überhaupt ohne Anweisung läßt.

So erscheint die Sachlage bei Basilius und den Kappadoziern. Etwas näher auf die praktischen Probleme des Weltlebens gehen

Chrysostomus und sein Schüler Theodoret ein, aber auch sie behaupten die orientalische, d. h. philosophisch-radikalmönchische Sonderart. Sie lehren einen Urstand von engelhafter Geschlechtslosigkeit, an den sich überhaupt die Weltentwicklung nur als Abfall und Sünde anschließen läßt. Von da aus erscheint dann, wie Overbeck mit Recht hervorhob, Staat, Recht, Macht, Gewalt usw. als ein Werk der Sünde, begründet durch die Urfrevel des menschlichen Geschlechtes, und ebenso wird dadurch die Predigt radikal zu einer Predigt des Kommunismus, der Freiheit und Gleichheit, was praktisch natürlich nur im Kloster möglich ist. Aber freilich besteht daneben die stoische Naturrechtslehre fort, die eine zur Vermehrung bestimmte Menschheit voraussetzt und eine staatliche Menschheitsgemeinschaft zum Ziel hat. Beide Gedanken sind nur durch den Hintergrund der Unterscheidung eines absoluten und relativen Naturrechts vereinbar, der aber nirgends klar und streng gezeichnet wird. Es überwiegt die praktisch-mönchische Nutzanwendung, ohne daß diese Rhetoriker nach ihrer Möglichkeit und Durchführbarkeit fragen. Diesen schlechthin mönchischen Charakter der orientalischen Ethik hat Holl in seinem vortrefflichen Buch über »Enthusiasmus und Bußgewalt« deutlich hervorgehoben. Den radikaleren Charakter der orientalischen Sozialethik hat auch Sommerlad verschiedentlich mit Recht angedeutet, ohne seinen Zusammenhang mit Mönchtum, Philosophie und hellenistisch-stoischem Geiste zu erkennen. Den modernen orthodoxen Theologen und Geschichtsphilosophen ist diese Tatsache nicht entgangen; sie erklären nach Masaryk »Russische Geschichts- und Religionsphilosophie« den Sondercharakter der orthodoxen Ethik mit Recht aus der Abwesenheit des Naturrechts, genauer gesagt des ausgeführten relativen Naturrechts, der die Abwesenheit auch eines rechtlich-rationellen Charakters der Kirchenorganisation selber entspreche und die in der Fortdauer des reinen alten, weltüberlegenen Christentums begründet sei. Man müßte freilich noch hinzufügen: der Fortdauer der griechisch-abstrakten und kosmopolitisch-individualistischen Stoa in ihrer Amalgamierung mit der christlichen Idee und dem Kloster. Die von den Russen so stark betonte Abwesenheit des römischen Elementes und Geistes bedeutet innerhalb all der gemeinsamen Formeln vom christlichen Naturrecht die Fortdauer der alten christlichen Ueberweltlichkeit und der reinen orientalischen Stoa. Wie weit dabei auch besondere politische und soziale praktische Verhältnisse des Morgenlandes zugrunde liegen, vermögen wir heute noch nicht zu sagen. Gewiß mit Recht sucht Sommerlad auch in dieser Richtung die erklärenden Gründe.

Demgegenüber bedeutet das christliche Naturrecht des Abendlandes von Ambrosius und Augustin bis zu der Kodifikation des Isidor v. Sevilla die strengere Scheidung des absoluten und des relativen Naturrechts, die strengere Verweisung des radikalen Ideals in den Urstand und die striktere Entwickelung der zusammengehörenden Ordnung von Staat, Recht, Macht, Zwang, Privateigentum, Stände-

gliederung, Sklaverei aus dem relativen Naturrecht, die stärkere Schätzung und Beachtung dieses Spielraums des praktischen Handelns und eine zwar sehr ansehnliche, aber doch nicht alles absorbierende Stellung des Mönchtums. Es sind die römische Stoa, die römischen Juristen, die römische Staats-, Provinzial- und Munizipalverwaltung, die hier im Hintergrunde stehen. Cicero und Seneca sind hier die Meister, dort Zeno, Chrysipp und Platon. Der Unterschied verrät sich nur in Nuancen der Theorie, aber diese Nuancen bedeuten den ganzen Gegensatz morgenländischer und abendländischer Entwickelung. Aus der ersten ergeben sich Dostojewski und Tolstoi, aus der zweiten der hl. Thomas und der moderne katholische Sozialphilosoph Pater Cathrein.

An entscheidender Stelle steht hier der ehemalige römische Offizier und Verwaltungsbeamte Ambrosius, von dem Schilling mit Recht sagt: Er »hat sich ganz und gar in die Ideen der römischen Sozialliteratur eingelebt; Cicero und Seneca sind seine Lehrmeister geworden; daneben kommt noch besonders der Einfluß des hl. Basilius (und des Mönchtums) mitunter zur Geltung. Er bemüht sich, den Geist des Rechtes im Geiste des Christentums zu erfassen und zu bestimmen« (S. 139). So entwickelt Ambrosius nach Cicero einen stark organologisch gefärbten Begriff des idealen oder absoluten Naturrechts: »Das unvergleichliche Gebot der Nächstenliebe bildet die tiefere Grundlage und die neue Wurzel, so daß die großen stoischen Lehrer einheitlicher, licht- und kraftvoller und wie verjüngt vor uns stehen«, d. h. Ambrosius setzt den Grundbegriff des gemeinsamen Nutzens und der jedem das Seine gebenden Gerechtigkeit in nächste Nähe zum christlichen Liebesgedanken und verschmelzt dadurch Recht und Sittlichkeit noch mehr als Cicero. Diesem Naturrecht muß das staatliche Recht entsprechen, wobei Ambrosius eine erhebliche Uebereinstimmung des Naturrechtes und des römischen Rechtes vorausgesetzt hat. Aus diesem Naturrecht folgt analog den Tierstaaten ein menschlicher Staat mit geordneter Herrschaft. Diese Herrschaft ist freilich die natürliche Selbstregierung der *Civitas libera* in freiwilliger Aufstellung und Befolgung der Führerposten, ohne Sklaverei, ohne Privateigentum und ohne patria potestas. Cicero und Seneca, die Stoiker und Basilius haben hierzu die Gedanken gegeben, die Bibel die Beweisstellen und das Urbild Davids. Aber an Stelle dieses absoluten Naturrechts ist durch die Sünde das relative getreten mit Zwangs- und Machtcharakter der Herrschaft, Sklaverei und Privateigentum. Das ist eine Veranstaltung der Vorsehung, die damit *poena et remedium peccati* bewirkt. Solche Macht kann in gutem Sinne gebraucht werden, und Sklaverei wie Privateigentum können durch christlichen Geist gemildert werden. Auch das Verhältnis von Kirchen- und Staatsgewalt wird bereits prinzipiell erörtert, indem die Kirchengewalt in religiösen und ethischen Dingen schlechthin von der Staatsgewalt unabhängig ist als Gottes direkte Veranstaltung, die der nur indirekten des Staates gegenübersteht. Noch stärker ins Juristische geht der sog. Ambrosiaster, der Naturrecht und Deka-

log, römisches Recht und Moses eng zusammenbringt und die Autorität der kaiserlichen Macht innerhalb des relativen Naturrechts streng konstruiert, freilich den »Tyrannen« von dieser Anerkennung ausnehmend.

Auf diesen und den orientalischen Voraussetzungen erhebt sich Augustin, der die »Naturrechts- und Staatslehre zu einem gewissen vorläufigen Abschluß gebracht hat, der in der Folgezeit nicht überholt wurde« (S. 201). Hier findet Schilling alles geistvoll, tief durchdacht, genial, bleibende Wahrheit. Wie sehr aber tatsächlich seine Auffassung eine thomistische Glättung ist, glaube ich in meinem Augustin-Buche gezeigt zu haben. Zu bemerken ist gegenüber den Orientalen der viel realistischere Staatssinn, der viel geringere Radikalismus in Fragen der Freiheit, Gleichheit, Besitzgemeinschaft und Ehe. Eine Untersuchung verdiente die Frage, was Augustin von den Orientalen aufgenommen hat; es scheint mir an Einzelheiten der Theorie nicht wenig zu sein; der Geist ist allerdings ein ganz anderer. Den gleichen christlichen Ciceronianismus zeigt Cassiodor, nur wesentlich praktisch auf die Gegenwart gewendet und das Herrscherrecht betonend. Noch vollständiger folgt Gregor I. dem Augustinischen Vorbild, auch er mit stärkerer Betonung der Normalität der kaiserlichen Herrschaft. Von Hieronymus gibt Schilling außer gelegentlichen Bemerkungen keine Darstellung, übrigens ohne ersichtlichen Grund. Den Abschluß bildet Isidor von Sevilla, der neben Cicero, Ambrosius, Augustin und Gregor I. besonders auch die Juristen heranzieht. Dieser Kompilator und Lexikograph stellt den Durchschnitt des abendländischen christlichen Naturrechts fest mit der Unterscheidung des absoluten und relativen Naturrechts und dem sehr begreiflichen Interesse an der Gegenwartsaufgabe, das relative Naturrecht der gegebenen Staats-, Rechts- und Besitzordnung christlich zu temperieren. Hierbei hebt Schilling treffend die Unklarheiten und Widersprüche hervor, die solcher theologischer Kontaminationen- und Autoritätensammlung aus heterogenen Quellen ganz natürlich eignen und die bei diesem geistlosen Sammler nur nackter sichtbar werden als bei seinen Vorgängern. Das ist dann das Kapital, mit dem die spätere mittelalterliche Naturrechtslehre ihren sehr viel geschlosseneren und umfassenderen Bau aufführt unter Ausscheidung der leidenschaftlichen Spannungen und Widersprüche, die das christliche Naturrecht der christlichen Antike selbstverständlich angesichts der praktischen Lage noch nicht hatte überwinden können. (Darüber sehe man den höchst lehrreichen 2. Band von A. J. Carlyle nach.)

Ein besonders bemerkenswerter Punkt ist die christliche Gleichheitsidee in ihren Verschmelzungen mit der stoischen. Gerade hierin ist Morgen- und Abendland sehr verschieden, indem das Morgenland hier viel philosophischer, abstrakter und mönchischer ist. Schilling gibt sich Mühe zu zeigen, daß die »Gleichheit« überall organologisch mit Einschluß der natürlichen Unterschiede verstanden sei. Doch auch das ist eine Glättung. In Wahrheit ist hier der individualistische Atomismus der Spätantike und der aristotelische Organismusgedanke

sowie der christliche Liebesgedanke nach I. Cor. 12 sehr wechselnd und widerspruchsvoll durcheinander geworfen, wie denn das patristische Naturrecht stets ein Nest von Widersprüchen ist. Doch würde das eine genaue Einzeluntersuchung erfordern, die überhaupt für den Begriff der sozialen Gleichheit uns noch fehlt.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die unumgänglich aus alledem folgende Unterscheidung von Privatmoral und öffentlicher Moral, die von den meisten Historikern des christlichen Ethos gar nicht verstanden wird. Schilling (S. 227 f.) hebt sie mit Recht hervor. Das Privatleben kann den Forderungen des absoluten Naturrechts und der damit identischen rein christlichen Ethik folgen, das öffentliche Leben und seine Institutionen sind nur auf dem Boden eines relativen Naturrechts und einer relativen Christlichkeit möglich. Es ist das später von Macchiavelli so scharf erkannte Problem, bei dem Macchiavelli sogar auch die relative Christlichkeit und Naturrechtlichkeit für die öffentlichen Institutionen leugnete als unmöglich und ihrem Wesen fremd. Bedeutsam ist gerade an diesem Punkte der Unterschied von Orient und Occident. Der Orient denkt überhaupt wesentlich an Privatmoral und Mönchtum und läßt das öffentliche Leben in einer ganz abstrakten dürftigen Beleuchtung durch das Ideal des vernünftigen Menschheitsstaates. Chrysostomus und Theodoret, die das Problem schärfer anpacken, sehen sich genötigt, den Zwangsstaat, die Sklaverei, das Privateigentum, die patria potestas der bestehenden Ordnung in einen engen Zusammenhang mit der Sünde zu bringen, und sehen darin nur aus Not ein unumgängliches relatives Naturrecht, dem sie die absoluten, sehr apolitischen Forderungen rhetorisch entgegensetzen. Im Abendlande dagegen finden das Recht und mit ihm die öffentlichen Institutionen eine viel positivere Würdigung trotz der auch hier anerkannten Beziehung dieser Institutionen auf den *status peccati* oder den Sündenstand. Hier scheidet sich daher auch deutlicher Privatmoral und öffentliche Moral; sie geht durch bis zu Luthers Unterscheidung einer Person- und Amtsmoral, die man nur von hier aus verstehen kann.

Ein letzter Punkt ist Schillings sonderbare Unterscheidung von relativem N a t u r recht und relativem V e r n u n f t recht (S. 229). Es ist eine erst von Schilling »nur der Verdeutlichung und Uebersicht wegen gebildete besondere Kategorie«. Diese Kategorie ist nun aber nicht ohne Tendenz. Denn »relatives Naturrecht« bedeutet die Herleitung der nur relativ unter der Bedingung des Sündenstandes vernünftigen und gottgemäßen Institutionen, also die Herleitung des Macht- und Zwangsstaates usw. vom Sündenfall oder der durch die Erbsünde ein für allemal verderbten Natur. Das ist der Haupteindruck der Sache, natürlich vor allem da, wo überhaupt das Dogma der Erbsünde vorliegt. »Relatives Vernunftrecht« ist aber eine Begriffsbildung Schillings und betrifft Erklärungen der patria potestas, des Eigentumszwanges, der Sklaverei nicht aus der Erbsünde und generellen Naturverderbung, sondern aus jedesmaliger neuer und persönlicher Sünde, wie das vor allem bei den Orientalen sich findet, die

kein Erbsündendogma kennen und näher bei den Erklärungen dieser Erscheinungen durch die Stoa bleiben. Es hängt dies also in Wirklichkeit offensichtlich mit dem Maß der Anerkennung des Erbsündedogmas, mit der geringeren Vereinheitlichung der Theoreme und mit der loseren Kontamination so heterogener Erkenntnisquellen wie Stoa und Bibel, rationeller Erklärung und Mythos zusammen. Es ist eben deshalb auch die mildere, das Naturrecht nicht von der Ursünde, sondern von zweckmäßiger Gegenwirkung der Vernunft gegen die jedesmalige Lage herleitende Theorie, wie sie überwiegend im Orient vertreten wird, ohne daß dort freilich daraus ein positives Interesse am Staate erwüchse. Im Unterschiede davon hat das Abendland den Staat usw. von der Ursünde hergeleitet, aber als vorsehungsmäßige prinzipielle Gegenwirkung von welthistorischem Zusammenhang, und eben deshalb ihm bei strengerer Beurteilung doch ein viel positiveres Interesse zugewendet. Es ist also im Grunde in sehr willkürlicher Terminologie nur wieder der Unterschied zwischen Orient und Occident, der allerdings ein sehr feiner ist; von einer einfachen Herleitung des Staates und Rechtes aus der Sünde ist ja auch im Abendland nicht die Rede; verbreitete Behauptungen dieser Art sind ein Irrtum.

Für Schilling aber ist diese Ungleichmäßigkeit der Theorien vor allem ein Mittel, den Satz von der Herleitung des Staates usw. aus der Erbsünde und dem Sündenfall zu bestreiten und eine staatsfreundliche und »freiheitliche Tendenz« der Kirchenväter zu behaupten gegen Overbeck, Gierke und mich. Nun aber habe ich die Gierkesche Auffassung Augustins, von dem Gierke übrigens allein handelt, bestritten; Schilling rechnet sie mir zu Unrecht zu. Overbeck bedarf allerdings gewisser Korrekturen, ist aber in der Hauptsache auf dem richtigen Wege und hat erleuchtend auf diesem Gebiete gewirkt; die Kategorie des »relativen Vernunftrechtes« setzt ihn nicht ins Unrecht. Meine eigene Auffassung aber steht der Schillings sehr nahe bis auf die thomistische Glättung der, wie ich auch heute noch behaupten muß, theologisch sehr verworrenen und schwankenden Lehrsätze der Väter und bis auf die Beseitigung eines wesentlichen inneren Gegensatzes zwischen den christlichen und den naturrechtlichen Elementen der Theorie. Schilling sieht in ihnen »einen imponierenden Gedankenbau, bei dem es sich um das eigentliche Kulturdogma der Kirche oder, wie wir ebensogut sagen können, um das christliche Kulturdogma handelt« (S. 239). Solche Bewunderung ist nun rein theologische Schätzung, die ich nicht mitmachen kann. Ich kann daher, bei allem Dank für diese Ergänzungen, nicht zugeben, daß meine »Konstruktion von dem Gedankenbau der Väter in erheblichem Maße differiere« (S. 238).

Zum Unterschied der christlichen Antike und des Mittelalters.

Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik von Franz Overbeck †. Eine kirchenhistorische Vorlesung, aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli, Basel, Benno Schwabe u. Co. 1917. XII und 315 S.

(Historische Zeitschrift 118 = 1917.)

... Man wird einer Veröffentlichung aus dem Nachlaß Overbecks großes Interesse entgegenbringen, insbesondere, wenn sie ein so dunkles und wichtiges Gebiet betrifft wie die Geschichte der Scholastik, wo die theologische Schulung und kirchengeschichtliche Kenntnis unentbehrlich ist zum Verständnis des Gegenstandes und anderseits wegen der fast ausschließlichen Bearbeitung durch Theologen und Konfessionelle eine unbefangene Darstellung sehr selten ist. Das Thema ist um so interessanter, als die Scholastik ihrerseits wieder eng zusammenhängt mit dem ganzen mittelalterlichen Geiste und dieser für unsere Historie heute noch ein sehr undurchsichtiger, aber an Wichtigkeit beständig steigender Gegenstand ist.

Die Erwartung wird auch nicht enttäuscht. Zwar gibt Overbeck bei scharfer und guter Kenntnis der Quellen keine neuen materialen Erkenntnisse und sind neben ihm die Leistungen der Bäumkerschen Schule und der katholischen Theologen die eigentliche Forschungsarbeit. Er geht über den Kenntnisbestand von 1890 nirgends hinaus und benützt die bekannten Arbeiten von Prantl, Löwe, Ebert, Manitius, Traube, Hauréau, Reuter; auf die Arbeiten Krumbachers zum Byzantinismus ist leider kein Blick geworfen. Aber das Verdienst liegt in der klaren und völlig sachlichen Auffassung und Ordnung des Stoffes. Vortrefflich sind die Ausgangspunkte dargestellt: das sehr dürftige und genau zu umschreibende selbständige philosophische Erbe der Antike; die Erhaltung antiker Philosophie innerhalb der theologischen Ueberlieferung als christlich verarbeitete Philosophie; der von den antiken Schulen vererbte, schulmäßige und mittelbare Charakter jedes noch möglichen wissenschaftlichen Betriebes; die durch den Zufall der Ueberlieferung gesetzte Spannung zwischen dem aristotelischen Charakter der Schullogik und dem platonischen Charakter der in der Theologie investierten Spekulation (aus der der Universalienstreit zum zweiten Teil sich erklärt); der in bezug auf politische Dinge selbständige und relativ hochentwickelte, aber in wissenschaftlichen Dingen barbarische und kindlich unentwickelte Stand der neuen germanischen Völkerwelt, der damit von den Orten (Gallien, Italien, Irland, Südengland) abhängig wird, wo Reste der römischen Kultur und des Schulbetriebs erhalten geblieben und vor allem mit den Klöstern in Verbindung getreten sind. Vor allem aber erkennt sein scharfes Auge den der alten Kirche und christlichen Antike geradezu entgegengesetzten Charakter dieser ganzen Wissenschaft und Theologie. Sie ist jetzt nicht mehr ein Gegensatz gegen Welt und Kultur neben einer fortdauernden profanen und heidnischen, sondern sie ist jetzt umgekehrt ein Mittel, Welt und Kultur der Kirche

einzuverleiben, dem Staat durch die Kirche wissenschaftliche Kultur für positive Zwecke zuzuführen und dann die siegende und vordringende Kirche zum Herrn und Förderer auch aller Wissenschaft und Bildung zu machen, wobei die ganze Arbeit freilich immer wieder verwirrt wird durch das fortdauernde Mißtrauen und die Gebrochenheit der altkirchlichen Theologie und Wissenschaft gegen die Welt und durch die von dorther immer wieder aufsteigenden mächtigen Stürme der Askese.

Sehr fein ist an der karolingischen Scholastik gezeigt, wie hier bereits diese positive Umkehrung erfolgt, die Kirche und Theologie zur Kulturförderung gemacht wird, woraus man sehr unpassend eine »Renaissance« gemacht hat. Nicht eine Renaissance liegt hier vor, wie die Leute meinen, die alles nun einmal auf die Renaissance als den Höhepunkt moderner Kultur hin visieren, sondern eine den antik-theologischen Tendenzen entgegengesetzte, positiv-weltliche Verwertung der Theologie und der mit ihr verschmolzenen Bildungsmittel. Diese Verweltlichung zeigt sich schon recht stark und mutig in den späteren Autoren der karolingischen Zeit. Das Ganze aber ist erzwungen von der Kulturpolitik Karls des Großen. Darauf folgt dann wieder die Barbarei. Als dann aus ihr die Kirche zu selbständiger Macht emporstieg, wurde nun die Wissenschaft von ihr aus ein Mittel der Weltbeherrschung, Kulturförderung und kirchlicher Machtentfaltung, zunächst von einigen frühreifen und selbständigen Geistern wie Berengar von Tours, Abälard und Anselm auf eigene Faust betrieben und in der massenhaften Bildung von Schulen fast übermütig aufschäumend, dann von der Kirche und ihrer Leibgarde, den Bettelorden, organisiert und planmäßig betrieben, gleichzeitig gefördert durch die Wiederentdeckung der materialen Lehre des Aristoteles. Das 12. Jahrhundert ist die große Zeit dieser wissenschaftlichen Welteroberung und eben deshalb diese letztere in Geist und Sinn eng zusammenhängend mit den Kreuzzügen, alles ein ungeheuerer Schritt in die Welt hinein, der für die eschatologische und weltscheue alte Kirche undenkbar gewesen wäre. Die Reaktion gegen diese Verweltlichung ist die mystische Theologie Bernhards und der Viktoriner, die aber nur eine besondere erbauliche Zuspitzung der Scholastik ist und darum, dieser sich einverleibend, den Weg in die Welt nicht aufhält. An diesem Punkt bricht die Darstellung ab, der Anhang über die Hochscholastik bietet wenig; er hätte auch fehlen können.

All das ist durchaus zutreffend, im einzelnen oft vortrefflich ausgeführt. Ich kann mich nur freuen, die Hauptthese meines »Augustin« derart von Overbeck bestätigt zu sehen. Freilich anderes vermißt man, was gerade von diesem Standpunkt aus zum Problem hätte werden müssen: die Frage nach dem Verhältnis dieser Scholastik zum nordisch-germanischen Geiste, den Overbeck zwar als den beherrschenden des Mittelalters trotz der Sterilität des am wenigsten und spätesten romanisierten und kultivierten eigentlichen Deutschland ansieht, den er aber in bezug auf inhaltliche und formelle Wirkungen auf die Scho-

lastik gar nicht untersucht; und dann die Frage nach dem Verhältnis von Askese und Wissenschaft, das Overbeck wesentlich im Lichte der alten Kirche zu sehen und wesentlich für ein ausschließendes zu halten scheint, obwohl er doch überall auf die Klöster und Orden als Hauptträger der Wissenschaft stößt und damit auf eine besondere, sehr positiv wirkende Art der mittelalterlichen Askese hingewiesen werden müßte. Aber beide Fragen hat er nicht gestellt, offenbar weil doch auch ihm weniger am eigentlich mittelalterlichen Geiste als an der Herausarbeitung der modernen Wissenschaft als des geistigen Normalzustandes aus diesem Sumpf und Wust gelegen war. Das erscheint ihm fast wie ein Wunder, und von diesem Wunder ist auch er geblendet gegenüber den eigenen Lokalfarben des Mittelalters.

Das Mittelalter.

Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung von A. Ehrhard, Mainz, Kirchheim. 1908. 339 S.

Medievalism von G. Tyrrell, London, Longmans, Green u. Co. 1908. VIII und 210 S.

(Historische Zeitschrift 102 = 1909.)

Eine geschichtsphilosophische Betrachtung über das Wesen des mittelalterlichen Geistes, seine universalhistorische Stellung und sein Verhältnis zu der dogmatischen Selbstanschauung des heutigen lateinischen Katholizismus aus der Feder eines so kundigen und gedankenreichen Mannes wie Ehrhard ist sehr erwünscht, auch wenn sie in sehr populärem, oft predigtartig geschmücktem und erbaulichem Gewande auftritt. Der Grundgedanke seiner Konstruktion ist, daß das Mittelalter die spezifisch kirchliche Kulturperiode Europas ist und diesen Charakter dadurch erhielt, daß die noch unentwickelte Barbarenwelt unter den Einfluß einer Kirche kam, die religiöse Macht, kirchliche und rechtliche Organisation und Kulturerbin des Altertums zugleich war und daher auch in den profan-kulturellen Beziehungen die Herrschaft des kirchlichen Geistes und der kirchlichen Macht herbeiführen mußte. So entstand überhaupt erst die Idee einer vom Christentum nach allen Seiten direkt geleiteten Kultur, die sich in der Einheit der Kultur, in ihrer Unterstellung unter eine einheitliche weltliche (kaiserliche) Leitung und eine einheitliche geistliche Oberinstanz, aussprach; sie war die »Verklärung des germanischen Naturfaktors« durch die in die »altchristlich-lateinische Kirchenidee« eingekleidete, mit dem päpstlichen Primat wesenhaft verbundene Gnade. Von hier aus ergeben sich die Grundlinien seiner Entwicklung, zunächst das Ueberwiegen des germanischen Naturfaktors als des erst zu verklärenden Substrates oder das landeskirchliche Frühmittelalter; dann das Problem des lateinischen Universalkirchentums, die Erringung seiner nicht bloß geistigen, sondern politisch-rechtlichen Herrschaft und damit die Blüte des Hochmittelalters; schließlich mit der Vernichtung des Kaisertums der Beginn

der nationalen Differenzierung, damit der Verfall der Primatialgewalt, die Wiedererhebung des nationalen Naturfaktors und die Emanzipation der profan-kulturellen Lebensgebiete von der Leitung der Kirche. Das letztere war teils ein Verfall des religiösen Lebens, teils eine mit dem neuen Leben zusammenhängende Steigerung. Es ist die »Tragik« der Kirche des Mittelalters, daß sie in der Kirchenrevolution des Protestantismus die Hälfte ihres Gebietes an eine vom germanischen Naturfaktor beherrschte religiöse Bildung verlor, die den von der altchristlich-lateinischen Kirche ausgearbeiteten Absolutismus einer im Papsttum zentralisierten »dogmatischen Jurisdiktionsgewalt« verkannte und verschmähte.

Die Beurteilung des Mittelalters ist für Ehrhard abhängig von dogmatisch-religiösen Voraussetzungen. Der Katholik wird in ihm eine der kulturellen Schwäche des Barbarentums entsprechende Gestaltung der Kirche sehen, in der die juristisch-diplomatische Herrschaft der Kirche über die Staaten sowie ihre direkte Beherrschung des profan-kulturellen Gebietes eine zeitgeschichtlich bedingte Forderung war und eine glänzende, wenn auch der Schatten in dem kirchlichen Gewaltwesen nicht entbehrende Periode der Kirche bedingte. Der moderne Katholik erkennt jedoch die nur zeitgeschichtliche Bedingtheit dieser Kulturbildung, erkennt die relative Selbständigkeit des Staates und der profanen Kultur — soweit sie der kirchlichen Leitung entbehren können — als berechtigte Eigentümlichkeit der Neuzeit an. Ja, er erwartet von ihr eine neue, diesen Verhältnissen entsprechende Einheit von Natur und Gnade, eine der modernen Verselbständigung der Kulturwerte entsprechende neue christliche Kulturidee, über deren Wesen und Aufgaben der Verfasser sich nicht ausspricht, obwohl das Interessanteste an dem ganzen Probleme ist, wie eine derartige christliche Kulturidee ohne eine starke Zwangsmacht der Kirche und ohne die allgemeinen Verhältnisse des Mittelalters überhaupt möglich sein soll. Jedenfalls aber ist auch ohne die Beantwortung dieser Frage das Buch interessant genug. Seine Gesamtcharakteristik des Mittelalters ist sicherlich in der Hauptsache richtig, wenn man auch im einzelnen über die Bildung des christlichen Kulturgedankens im Mittelalter noch sehr viel mehr wird sagen können, als daß er die Verklärung und Beherrschung des germanischen Naturfaktors durch die altchristlich-lateinische Kirchenidee sei. Die letztere hatte an sich eben gerade keine Anlage zu einer Hervorbringung christlicher Kultur; wenn sie die im Mittelalter gewann, so ist zu zeigen, wie und in welchem Sinne sie eine solche erst hier gewinnen konnte. Und von der Beantwortung dieser Frage aus wird dann erst auch die Antwort auf die weitere Frage möglich sein, wie weit die katholische Kultur an mittelalterliche Lebensformen dauernd und wesentlich gebunden ist und wie weit nicht. Auf diese letztere Frage gibt daher Ehrhard auch keine präzise Antwort.

Es ist ein interessanter Zufall, daß gleichzeitig von einem der

geistreichsten »Modernisten« eine Studie über das Mittelalter vorliegt. Sie geht noch etwas tiefer in das Problem hinein als Ehrhard. Im allgemeinen betrachtet Tyrrell wie Ehrhard das Mittelalter als die große Kompromiß- und Ausgleichsbildung zwischen einer noch unentwickelten barbarischen Kultur und der kirchlich geleiteten christlichen Ethik, ein Kompromiß, das übrigens durchaus in der Richtung der Entwicklung der christlichen Idee liegt und nicht, wie das bekannte und oft benutzte Buch v. Eickens es darstellt, eine ideewidrige Konzession an die Natur ist. Das asketische Ideal ist überhaupt kein allgemeines Ideal des Katholizismus und auch kein solches des Mittelalters, sondern ein Standesideal, das von einem bestimmten Stande aus dem Ganzen die Kräfte eines jenseitig-weltüberwindenden Heroismus für die Weltarbeit zuführen soll; darüber hat Ehrhard (S. 167) sehr zutreffende Bemerkungen. »Natur und Gnade« sind in dem Lebenssystem des Mittelalters durchaus beide berechtigt und bilden einen Stufenbau, aus dem allein sich die allmähliche Herausarbeitung der modernen Welt aus den engeren Strebungen des Mittelalters versteht. Aber die universale Herrschaft der Gnade in Gestalt des Zwangskirchentums hat seinen Grund doch nicht bloß, wie Ehrhard meint, in zeitgeschichtlichen Verhältnissen des Mittelalters, sondern in der Fassung der »universalen dogmatischen Jurisdiktionsgewalt« oder in der Art des dogmatischen Wahrheitsbegriffes selbst, wie Tyrrell zeigt. Wird das Dogma als bestimmt abgrenzbare, äußerlich aufzeigbare und von der persönlichen Subjektivität der Ueberzeugung unabhängige, rein objektive Wahrheit behandelt, wie das der mittelalterliche und der heutige offizielle Katholizismus tut, dann fordert die Ehre Gottes die wenigstens äußerliche Unterwerfung aller unter eine so sichere und so leicht konstatierbare Wahrheit und macht die dogmatische Zentralgewalt eine solche Unterwerfung möglich. Die Zwangs- und Gewaltherrschaft des kirchlichen Dogmas und seiner Ethik über die Gesellschaft ist der eigentlichste Charakter der mittelalterlichen Kultur, und das hat seine psychologischen Wurzeln in dem objektiv-absoluten Wahrheitsbegriff. Sofern der heutige Katholizismus diesen Wahrheitsbegriff festhält, ist er heute noch echtes Mittelalter und würde er bei ungehinderter Machtentfaltung die mittelalterlichen Konsequenzen wieder hervorbringen müssen. In ein neues und d. h. ein modernes Stadium würde er erst treten, wenn er diesen Wahrheitsbegriff aufgäbe und, die Wahrheit in persönlich-subjektiver Ueberzeugung mit variablem dogmatischen Ausdruck erkennend, dem Papsttum nur die Bedeutung einer zentralen Lehrpädagogie zuschriebe. Dann würde alle Zugehörigkeit auf Freiwilligkeit beruhen, aller dogmatische Zwang ausgeschlossen und eine Entwicklungsmöglichkeit für neue religiöse Ideen eröffnet sein. Die Seele des antimodernen Katholizismus ist sein absoluter, uniformer und objektivistischer Wahrheitsbegriff, aus dem — und nicht aus Nachwirkungen der römischen Rechtsidee — sein ganzer Bau hervorgegangen ist und an dem sich sein Verhältnis zur modernen Welt entscheidet. Hier dringt Tyrrell zweifellos tiefer in die Sache ein als Ehrhard, der die Inquisition in ihrer »zeitgeschichtlich bedingten«

mittelalterlichen Gestalt verwirft, aber den von ihr vorausgesetzten Wahrheitsbegriff beibehält.

Von zwei guten Kennern des Katholizismus sind damit Grundzüge des Mittelalters gezeichnet, für deren Verständnis man immer an katholische Literatur gewiesen ist und die ich für richtig aufgefaßt halte. Freilich läßt sich die kirchliche Kultur des Mittelalters auch noch von weitern Gesichtspunkten aus beleuchten, vor allem von der Geschichte der christlichen Ethik her, die hier zum ersten Male Boden und Möglichkeit einer relativen Verwirklichung fand. Ehrhard betont stets nur die Relativität dieser Verwirklichung und den Gegensatz des naturhaften Trieb- und Gewaltlebens gegen das kirchliche Ideal; das ist gewiß richtig und gibt namentlich der Gegenwirkung der asketischen Ideale ihre starken psychologischen Antriebe. Aber darüber ist nicht zu vergessen, daß diese allerdings nur sehr relative Verwirklichung eben doch die erste Verwirklichung der christlichen Ethik in einem allgemeinen Kulturideal überhaupt war. Hier hätte m. E. die eigentliche Würdigung des mittelalterlichen Geistes und die Frage nach seiner Fortwirkung im heutigen Katholizismus einzusetzen, wie ich das in meinen »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« versucht habe.

Die kulturgeschichtliche Methode in der Dogmengeschichte. — Bedeutung der lex naturae für Katholizismus und Reformation.

Lehrbuch der Dogmengeschichte von R. Seeberg. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Erlangen 1899. Verlag von A. Deichert Nachf. XIV 472.

(Göttingische Gelehrte Anzeigen 1901.)

Seebergs Dogmengeschichte hat mit dem zweiten Bande das Gebiet betreten, wo die Einheitlichkeit der christlichen Kirche und die vorwärtstreibende Kraft einer das antike Material sich einverleibenden neuen religiösen Begriffs- und Systembildung aufhört, wo daher die Dogmengeschichte über Ziel und Methode ihrer Darstellung unsicher zu werden pflegt. Das Zeitalter Augustins und des Chalcedonense hat zwar bereits die zwei Hauptgruppen, die orientalische und die occidentalische, in ihrer Getrenntheit gezeigt, aber gleichwohl durfte hier der Fortbestand der gemeinsamen Reichskirche und die Gemeinsamkeit der dogmenbildenden Arbeit nicht übersehen werden. Insbesondere war hier der enge Zusammenhang zwischen einer immer noch produzierenden Theologie und ihrem Ergebnis in usuell rezipierten oder offiziell beschlossenen Dogmen noch vorhanden, der die Aufgabe der Dogmengeschichte mit der einer Geschichte der dies Dogma erzeugenden Theologie noch zusammenfallen läßt und daher der Dogmengeschichte eine natürlich abgrenzbare Aufgabe zuweist. Mit der Trennung der Reichskirche, der Sättigung der Kirche mit fertigen Dogmen und dem Erlöschen einer produktiven Theologie setzt der zweite Band

ein und damit beginnen auch sofort die Schwankungen. Die Geschichte der anatolischen Theologie fällt ohne weiteres unter den Tisch. Allerdings sind dort formell neue Dogmen von Belang nicht promulgiert worden, aber es hat doch hier ein Fortleben der christianisierten Antike stattgefunden, das bis zum Untergang die Fortdauer der Kulturwelt mitten in der Unkultur und Halbkultur bedeutete und das für die Geschichte der christlichen Ideen, sofern sie auf das Abendland von dort herüberwirkten und sofern sie an die slavische Ideenwelt übergingen, sehr bedeutsam gewesen ist und in seinen Nachwirkungen bis heute ist. Mit der Bemerkung, daß die griechische Kirche kein Mittelalter erlebt habe (S. 2), ist doch wenig gesagt, da ihr doch nur die charakteristischen Eigentümlichkeiten des westlichen Mittelalters fehlten und eben deshalb ihre historische Bedeutung und Wirkung in einer andern Richtung liegen. Aber auch von dem sog. westlichen Mittelalter, das in Wahrheit eine bestimmte Kulturform, die Weltkultur der römischen Kirche und der ihr unterworfenen halb-zivilisierten romanisch-germanischen Völker, ist, kann nur mit sehr unsicherem Rechtstitel in der Dogmengeschichte gehandelt werden, wenn sie nichts anderes sein soll als die Geschichte der Entstehung offizieller Dogmen. Das Mittelalter hat blutwenig Dogmen hervorgebracht (S. 1), und so wird denn auch die Darstellung des Mittelalters von Seeberg wenigstens prinzipiell unter den Gesichtspunkt gebracht (S. 3), daß sie nur die Vorbedingungen der tridentinischen und vatikanischen Dogmenfixierung sowie besonders diejenigen der Dogmenbildung in den Reformationskirchen darstellen solle. Obwohl nun aber das Mittelalter nur eine Vor- und Durchgangsstufe sein soll, wird doch um des Vaticanums willen die Geschichte seiner Ideenwelt bis auf die Gegenwart herabgeführt, während die protestantische Ideenwelt, der eigentliche Zielpunkt der mittelalterlichen Entwickelung nach Seebergs Darstellung, nur bis auf die Konkordienformel und die Kanones von Dordrecht herab geschildert wird und die Entwickelung der in ihr liegenden Konsequenzen außerhalb des Rahmens der Darstellung fällt.

So gewinnt die Darstellung einerseits das Gesicht, als handle es sich um historische Einleitungen zu einer Ausgabe der Codices offizieller Kirchendogmen, andererseits aber, indem diese Dogmen doch in den lebendigen Fluß der Ideengeschichte als deren Erzeugnisse und Material eingetaucht werden, das zweite Gesicht einer Darstellung der Bewegung der christlichen Ideenwelt mit besonderer Hervorhebung ihrer gelegentlich und unvollständig erfolgenden kirchlichen Fixierungen. Ja das Interesse der Darstellung ruht trotz der prinzipiellen Ablehnung ganz sichtlich bei dieser zweiten Auffassung des Gegenstandes. Die Dogmen erscheinen nirgends als der eigentliche Kern und die Quintessenz der Ideengeschichte, sondern als durch allgemeine Zustände und Wendungen bedingte Fixierungen, die entstehen und vergehen und die vor allem erst dann recht verstanden werden, wenn auch das berücksichtigt wird, was in ihnen nicht gesagt, als selbstverständlich vorausgesetzt wird oder neben ihnen als praktische Volksreligion lebt.

Diese, übrigens auch in anderen Gesamtdarstellungen der Dog-

mengeschichte wiederkehrenden Unebenheiten zeigen, daß der ganze Begriff der Dogmengeschichte in eine bedenkliche Unsicherheit geraten ist. Es geht ihm ähnlich wie dem der Kirchengeschichte. Beide sind durch die moderne historische und undogmatische Denkweise gründlich verändert worden, und diese Veränderungen machen alle Darstellungen schwankend. Nach dem alten dogmatischen Begriff von Kirchengeschichte und Dogmengeschichte gab es in der Theorie ein ganz bestimmtes Subjekt, dessen Geschichte in beiden Disziplinen erzählt wurde. Es war für die Kirchengeschichte die wahre, normative, übernatürliche Kirche, die in der ältesten Christenheit vollkommen rein in Lehre und Sakrament geblüht hatte, deren Verfall die Darstellung der beiden Katholizismen beschrieb, deren latente und relative Fortdauer unter den katholischen Trübungen durch Aufsuchung der im Katholizismus erhaltenen Wahrheitselemente erwiesen wurde und deren Wiederherstellung im Protestantismus triumphierend aufgezeigt wurde. Die Dogmengeschichte ging den gleichen Gang. Sie zeigte die erste reine altkirchliche Ausbildung der Bibelwahrheiten zum unveräußerlichen Lehrgesetz, die Entstellung der reinen Lehre durch den Katholizismus und ihre Wiederherstellung durch den Protestantismus. Diesen einfachen Zusammenhang hat die neue historische Methode zerstört, die ein solches konstantes, einheitliches, übernatürliches Subjekt weder in der Kirchen- noch in der Dogmengeschichte anerkennt oder es doch wenigstens nur stillschweigend voraussetzt und nur gelegentlich hervorhebt. Sie hat alles flüssig, beweglich und relativ gemacht und daher die großen kulturellen und institutionellen Zusammenhänge in den Vordergrund gestellt, auf denen die Einheitlichkeit der jeweiligen, ein bestimmtes Gebiet beherrschenden religiösen Gedankenbildungen beruht. Sie hat die sog. Neutestamentliche Geschichte und Theologie in Geschichte des Urchristentums und der ersten Fixierungen des noch frei beweglichen Messiasevangeliums verwandelt. Sie schildert dann den Prozeß der Entstehung der großen Kirche des römischen Reiches oder des Katholizismus, der das Urchristentum in eine mit der Welt paciscierende Kirche verwandelt und auf dem Boden dieser Kirche und ihrer Antike und Christentum neu mischenden Kultur die Dogmen der alten Reichskirche erzeugt. Daran schließen sich dann die Sonderdarstellung des byzantinischen Katholizismus mit seiner besonderen historischen Mission für den Osten und für die Befruchtung des Westens und die des abendländischen Katholizismus mit seinem Weltreich der Kirche und seiner kirchlich geleiteten Kultur. Neben beide aber tritt dann zuletzt eine neue eigentümliche und selbständige, durch den Katholizismus vorbereitete, aber doch in vieler Hinsicht originale Entfaltung der christlichen Idee im Protestantismus, der ebenfalls seine eigene, in sich zusammenhängende Geschichte und seine besondere Entwickelung der religiösen Gedankenwelt hat.

Damit ist die Kirchengeschichte unwiderruflich zerteilt in die Geschichte einzelner kirchlicher Gebiete, deren Sonderart jedesmal in allgemeinen Verhältnissen und Institutionen liegt und die sämt-

lich ihr relatives historisches Recht haben. Nicht minder aber ist die Dogmengeschichte von Rechts wegen zerteilt in die Darstellungen der Gedankenentwickelungen der einzelnen Kirchen. Nur das Urchristentum und der Katholizismus der Reichskirche läßt eine einheitliche Darstellung zu, weshalb denn auch die ersten Bände der Kirchen- und Dogmengeschichten ein klares Ziel und eine natürliche Methode zu haben pflegen. Die weiteren Entwickelungen lassen sich bei einer historischen Detaildarstellung nur jede für sich gesondert im Zusammenhang des diese Kirchen beherrschenden geistigen Lebens darstellen als eine Geschichte der byzantinischen, der katholischen und der protestantischen Theologie und der damit zusammenhängenden Dogmenbildung. Jede ist eine selbständige Größe und ein Zweck für sich und wird in falsches Licht gestellt, wenn sie nur als Voraussetzung von etwas anderem betrachtet wird, wie denn in der Tat die Dogmengeschichten des Mittelalters und der Reformation sehr unbefriedigende Leistungen zu sein pflegen. Die Einheitlichkeit der älteren Gesamtdarstellungen ist mit den Voraussetzungen dieser Einheitlichkeit aufgehoben. Soferne unter den neuen Verhältnissen Gesamtdarstellungen des Christentums unternommen werden, sind sie zu einer Art Geschichtsphilosophie des Christentums oder Philosophie über die Geschichte des Christentums geworden, wie das ja bereits das Wesen der bekannten Aufstellungen Ritschls in seinem Aufsatz »Ueber die Methode der alten Dogmengeschichte« und der zur Konfessionskunde umgewandelten Symbolik ist. Reflexionen dieser Art durchziehen daher auch als Anmerkungen und Exkurse die neueren Dogmengeschichten, um ihnen die in der Gesamthaltung verlorene einheitliche Richtung durch andeutende und oft sehr interessante Randglossen zu ersetzen.

Alle diese aus dem schwankenden Zustande der gegenwärtigen Theologie folgenden Unsicherheiten zeigen sich besonders deutlich bei Seebergs Lehrbuch, weil es bei seinem mehr kirchlich-gläubigen Standpunkte strenger als Harnack und Loofs die Aufgabe der Dogmengeschichte auf die Entstehungsgeschichte der wirklichen Dogmen beschränkt und dabei doch wie diese die Dogmen aus dem lebendigen Fluß des geistigen und kulturellen Lebens hervorgehen läßt. So zeigen sich die Uebelstände nicht bloß in der Anwendung und Abgrenzung des Stoffes, sondern in der Behandlung selbst. Katholizismus und Protestantismus sollen in ihrer Dogmenbildung dargestellt werden. Aber was soll nun hierbei wirklich dargestellt werden? Geist und Wesen beider Formationen des Christentums, die dann freilich, wie jetzt allgemein anerkannt ist, nicht ausschließlich aus den Dogmen, sondern vor allem aus der theologischen Arbeit, der praktisch geübten Ethik und dem kirchlichen Volksleben erkannt werden müssen? Oder nur die Dogmen für sich allein, höchstens mit einem Blick auf die sie erklärenden theologischen Vorstadien und allgemeinen Verhältnisse? Das erstere ist eine überaus anziehende Aufgabe, die auch eigentlich Seeberg vorgeschwebt hat, aber die im Rahmen einer bloßen Entstehungsgeschichte der Dogmen nicht zu erledigen ist und die daher auch bei

Seeberg beständig in die Geschichte der Theologie und des religiösen Lebens hinübergreift, um dann jedesmal durch Erinnerung an die viel beschränktere Aufgabe einer Dogmengeschichte irgendwo rasch abzubrechen. Das zweite aber ist dann, wenn man Wesen und Geschichte der Religion nicht in Dogmen und Bildung von Dogmen aufgehen läßt, eine sehr unbefriedigende und lückenhafte Aufgabe. Die Wichtigkeit der Dogmen, »gleichviel ob sie einem gefallen oder nicht gefallen« (S. 457), ist selbstverständlich; aber die Funktion, die doctrina publica mit Lehrzwang geltend zu machen und damit die Kontinuität der Kirchenlehren aufrechtzuerhalten, wird doch nicht von ihnen allein, sondern auch von noch nicht promulgierten Ordenslehren, Schultheorien, gewohnheitsmäßigen Ueberlieferungen ausgeübt, und es wäre daher auch auf diese mit Bezug zu nehmen. Und wenn vollends das historische Interesse der Erklärung das dogmatische an der Statuierung so sehr überwiegt, wie das bei Seeberg der Fall ist, dann führt die historische Erklärung der Dogmen so tief in die Geschichte der Theologie und Religion hinein, daß die Beschränkung auf das mehr oder minder zufällig zum Dogma Gewordene nur mehr eine ganz willkürliche Zielsetzung ist. Ja, wenn es sich nicht um eine juristische Feststellung der trotz allen modernen Abfalls rechtsverbindlichen doctrina publica handelt, dann müßte insbesondere und vor allem auch die Geschichte der Auflösung und Zersetzung der Dogmen dargestellt werden, wie sie von den letzten Jahrhunderten bewirkt worden ist.

Das überraschende Auskunftsmittel Harnacks, der im Protestantismus das Dogma überhaupt aufhören läßt und mit der Theorie von den drei Ausgängen des Dogmas seiner Dogmengeschichte einen gewaltsamen Abschluß verleiht, hat sich Seeberg mit Recht nicht angeeignet. Am Anfang (S. IV) und am Schluß (S. 458) eröffnet er daher die Aussicht auf eine Dogmengeschichte des Protestantismus als anzugliedernden letzten Teil. Aber doch hält er dann wieder eine bis auf das Vaticanum, die Konkordienformel und die canones Dordraceni reichende Darstellung allein für Dogmengeschichte, weil jener Auffassung »das organisierende Prinzip der Dogmengeschichte, d. h. die Zweckbeziehung zum werdenden Dogma fehlen würde« (S. 458). Aber das ist eben die Frage, ob eine solche Zweckbeziehung eine Disziplin, wie die Dogmengeschichte tatsächlich geworden ist, organisieren kann oder ob nicht das Versagen eines solchen Prinzips auf weite Strecken der Geschichte die Zweckmäßigkeit des Prinzips in Frage stellt; hat doch das Prinzip auch schon bei den Darstellungen des Mittelalters und der Reformatoren so sehr versagt, daß gerade die interessanten Partien des Buches auf dem Gebiete der nicht unmittelbar zum Dogma verwerteten Theologie liegen.

Der Austrag dieser Frage liegt auf einem anderen Gebiete als dem der Dogmengeschichte selbst. Es genügt zu zeigen, daß die tatsächlichen Leistungen der modernen Dogmengeschichte immer wieder auf prinzipielle Fragen hinweisen, die von der gegenwärtigen Theologie nicht entfernt zur Klarheit gebracht sind. Damit ist aber in keiner Weise gesagt, daß nicht diese tatsächlichen Leistungen, jede

rein für sich genommen, bedeutende wissenschaftliche Fortschritte darstellen. Das muß von dem Buche Seebergs in bezug auf einzelne Leistungen unbedingt behauptet werden. Die vielen aneinander gereihten Einzeldarstellungen zeichnen sich großenteils durch Knappheit und Präzision, durch scharfsinnige Betonung des Wesentlichen und durch Belege mit treffenden Zitaten in ungewöhnlicher Weise aus. In dieser Hinsicht hat er die Arbeit seiner Vorgänger wesentlich vervollkommnet. Ihm kommt die Kunst des Systematikers, jedesmal die Grundideen zu suchen und die richtigen Proportionen zwischen den Gedankenelementen herauszufühlen, in hervorragendem Maße zugute. Besonders aber diejenigen Partien, in denen der Schwerpunkt seiner selbständigen Arbeit liegt, die Darstellungen der Theologie der großen Scholastiker, Luthers und Calvins, sind so vortrefflich, daß man nur ihre Kürze und Gedrängtheit bedauert.

Der eigene dogmatische Standpunkt Seebergs tritt sehr diskret zurück. Es ist eine wirklich unbefangene wissenschaftliche Arbeit. Soweit ihre Grundauffassung einer der großen bestehenden Richtungen zugewiesen werden kann, teilt sie diejenige, die Ritschl für diese Partien der Dogmengeschichte ausgebildet hat. Die Unterschiede bestehen lediglich in Nuancen. Mit den Vorzügen dieser Auffassung, ihrer Unabhängigkeit von der herkömmlichen Schablone und dem Dringen auf die charakteristischen Kerngedanken, verbindet sie auch ihre Schwächen, die einseitig dogmatische Betrachtung des Mittelalters, dessen Größe, die Herstellung einer einheitlichen kirchlich-wissenschaftlichen Kultur, gerade als Schwäche behandelt und dessen asketisch-dualistischer Zug in seiner spezifischen Christlichkeit verkannt wird, sowie die ebenso einseitig dogmatische Verabsolutierung des Luthertums, dessen Vernunfthaß und Ablehnung gegen sozialkulturelle Gestaltung als ein außerordentlicher Vorzug gerühmt und dessen doch sehr komplizierte, vom Pietismus wie von der autonomen Entwicklung des Staates und der Gesellschaft sofort wieder aufgelöste Ethik als ein Definitivum gepriesen wird. Ebenso ist es eine von Ritschl übernommene sehr wunderliche Paradoxie, wenn die Berührungen Zwinglis mit dem aufstrebenden modernen Denken und die Versuche Calvins, eine autoritäre Ordnung der Gemeinde nicht bloß im Dogma, sondern auch für praktische Leistungen zu schaffen, als »mittelalterliche Schranke« bezeichnet werden. Soferne hierin wirklich Aehnlichkeiten mit dem Mittelalter vorliegen, sind sie lediglich in der Natur der Sache begründete Analogien, denen das Luthertum sich nur zu seinem Schaden entzogen hat. Es ist nicht umsonst zu der von jedem Hauch philosophischen Geistes verlassenen und jeder sozialen Leistung entbehrenden Lehrkirche geworden.

Zu einzelnen Bemerkungen wäre selbstverständlich mannigfacher Anlaß. Ich möchte mich jedoch auf einen Hauptpunkt beschränken. Er betrifft einen für die gesamte katholische Theologie, Ethik und Kultur grundlegenden Begriff, der aber seine Wurzeln schon in den ältesten Berührungen von Evangelium und Welt hat und der weiter-

hin für die Theologie der Reformatoren und dann für die Wiederauflösung der kirchlichen Dogmatik und Kultur von größter Bedeutung geworden ist. Es ist der Begriff des sittlichen Naturgesetzes oder der lex naturae.

Ich habe seiner Zeit die Bedeutung dieses Begriffes für Katholizismus und Reformatoren in meiner Schrift »Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melanchthon« 1891 eingehend auseinandergesetzt, habe aber damit, soviel ich weiß, bis jetzt nur in den beiden Artikeln Gottschicks in der dritten Auflage der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche »Gesetz, natürliches« und »Gesetz und Evangelium« ernstlichere Berücksichtigung gefunden. In meinen eigenen Artikeln der gleichen Encyclopädie über »Aufklärung« und »Deismus« habe ich dann die Bedeutung des Begriffes für die Zersetzung und Umformung der Theologie gezeigt, womit zugleich Licht auf seine Bedeutung für die voraufliegende dogmatische Periode geworfen ist. Fast gleichzeitig mit meiner Schrift und unabhängig von ihr hat Dilthey in einem großen Aufsatze des Archivs für Philosophie 1892/93 über »das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh.« den gleichen Begriff mit vollkommen übereinstimmenden Ergebnissen behandelt, ⟨nachdem bereits seine »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, [S. 441—3, jetzt Ges. Schr. I, 346—8], auf die Funktion dieses Begriffes in der mittelalterlichen Theologie aufmerksam gemacht hatte.⟩

Beide Arbeiten hat Seeberg berücksichtigt, aber gerade ohne diesen wesentlichen Punkt dabei zu beachten. Und doch handelt es sich hierbei um einen Grund- und Stammbegriff der christlich-kirchlichen Lehre, der nur freilich niemals direkt in einem Dogma zutage tritt, sondern zu den Voraussetzungen der dogmenbildenden Theologie und der Kultursysteme entwerfenden wie Gewissensfragen entscheidenden Ethik der Kirche gehört. Die Orientierung der Dogmengeschichte lediglich nach den in offiziellen Dogmen kanonisierten Begriffen und die vollständige Zersetzung dieses Kosmologie, Ethik, Jurisprudenz, Gesellschaftslehre und Volkswirtschaft umfassenden Begriffes durch die moderne Ethik hat ihn der Aufmerksamkeit und dem Verständnis der modernen Dogmenhistoriker entrückt, und auch die protestantischen Darsteller der Geschichte der christlichen Ethik haben ihn regelmäßig verkannt. Bei ihrem protestantischen Subjektivismus haben sie ihn hinter den der lex naturae doch nur ein- und untergeordneten Begriff des Gewissens zurückgestellt, und bei ihrer einseitigen Achtsamkeit auf die rein innerlichen Gegensätze von Legalität und Gnade haben sie die umfassende konstruktive Bedeutung dieses Begriffes für die Zusammenfassung der spezifisch christlichen und der kulturellen Elemente übersehen. Nur die katholischen Darsteller (man vergleiche den Artikel »Gesetz« von Wirthmüller im kath. Kirchenlexikon [2] von Wetzer und Welte, Lehmkuhl, Theol. moralis I 39—139, Ottiger, Theol. fundamentalis I 37—147, ⟨Cathrein, Moralphilosophie I, 5.—8. Buch⟩) und der Katholik Jodl in seiner Geschichte der Ethik haben ihn richtig gewürdigt.

In Wirklichkeit spielt dieser Begriff die gleiche Rolle wie der so viel verhandelte Logosbegriff. Auch er ist ein Erzeugnis der stoisch-eklektischen Popularphilosophie und bereits von der hellenistischen Theologie mit den moralischen Bestandteilen der Thora identifiziert worden. Dieser Bahn folgt auch Paulus, um die Analogie des heidnischen sittlichen Bewußtseins mit der Forderung des Evangeliums zu zeigen und die ewig gültigen Bestandteile des Gesetzes von dem vergänglichen zeremonialgesetzlichen zu trennen. Die paulinischen Stellen Röm. 2, 14 ff. sind daher von nicht geringerer Bedeutung geworden als die berühmten Logosstellen des vierten Evangeliums. Die ältesten christlichen Theologen haben diese Absicht lediglich fortgesetzt, indem sie das sittliche Naturgesetz mit dem Gesetz des Moses ausdrücklich identifizierten und dadurch einerseits das spezifisch Jüdische abschüttelten, andererseits den Anschluß des christlichen Gesetzes an die antike Moral vollzogen. So haben Justin (vgl. Luthardt, Gesch. d. Ethik I 169), Clemens (ib. 114), Irenäus (ib. 154), Tertullian (ib. 156), Lactantius (ib. 169), Hieronymus (ib. 182) und Ambrosius gelehrt, Ambrosius bereits mit Heranziehung der juristischen Lehre vom Naturrecht an die lex naturae (ib. 179). Freilich ist in dieser Gleichung von den vor-augustinischen Theologen wesentlich die Uebereinstimmung in den privaten und individuellen Bezügen der Moral, besonders in den kontemplativ-asketischen Elementen, betont worden. Augustin, an dem die Protestanten in der Regel nur den berühmten Gegensatz von Gesetz und Gnade zu beachten pflegen und der durch seine Verdammung der nicht-christlichen Menschheit den Rationalisten und Kulturfreunden die Geltung jenes Begriffes geradezu aufgehoben zu haben scheint, hat gleichwohl in anderen Zusammenhängen ihn und seine Gleichung mit dem Urstandsgesetz, dem mosaischen Moralgesetz und partiell dem christlichen Gesetz aufs stärkste betont (Stellen bei Jodl I 377 f.) und insbesondere im Anschluß an Cicero und die Juristen die Ordnungen des Staates, der Familie, der Gesellschaft an ihn angeknüpft. Diese stellen mit ihrem relativen Gerechtigkeitsgehalt den in der sündigen Welt übrig gebliebenen und gegen sie reagierenden Rest des *ordo naturalis* dar und bedürfen nur der Ergänzung aus dem der Kirche voll offenbarten Naturgesetz sowie aus dem besonderen christlichen Gesetz (Stellen bei Reuter, August. Studien 135—150, bes. 139, 382 f.). Charakteristisch ist, daß Augustin diese Gedanken überall da betont, wo ihm die Idee der Harmonie und Gesetzmäßigkeit des Universums vorschwebt oder wo ihn der Gegensatz gegen den im Donatismus erhaltenen Rest urchristlicher Weltfeindschaft zur Bildung positiver Theorien nötigt. Von ihm ist dieser Gedankenkomplex auf die mittelalterlichen Theologen übergegangen, die ihn zwar noch nicht als wesentliche Basis des Beweises für die Vernünftigkeit des Christentums benutzten, da sie für diesen Zweck noch die Gleichung der aristotelisch-neuplatonischen Metaphysik mit der kirchlichen Gotteslehre zur Verfügung hatten, die aber doch die ganze weltliche Ethik in Staat, Gesellschaft, Recht und Wirtschaft von hier aus mit dem mosaisch-christlichen Gesetz in innere Verbindung

brachten und die spezifisch kirchliche Ethik an diesen Begriff anlehnten.

Ueber diesen Zusammenhang hat die von Seeberg erwähnte, aber nicht in ihrer Tragweite gewürdigte Schrift M. Maurenbrechers »Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit« höchst interessantes Licht verbreitet. Freilich hätte auch Maurenbrecher noch deutlicher zeigen müssen, wie der all das leistende Begriff der lex naturae mit der antik-christlichen Tradition zusammenhängt und wie seine Identifizierung mit der lex Mosis und der lex Christi die christlich-theologische Rechtfertigung aller dieser Lehren ermöglicht. Er hätte dann auch deutlicher gesehen, daß die Umformung der aristotelischen Politik zu einer bloßen Wirtschaftslehre doch zugleich auch in der unpolitischen Natur des stoisch-ciceronianischen und vor allem des christlichen Geistes begründet ist und noch einen besonderen Anlaß in der augustinischen Zuspitzung der lex naturae zu einer Lehre von den aus der vernünftigen Harmonie des Universums folgenden vernünftigen Zwecken des individuellen Lebens, seien sie irdische oder himmlische, besessen hat. Er hätte sich dann auch weniger gewundert, daß die aus diesen Prinzipien ebensosehr wie aus der Rücksicht auf die tatsächlichen Verhältnisse erwachsende Betonung des Berufes Thomas in so große Nähe zu Luther bringt. Sie stammt bei beiden aus der lex naturae und hat nur bei Luther das Gegengewicht der asketischen *praecepta* und *consilia* verloren. Denn jener Begriff hat bei den Reformatoren womöglich eine noch höhere Bedeutung als bei den Scholastikern. Als nämlich die Reformatoren jede Verbindung der Schriftwahrheit mit einer spekulativen Metaphysik abbrachen, wurde die Gleichung von Urstandsgesetz, lex naturae, lex Mosis, lex Christi das einzige Mittel einer Beziehung auf außerchristliche und vorchristliche entgegenkommende Analogien und blieb sie das Fundament der Ethik, die Staat, Recht und Gesellschaft nach wie vor aus dem natürlichen Gesetz ableitete und ihnen dadurch eine indirekte göttliche Autorität wahrte, selbst aber hierzu nicht wie der Katholizismus höhere asketische Gebote hinzufügte, sondern nur die rechte religiöse Herzensverfassung, aus der heraus das Handeln nach der christlich, d. h. vollkommen verstandenen lex naturae von einer bloßen *justitia civilis* und *externa disciplina* zu einer *interior et spiritualis justitia* wird. (Vgl. die Belege in meinem bereits angeführten Buch.)

Die Bedeutung dieser Kombination ist in erster Linie die Lösung eines fundamentalen Problems des Christentums. Das alte Christentum ist gegen Staat und Kultur bekanntlich gänzlich indifferent oder sogar feindselig. Die Festsetzung in der Welt und die Ausbildung eines kirchlichen Gemeinwesens und einer kirchlichen Moral nötigt zu einem positiven Anschluß an die gegebenen Ordnungen, und das geschieht eben in der Identifizierung von lex naturae und mosaisch-christlichem Gesetz. Hierbei kann die Trübung des natürlichen Gesetzes und seine Korrektur aus der Offenbarung zusammen mit der prinzipiellen Einheit beider betont werden, kann der Unterschied der natürlichen, schwachen und der übernatürlichen eingegossenen Kräfte

zur Gesetzeserfüllung hinreichend hervorgehoben werden ohne Aufhebung ihrer Aufeinanderbeziehung und kann der ursprüngliche transzendent-asketische Charakter der christlichen Moral in besonderen, durch Christus zum natürlichen Gesetz noch hinzugefügten Geboten der *praecepta evangelica* und kirchlicher Leistungen gewahrt werden zugleich mit einer Anpassung der Durchschnittsmoral an die weltlichen Kulturforderungen. Auch noch der Protestantismus hat die Gleichung in diesem Sinne benützt und darauf seine Ethik begründet, wenn er sie auch noch mehr vereinheitlicht und verinnerlicht hat zu einer von Glaube und Liebe beseelten innerweltlichen, an die Ordnungen des Naturgesetzes gebundenen Moral. Diese Gleichung also erst hat das Christentum zu einem Kultursystem gemacht und ihm eine wissenschaftliche Begründung dieses Kultursystems ermöglicht. Sie ist daher für die Geschichte des Christentums noch wichtiger als die so viel behandelten Ausgleichungen zwischen dem christlichen Gottesgedanken und der metaphysischen Spekulation. Aber auch ihre engere Bedeutung für die Dogmengeschichte liegt auf der Hand. Sie hat den gesetzlichen Charakter des Katholizismus vollenden helfen und seinen Ausbau als eines Rechtssystems ermöglicht, das die Rechte zwischen Kirche und Welt, zwischen Gott und Mensch festsetzt. Und wenn die ganze Dogmatik des Protestantismus bei Melanchthon und wenigstens großenteils bei Calvin von dem Begriff einer moralisch-gesetzlich regierenden Gottheit bedingt ist, so äußert sich auch hierin der Einfluß dieser Gleichung. Nicht bloß die theoretische Prinzipienlehre über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und die praktische Bekehrungslehre vom Uebergang des natürlichen zum geistlichen Menschen, sondern das ganze Dogma von Bekehrung, Rechtfertigung, Versöhnung, Satisfaktion und Heiligung stehen unter dem entscheidenden Einfluß dieser Gleichung.

Das Ganze bedürfte dringend einer dogmengeschichtlichen, theologische, juristische, nationalökonomische und philosophische Kenntnisse vereinigenden Monographie, die freilich von der üblichen Schablone der Auffassung der christlichen Ethik sich gründlich befreien und wie bei den metaphysischen Bestandteilen so auch bei den ethischen die Notwendigkeit der Ergänzung des Christentums aus dem antiken Kulturerbe ebenso unumwunden anerkennen als die Art der tatsächlich geschehenen Ergänzung unbefangen aufdecken müßte. Doch liegen die Grundzüge bereits deutlich genug zutage. Auch hat Seeberg, der die Abhandlung Diltheys und Gierkes »Althusius« vor sich gehabt hat, der Sache mehr Aufmerksamkeit geschenkt, als sonst in Dogmengeschichten üblich ist. Aber wie unvollständig sind die Angaben, wie schwankend und verworren ist die Auffassung! Von der Anbahnung der Gleichung in der alten Kirche ist nur bei Origenes die Rede (I 112), aber ohne Verfolgung der Konsequenzen, und dann wird noch in einer kleinen Anmerkung (II 155) von den Apologeten als den Vätern dieser Idee gesprochen, deren Beitrag aber nur in der Idee des Gewissens als Gottesstimme bestehen soll. Einmal heißt das Begriffsgefüge »die alte kirchliche Lehre vom Primat des Naturrechts«,

die von der Kirche zur Kritik des ihr entgegenstehenden weltlichen Rechtes aufgenommen worden sein soll (155), gewöhnlich aber wird es als »mittelalterlicher Gedanke« (330) oder gar als »Lehre des ausgehenden Mittelalters« bezeichnet (286), wenn es nicht geradezu als Theorie der Nominalisten erscheint (179), die Bibellehre und Vernunftrecht in Beziehung gesetzt und dabei die Schwankungen des Verhältnisses von Vernunftrecht und positivem Recht, die auf politischem Gebiet stattfanden, auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Bibelautorität übertragen, ja in diesem Konflikt die von Luther so tiefsinnig übertroffene spezifisch katholische Lehre von einer rein positiven Rechtsautorität der Bibel geschaffen haben sollen! Es scheint in der Tat Seebergs eigentliche Meinung zu sein, daß die Identifizierung von lex naturae und lex divina ein Erzeugnis des späten Mittelalters sei. Er scheint das Hervortreten der Gleichung von der Notwendigkeit abzuleiten, daß das germanische positive Recht mit dem antiken, von der Kirche mitgeführten Naturrecht ausgeglichen werde, und die so verursachte Betonung des Naturrechts scheint ihm dann zu einer ähnlichen Annäherung auch des positiv kirchlichen Rechtes an das Naturrecht geführt zu haben (154 f. und 178 f.), woraus er dann die sozialrevolutionären Bewegungen des späten Mittelalters als Hauptwirkung ableitet (167). Allein alles das sind ja doch nur Nuancen innerhalb des längst von der Kirche geschaffenen Begriffsgefüges, dessen Bedeutung ja nur die ist, christliche und kulturelle Ethik zur Einheit zu bringen, und das durch die Unterscheidung von schlechthin evidenten Grundprinzipien und erst in der Anwendung auf die Wirklichkeit zu ziehenden Folgerungen Vernunftrecht und positives Recht sehr wohl in Einklang gebracht, außerdem von Anfang an neben dem in lex naturae und Dekalog enthaltenen Gesetz noch besondere, partikulare, aus der göttlichen Allmacht fließende positiv-kirchliche Gesetze gelehrt hat. Den Gedanken, den die frommen Revolutionäre des Spätmittelalters aus Anlässen der allgemeinen wirtschaftlichen Lage kommunistisch gewendet haben, haben Augustin (Reuter, Aug. = Stud. 139) und Thomas (Maurenbrecher 104—117) höchst konservativ gewendet, geradeso wie ihn ja auch Luther nach Seebergs eigenem Zeugnis (230 und 260) konservativ verwertet hat. Nur die genaue Ausarbeitung stammt aus dem späten Mittelalter, d. h. vom heiligen Thomas, aber Motive und Sinn der Gleichung sind uralt und immer dieselben. Daß es so sei, zeigt daher auch gelegentlich Seebergs eigene Darstellung. Ganz beiläufig wird einmal auf den großen Vermittler des Altertums und des Mittelalters, auf Isidorus, hingewiesen (156), ebenso auf die hochwichtige Verwertung des Begriffes im kanonischen Recht (S. 36), was dann freilich später noch einmal mit größerem Nachdruck wiederholt werden muß (156). Dagegen ist freilich die dominierende Bedeutung des Begriffsgefüges bei Abälard trotz Reuter (Religiöse Aufklärung im Mittelalter I 198, 318), der es allerdings ebenfalls total mißverstanden hat, nicht hervorgehoben, so treffend sonst auch die führende Stellung dieses Mannes gezeichnet ist. Aber gerade der Versuch dieses Mannes, eine selbständige christliche Ethik auf Grund der Gleichung von »lex

naturae« und »lex revelata« aufzurichten, hat die eingehende mittelalterliche Bearbeitung des Begriffsgefüges eröffnet. Beruht doch sein ganzer »Rationalismus« nur auf der Hervorhebung des antiken Kupfers, mit dem die Kirche das christliche Gold hatte legieren müssen, um ihm Härte und Weltbeständigkeit zu geben.

Noch an einem besonderen Punkt hätte die Beachtung der mit dieser Gleichung verbundenen Probleme fruchtbare Dienste leisten können, bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Luther und Melanchthon und der damit gegebenen Darstellung der lutherischen Dogmen und Dogmatik. Hier weist freilich Seeberg mit einer kurzen Notiz auf die Benutzung des Begriffes der lex naturae bei Melanchthon hin (341), aber von der entscheidenden Gleichung von lex naturae, Dekalog, lex Christi, römischem Recht und sozialer Ordnung ist nicht die Rede, so wenig wie von der Funktion dieser Gleichung für das Ganze seiner theologisch-philosophischen Tätigkeit. Andrerseits wird die Adoptierung dieser Gleichung bei Luther ausdrücklich anerkannt (S. 226, 230 f.) und ihr mit Recht der Sinn beigelegt, daß dadurch der ewige Gehalt des alttestamentlichen Gesetzes im Gegensatz zum bloß jüdisch-temporären festgesetzt werden soll (230), daß das Gesetz die Bekehrungsreue wirken soll mit den Vorstufen in der äußern Disziplin und der noch natürlichen Gesetzesangst (232 und 235) und daß das natürliche Gesetz die natürlichen sittlichen Ordnungen in Staat, Gesellschaft und Beruf darbietet, die somit aus dem mit dem Dekalog identischen und im positiven Recht nur [weiter] ausgebildeten Naturgesetz fließen und auch für den Wiedergeborenen göttliche Ordnungen bleiben (260, 263). Dagegen stehen dann aber ganz unvermittelt entgegengesetzte Aeußerungen, daß Luther die vom ausgehenden Mittelalter angenommene Gleichung des Naturrechtes und des göttlichen Rechtes der Schrift geleugnet und dadurch die Positivität der Offenbarung behauptet habe (286), und die Ausführungen über die ursprüngliche Bußlehre Luthers, die das Gesetz lediglich aus der Offenbarung erkennen und die Buße daher aus Glaube und Liebe beginnen läßt (220 f., 233 ff.). Die erste dieser Aeußerungen zeigt, wie irrig, trotz aller einzelnen Bemerkungen, das Wesen der Gleichung aufgefaßt ist; die zwei von Seeberg als Beleg angeführten Predigtstellen handeln gar nicht von der lex naturae und der lex divina, sondern von der aristotelisch-thomistischen Philosophie und den Zweifeln der Vernunft an der Bibelautorität. Die zweite Reihe von Aeußerungen weist darauf hin, daß die Adoptierung der Gleichung bei Luther nicht ursprünglich und wesentlich ist, sondern erst später in ihrer bewußten Bedeutung auftritt, wie denn auch später die wachsende Anerkennung der vom Naturrecht gegebenen Gesellschaftsordnung gegen die Täufer und Schwärmer betont wird (327).

Das weist alles auf bedeutsame Zusammenhänge hin, die Seeberg nicht geklärt hat. In Wirklichkeit liegen die Dinge meines Erachtens so: Luther hat mit seinem vom Nominalismus begründeten und von seiner religiösen Empfindung vollendeten Vernunfthaß am Anfang alle natürliche Gotteserkenntnis, natürliche Gesetzeserkennt-

nis und natürliche Gesetzesleistung bestritten. Er hat insbesondere einen Gesetzesbegriff ausgebildet, der das Gesetz allein aus der Offenbarung als Forderung der freien und vollen Gottesliebe versteht und der seine tödliche, zwangsmäßige Form betont, in beiden Fällen also dem rationalen Gesetzesbegriff entgegengesetzt ist. Daher fordert seine ursprüngliche Bußlehre im engsten Zusammenhang mit dem strengsten Determinismus der Gnade den Anfang der Gesetzeserkenntnis aus dem Glauben und aus der Liebe zu Gott, d. h. aus einem Wunder der Gnade am erbsündigen Menschen, der dadurch erst das Gesetz in seinem spiritualen und wirklichen Sinne der Forderung der vollen freien Gottesliebe erkennt und erst hierdurch zur Kontrition gelangt, in der ihn dann das Evangelium tröstet. Dem entspricht auch, daß Luthers ursprüngliche Ethik keine Rücksicht nimmt auf Gesetz und Naturrecht, sondern den Wiedergeborenen alles Gegebene mit souveränster Freiheit behandeln läßt, sofern er ja überall nur die Ehre Gottes und die Liebe zu den miterlösten Brüdern fördern will und dabei ausschließlich sich selbst mit der inneren Notwendigkeit der Freiheit Gesetz ist. Dieser Standpunkt ließ sich aber nach allen Seiten nicht festhalten. Der Determinismus enthielt fatale Konsequenzen, der christliche Glaube bedurfte einer Vorbereitung und eines Anknüpfungspunktes im natürlichen Menschen, die Buße der vollen Gesetzeserkenntnis [und] einer Anbahnung in der natürlichen Disziplin und Reue, die Ethik der wiedergeborenen Freiheit eines Schutzes gegen Schwärmerei und Phantastik wie einer Begründung des Anschlusses an die gegebenen Ordnungen. Alles das leistet bei richtiger Behandlung die Gleichung von »lex naturae« und »lex revelationis«, die nicht eine Wiedererweckung scholastischer Metaphysik bedeutete, sondern nur eine nüchterne und vorsichtige Anknüpfung im natürlichen sittlichen Bewußtsein und einen Schutz der gegebenen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Und so wurden diese letzteren auf die zweite Tafel, d. h. auf die mit dem noch bestehenden Naturrecht identischen Bestandteile des Dekalogs zurückgeführt. Hier setzte Melanchthon ein und hierfür gewann er Luther, der diese scholastischen Begriffe nie prinzipiell beseitigt hatte. So wurden die älteren großartigen, aber auch über-idealistischen Konzeptionen Luthers abgeplattet und entstand die Vorherrschaft des Gesetzes im Gottesbegriff, die Koordination von lex und evangelium, die beherrschende Bedeutung der Satisfaktion, die rein forensische Fassung der Justifikation und die bloße Addierung der Sanktifikation in den *bona opera*, die melanchthonische Enzyklopädie und Universitätsreform, die Ethik und Kultur des lutherischen Territorialstaates mit der *custodia utriusque tabulae*, die dem Fürsten als *membrum praecipuum* der Gemeinde zufiel, und das von der Kirche mit dem *motus spiritualis* zu durchdringende Naturrecht des Staates und der Gesellschaft aufrecht zu erhalten hatte. Es ist kein Zweifel, daß all das eine Herabstimmung der lutherischen Gedanken darstellt. Aber man darf auch nicht vergessen, daß die lutherische Ethik das Problem der christlichen Ethik nicht löste, sondern stellte, und daß ihr streng und einseitig religiöser

Charakter mit der Zurseitestellung von Wissenschaft, Kunst und Politik einer positiven Ergänzung nach der weltlichen Seite hin bedurfte. Wenn sie bei Melanchthon und dem Luthertum so kümmerlich ausfiel, so liegt das teils an den inneren Schwierigkeiten der Sache, teils an der in Deutschland fortbestehenden mittelalterlichen kirchlichen Gebundenheit der weltlichen Kultur. Die wirklichen Probleme der reformatorischen Ethik und damit des reformatorischen Christentums hat erst die neuere nach-orthodoxe Entwicklung des Protestantismus aufgedeckt.

Alles das soll die Verdienste der in ihrer Weise vortrefflichen — übrigens doch erst durch die großen dogmengeschichtlichen Werke der Vorgänger ermöglichten — Darstellung Seebergs durchaus nicht schmälern. Es soll nur zeigen — und damit fasse ich die Ausführungen des ersten Teils meiner Anzeige mit denen des zweiten zusammen —, daß wir nunmehr für längere Zeit eine dogmengeschichtliche Gesamtdarstellung nicht mehr zu wünschen brauchen, um so dringender dagegen eingehende Monographien sowohl über einzelne Persönlichkeiten als besonders über einzelne Begriffsgruppen.

Duns Scotus' Verhältnis zur Eigenart der christlichen Ideenwelt und zur Reformation.

Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von R. Seeberg. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung; Theodor Weicher. 1900. VI, 705 S.

(Göttingische gelehrte Anzeigen 1903.)

Die Anzeige des vorliegenden umfangreichen Buches bietet eigentümliche Schwierigkeiten ... Eine solche liegt in der uneinheitlichen Konzeption des Buches, die es bei allem Interesse an dieser höchst unterrichtenden Darstellung schwer macht zu sagen, was eigentlich mit diesem Buche gewonnen ist. Einmal nämlich soll es die weitere Ausführung zu den Partien der Dogmengeschichte des Verfassers sein, die in der Scholastik die Vorbedingungen für die Gedankenwelt Luthers zeigen. Seeberg folgt damit den Bestrebungen Ritschls und nimmt sie mit Recht in dem erweiterten Sinne auf, der heute die Perspektive reformationsgeschichtlicher Forschung absteckt, d. h. in dem Sinne eines Verständnisses der Reformation [aus] der ganzen Umwälzung des abendländischen Geisteslebens seit dem 13. Jahrhundert, seit der Ausbildung der Bettelorden und der Erhebung der städtischen Kultur. Es liegt das ganz in der Konsequenz der modernen Auffassung der Reformation, die nicht mehr mit dogmatischen, sondern mit historischen Maßstäben arbeitet und daher in der Reformation weniger eine Erneuerung des Urchristentums als eine aus inneren Entwickelungen des Katholizismus herauswachsende und durch originale Berührung mit dem Neuen Testament dann genauer bestimmte Modifikation des Katholizismus sieht. Die Ausführung dieses Gedankens wäre zweifellos von hohem Interesse, und gerade die Untersuchung der

von Duns ausgehenden theologischen Entwickelung würde hier wichtige Aufschlüsse geben können. Es würde hier die eigentümlich doppelseitige Tatsache zu beleuchten gewesen sein, daß der Grundgedanke des Scotismus, der Primat des Willens, einerseits zu der Vereinzelung der Individuen und der Veräußerlichung der Gnade und Autorität geführt hat, die den ganzen Grimm der Reformatoren herausforderte, und daß andrerseits doch auch dieser Voluntarismus die Voraussetzung für die Zerbrechung aller kosmologischen Gesetze und Allgemeinbegriffe ist, in der den Reformatoren der lebendige Gott deutlich geworden ist. Aber in der Ausführung des Buches ist dieses Interesse stark zurückgetreten. Nur einige andeutende Schlußbemerkungen beschäftigen sich mit diesem Thema. In Wahrheit empfiehlt es der Verfasser vielmehr seinen Schülern und Nachfolgern, denen er nur die Bahn gebrochen haben will.

Für ihn selbst tritt vielmehr ein a n d e r e s Interesse weit stärker in den Vordergrund, das philosophischer, religionsphilosophischer und dogmatischer Natur ist. Der Verfasser ist Dogmatiker und Religionsphilosoph und verfolgt in Anlehnung an Dilthey und Eucken den fruchtbaren Gedanken, die Bedeutung des Christentums gegenüber den nicht-christlichen Religionen an den es beherrschenden Begriffen des persönlichen Lebens, des Willens, des Werdens, der Geschichte und des Zweckes und an deren Gegensatz gegen die Begriffe des Seins, des Wesens, des Gesetzes und der sich wandellos selbst gleichen Notwendigkeit zu erläutern. Auch hier folgt der Verfasser, wenn auch mit starker Befruchtung durch moderne Philosophen und mit verfeinerter Analyse, den von Ritschl gegebenen Impulsen. Von diesem Grundgedanken aus entwirft er in dem Buche eine Gesamtauffassung der Dogmengeschichte, und bei der Gemeinsamkeit der Ausgangspunkte wird sie zu einer Modifikation der Harnackschen Auffassung, die auch ihrerseits den Gegensatz des christlichen Aktualismus und Personalismus gegen den hellenischen Intellektualismus und die gattungsbegriffliche Spekulation als Haupthebel des Verständnisses verwertet, nur daß in diesem Gegensatze von Seeberg neben den ethischen Elementen auch die in ihm enthaltenen metaphysischen betont werden. In dem Kampf dieser Gegensätze, der zunächst die Depotenzierung des Christentums zum Katholizismus bewirkt habe, ist ihm die Reformation die Wiederbelebung des Aktualismus und gewinnen die scholastischen Vorstufen und Vorentwickelungen die Bedeutung von Stationen der Wiedererhebung des Aktualismus. Die wichtigste Station scheint ihm die Theologie des Duns zu sein, und so wird die Darstellung des Duns zum Vehikel einer Veranschaulichung dieser die moderne Auffassung und Würdigung des Christentums bestimmenden Gegensätze. So aber kann die eigentliche Hauptfrage des Problems gar nicht zur Verhandlung kommen, und es kann nur bei allgemeinen Perspektiven und Vorbereitungen bleiben. Der Stoff des Buches hält vielmehr den Verfasser bei einem überwiegend historischen und der Gegenwart fern liegenden Thema fest, und da kommt als ein d r i t t e s Interesse der Eifer des Spezial-

studiums über ihn, der mit minutiöser Peinlichkeit alle Details einer versunkenen Theologie wiederzubeleben strebt. . . . Wir erhalten eine Monographie im philologischen Stil, bei der das Mosaik der Auszüge und Zitate zum Selbstzweck wird.

Unter der Einwirkung dieser drei verschiedenen Tendenzen wird das Buch etwas unförmig und unübersichtlich. Nur indem sie gesondert werden, kann auch ein Urteil über das Buch selbst gewonnen werden. Hier geht nun bereits aus dem oben Bemerkten hervor, daß die erste Tendenz in Wahrheit gar nicht zu wirklicher Durcharbeitung kommt. Es war das im Rahmen eines solchen Buches nicht möglich. Seeberg begnügt sich damit, bei der Darstellung des Duns überall im Gottesbegriff die Momente des Voluntarismus zu betonen und dadurch die Phantasie anzuregen, daß sie einen Zusammenhang dieser Befreiung des Gottesbegriffes von allen rationalen Gesetzesformeln und Allgemeinbegriffen mit der Energie lutherischen Gottesglaubens oder dem Trotz Calvinistischer Prädestination sich ausmale. Sachlich ist Seeberg über die scharfsinnigen Aufsätze Ritschls »Zur scholastischen Lehre von Gott« nicht hinausgekommen, und diese hatten den Zusammenhang immerhin noch nicht mit voller Klarheit und Sicherheit hergestellt. Ich zweifle meinerseits nicht an der Tatsache eines solchen Zusammenhanges, aber ihr vollständiger Aufweis steht doch noch aus. Vor allem aber scheint mir die fast ausschließliche Hervorhebung dieser positiven Zusammenhänge ein überaus einseitiges Bild der Entwickelung zu geben. Stärker noch ist doch jedenfalls die Opposition der Reformatoren gegen die atomisierenden und veräußerlichenden Folgen der scotistischen und nominalistischen Willenslehre in bezug auf die Anthropologie, die Gnaden- und Sakramentslehre. Hier wäre meines Erachtens doch viel stärker, als es von Seeberg geschieht, zu betonen gewesen, daß für den scotistischen Indeterminismus das Problem entsteht, wie es denn überhaupt etwas absolut Notwendiges und Wesentliches geben könne. An dem Aufweis eines solchen hängt ja doch die Religion. Duns löst das Problem dadurch, daß er den katholischen Supranaturalismus im Autoritäts-, Kirchen- und Sakramentsbegriff aufs äußerste anspannt. Die in der Kirche und dem Sakrament gefaßte dingliche erlösende Gnade, der Grundbegriff des Katholizismus, ist dann der zwar nicht an sich, aber durch Gottes Willenssatzung schlechthin notwendige und einzige Weg zum Heil. So verstärkt der Indeterminismus in Gott den kirchlich-sakramentalen Supranaturalismus und läßt in ihm das absolut Notwendige wenigstens tatsächlich erscheinen, das im Wesen Gottes begrifflich nicht gefunden werden kann. Andererseits ist dann der menschliche freie Wille bei der Abwesenheit jeder an sich bestehenden inneren gedanklichen Wesensbeziehung auf Gott um so mehr genötigt, sich an das Heilsinstitut zu halten und sich durch seine Anstrengungen und Arrangements mit ihm abzufinden. So verstärkt der Indeterminismus denn auch im Menschen den schroffen äußerlichen Supranaturalismus und fordert ihn zu allerhand Künsten auf, durch die er sich dieses nur tatsächlich und nicht innerlich wesentlich notwendigen Heilsweges bemächtigt.

Gerade dagegen aber lodert die ganze Entrüstung der Reformatoren auf, und, wenn auch ihre Befreiung Gottes aus allen allgemeinen Begriffen und Notwendigkeiten irgendwie mit dem Scotismus zusammenhängen mag, so ist doch in ihnen der Primat des Willens bei Gott und beim Menschen völlig anders verstanden. Indem sie den Ausweg nicht haben, das Notwendige und Unbedingte in das Kircheninstitut und die dingliche Sakramentsgnade zu verlegen, müssen sie im Willen selbst etwas Notwendiges und Unbedingtes aufsuchen und den Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Willens doch zugleich in etwas Wesentlichem, an sich Notwendigem, wenn auch ethisch-religiös und nicht kosmologisch Notwendigem, suchen. Von da aus entsteht dann aber doch eine fundamentale Differenz gegen den Scotismus, die bei Seeberg nicht zu ihrem Recht gekommen ist. Ja die fortwährende Lobpreisung des Duns, die auch die krassesten Aeußerlichkeiten, die pelagianisierenden, jesuitisierenden und positivistischen Oberflächlichkeiten zu entschuldigen bereit ist, darf nicht bloß für einen Lutheraner wie Seeberg als befremdlich, sondern überhaupt für den ein Ewiges und Bleibendes in der Religion suchenden Menschen als unverständlich gelten.

Auch die zweite Tendenz konnte in dem Rahmen eines solchen Buches nicht entfernt zum Austrag kommen. Auch hier stimme ich Seeberg in dem allgemeinen Gedanken durchaus zu. Es ist für das historische Verständnis des Christentums entscheidend, den in seinem Gottesbegriff und in seiner Auffassung des Menschen enthaltenen Schöpfungsgedanken, den Primat des Willens und der schöpferischen Freiheit als der Setzung unbedingter Werte durch den Willen und für den Willen, in seiner Bedeutung für das christliche Stimmungs- und Gedankengefüge sowie in seinem Gegensatze gegen jeden allgemeinbegrifflichen, alles Folgende aus dem Vorangehenden als notwendig deduzierenden Monismus zu verstehen. Auch liegt die heutige Behauptung des christlichen Gedankens wissenschaftlich in der Durchführung dieses Dualismus gegen den modernen vielgestaltigen Monismus. Allein es ist doch irreführend, diesen modernen Problemstand allzunahe an die ganz andersartige Gedankenwelt des Duns heranzurücken. Es liegt schon nicht klar zutage, wie weit die energische Behauptung dieses Primates des Willens bei Duns ihren Grund überhaupt wirklich in religiöser Empfindung und Einsicht von der inneren Bedeutung dieser Ideen für das Christentum hat. Oft scheint es, als ob mehr die natürliche psychologische Veranlagung des Mannes hier ihren Reflex in den Gedanken werfe oder als ob dialektische Schwierigkeiten der thomistischen Begriffe den zur Aufwerfung von Kontroversen verpflichteten Scholastiker zum rastlosen Kritiker der Notwendigkeitstheorien mache. Eben deshalb sind doch wohl auch die religiösen Ergebnisse dieser Kritik so überaus dürftige und kann sich seine Religion so leicht bei einer bloßen Verschärfung des äußerlichsten Supranaturalismus genügen. Noch wichtiger aber ist doch, daß die ganze Problemstellung eine gänzlich unmoderne ist und mit ihrer Wendung gegen die Denknotwendigkeit in Gott und gegen den intellektuellen

Determinismus im Menschen, d. h. gegen sein Bestimmtwerden durch notwendige Einsichten, in scholastisch-antiken Voraussetzungen steckt, die seit der Ersetzung der Gattungsbegriffe durch das Kausalitätsprinzip doch eine gründliche Veränderung erfahren haben. So ist die Anknüpfung dieses Problems gerade an Duns doch wenig zweckmäßig und kommt bei der ganzen Betrachtung nicht viel heraus. Seeberg folgt bei seiner Auffassung wohl im allgemeinen dem von Windelband inspirierten Büchlein von W. Kahl »Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes«, Straßburg 1886. Er erwähnt die Arbeit, aber bei seiner Art, fremde Arbeiten zu zitieren, erkennt man nicht recht, wie weit er sich ihnen verpflichtet weiß. Jedenfalls ist der ganze hier in Betracht kommende Zusammenhang in dieser Arbeit auf eine Weise auseinandergesetzt, die neben Seeberg nicht überflüssig geworden ist, ja aus der man in Wahrheit klüger wird als aus der Seebergschen Darstellung.

So bleibt als eigentliche Leistung des Buches die dritte Tendenz, die Monographie zur Scholastik, wenn man auch deutlich fühlt, daß sie nicht den Ausgangspunkt der Konzeption des Buches gebildet hat. Sie ist wohl in der Ausführung und mühevollen Sammlung der Exzerpte erst zur Hauptsache geworden. So verdienstlich und belehrend diese Monographie nun auch ist, so ist sie doch durch das Hereinspielen der Nebentendenzen beeinträchtigt und ist sie zu einer wirklichen Monographie doch nicht geworden. Denn sollte sie das wirklich werden, so müßte man viel mehr in die Scholastik, in den Katholizismus und in die Kultur des Mittelalters hineinversetzt werden, natürlich nicht in Gestalt von ausführlichen Milieuschilderungen, sondern durch eine Darstellungsweise, die wirklich aus der mittelalterlichen Welt heraus empfunden ist. So aber erhalten wir lediglich eine trockene Aneinanderreihung der dogmatischen Begriffe, die . . . lediglich durch unvermittelte und verwirrende Ausblicke auf die Reformatoren und auf moderne Probleme belebt ist. . .

Dantes Verhältnis zur Scholastik.

Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultur). Eine Dante-Untersuchung. Von Fritz Kern. (Mittelalterliche Studien, 1. Bd. 1. Heft.) Leipzig, K. F. Köhler. 1913. XII und 146 S.

(Historische Zeitschrift 114 = 1915.)

Kern sieht in des hl. Thomas und Dantes Lehre den höchsten Ausdruck der christlichen Sozialphilosophie, wie sie von Paulus und Augustin her und insbesondere von der christlichen Modifikation der antiken Sozialphilosophie aus sich entwickelt hat. Da die christliche Sozialphilosophie die Gesamtheit der Menschheit und die Gesamtheit der Kulturgüter umfaßt, so ist ihm die Dantesche Lehre zugleich die christliche Kulturphilosophie überhaupt. Er sieht in ihr die großen Probleme des christlich-antiken Denkens gelöst, soweit sie überhaupt lösbar sind: das Verhältnis des radikalen Individualismus der unend-

lich wertvollen, zur Gottesgemeinschaft bestimmten Seele zu der Aufgabe einer Gemeinschaft der Menschen untereinander; das Verhältnis der irdisch-weltlichen Kultur und des religiösen höchsten Gutes oder der *vita activa* und der *vita contemplativa;* das Verhältnis der durch Materialität und Natur bestimmten und in verschiedenartiger Kulturarbeit betätigten Individuation zu dem eigentlichen Ziel der mystischen Vergottung oder des Zusammenfallens mit dem Absoluten. Die Zusammenziehung dieser Probleme in das eine große Kulturproblem der universalen Menschheitsgemeinschaft und ihres letzten Lebenszieles ist ihm die Aufgabe der christlichen Sozialphilosophie, und diese Aufgabe hat seiner Ansicht nach Dante auf dem Höhepunkt des Mittelalters, wo es bereits der Zwischenzeit zwischen dem mittelalterlichen und dem konfessionellen Zeitalter sich näherte, besonders umsichtig und geistvoll gelöst, indem er mit der Schärfe des scholastischen Denkers die Anschaulichkeit und Empfänglichkeit des Dichters gegenüber dem Realen verband.

Es ist nicht leicht, dieses geistreiche Buch des philosophisch und soziologisch gut geschulten Verfassers zu beurteilen, da ich eine Berechtigung dazu wohl aus meinem Studium der christlichen Soziallehren herleiten kann, Dante gegenüber aber nur ein Liebhaber und kein Gelehrter bin. Unter dem ersteren Gesichtspunkt sind die Problemstellungen und Beobachtungen des Verfassers jedenfalls wesentlich richtig und gelegentlich sogar sehr fein und treffend. Nur an einem Punkt muß jedenfalls betreffs der christlichen Soziallehren ein Vorbehalt gemacht werden: für sie spielt der Gedanke des vollkommenen Urstandes, des Sündenfalls, der Bekehrung und Erlösung eine sehr viel größere Rolle, als der Verfasser ihnen einräumt; von da aus ist auch das Widerspruchsvolle und Gebrochene der christlichen Soziallehren zu erklären, die in aller irdischen Kultur einen sündig-gebundenen und kirchlich zu leitenden, halb vernünftigen, halb übervernünftigen, halb heilenden und halb erziehenden, halb berechtigten und halb unberechtigten Komplex von vorsehungsmäßig zugelassenen und gebildeten Institutionen sehen, deren Bedeutung mit dem Jenseits überhaupt aufhört. Statt dessen entfaltet der Verfasser einen völlig einheitlichen, dialektisch gegliederten und bewegten Entwicklungszusammenhang, der von der natürlichen selbstsüchtigen Selbstisolierung durch Kulturarbeit und Gemeinschaftsbildung zu der Sehnsucht nach einem absoluten Gute und einer absoluten Gemeinschaft emporgetrieben wird, die Mittel zu deren Realisation von der Vorsehung im Weltstaat und in der Weltkirche empfängt und durch diese Kulturarbeit und Geisteserziehung schließlich über Welt und Mittel überhaupt zur vollen Gottesgemeinschaft emporgehoben wird, in welcher der so voll explizierte Geist wieder untergeht. Allerdings behauptet er das direkt nur als den Sinn des Danteschen Denkens. Hier müßte nun die gelehrte Dante-Kennerschaft mit dem Urteil einsetzen. Ich kann meinerseits nur sagen, daß mir mit diesen Ideen der allgemeinste Umriß des Danteschen Denkens getroffen zu sein scheint, da dieses sich eben doch sehr weit von der Scholastik entfernt und gerade bei den Kultur-

problemen gegen Welt und Antike viel offener ist als die Scholastik. Dante müht sich in der Tat um eine Versöhnung der Kulturwerte und der individuellsten Mystik, und die Verwendung der Augustinischen Güterlehre zu diesem Zwecke trägt bei ihm einen sehr persönlich originellen, der ähnlichen Problemstellung Augustins innerlich verwandten Charakter. Es handelt sich dabei um die Belebung der evolutionistisch-stufenmäßigen Theorien Augustins und um die Einbeziehung von Kunst, Wissenschaft und Gesellschaft unter das höchste Gut, und zwar in einem Sinne, der den Laien und Dichter, den Vorläufer der Renaissance im Gegensatz zur theologischen Scholastik wohl verrät.

Aber die Durchführung des Gedankens in dem Maße, wie Kern es tut, ist nur möglich unter der Voraussetzung eines völlig symbolischen Sinnes der Commedia, bei der das »Realthema«, wie Kern sagt, völlig ausgeschieden ist, wie denn der Verfasser gelegentlich Dantes mittelalterlichen Autoritätsglauben bedauert und nur für eine Hülle des eigentlichen Gedankens ansieht. Dann ist die Commedia ein Bild der individuellen seelischen Entwicklung von der natürlichen, sich selbst durch ihre Folgen aufhebenden Selbstbejahung und Selbstisolierung (Hölle) durch die kulturelle Arbeit, staatliche und kirchliche Gemeinschaftserziehung hindurch (Purgatorium und Planetenhimmel) zu dem Ziel der Vergottung (Himmelsrose und Empyreum), die ihrerseits zu ihrer vollen Tiefe die Unterlage des ganzen kosmischen und menschheitlichen Erhebungsprozesses von der Natur zur Gnade voraussetzt. Hölle, Purgatorium und Himmel sind also nur poetisch-symbolische Verpflanzungen irdischer Vorgänge in außerirdische Regionen und sind stets nur aus der innerirdischen religiösen Kulturidee, niemals aus ihrer außer- und nachirdischen Funktion zu begreifen, also ihres dogmatischen Sinnes völlig zu entkleiden. Das ist etwas, was m. E. nur bei einem modernen Dichter möglich wäre, der so mit dem dogmatischen Stoffe umgehen kann; aber niemals bei einem mittelalterlichen Dichter und bei einem so ernsten Christen wie Dante, der den Komplex von Urstand, Sündenfall, Weltgeschichte, Erlösung, Kirche und Eschatologie nicht derart in die Dialektik der inneren Erhebung von der Natur zur Gottheit umallegorisieren konnte. Er kann solche Gedanken gelegentlich hineinlegen, wie das Dante sicherlich tut; aber die eigentliche Absicht kann doch nur die persönliche Einfügung in den objektiv-realen Erlösungszusammenhang sein. Daher ist für mein Gefühl hier der Verfasser viel zu modern; insbesondere die gewiß geistreiche Ausgleichung zwischen der Sukzession der Planetensphäre und der Simultaneität der Himmelsrose scheint mir mehr den Geist des Verfassers als den Dantes wiederzugeben. Ich erkläre mir das erstere viel einfacher aus der gemeinkirchlichen Lehre von der Verschiedenheit der Seligkeitsstufen und das letztere aus der andern ebenso gemeinkirchlichen Lehre von der trotzdem bestehenden Gleichheit der Seligkeit aller, sofern sie Seligkeit ist im Gottschauen. Dieses Problem hat ja schon Augustin ausführlich behandelt; der Dichter löst es nur eben nicht theoretisch, sondern anschaulich. — Die einzelnen weiteren Auslegungen entziehen sich meiner Kompetenz.

Renaissance und Reformation.

Renaissance und Reformation. 6 Vorträge. Von Prof. D. Paul Wernle. (VIII, 170 S.) 8°. Tübingen, J. C. B. Mohr 1912.

(Theologische Literatur-Zeitung 1913.)

Das Buch will die mit der Renaissance einsetzende und von ihr zur Aufklärung hinüberleitende Fortschrittsbewegung in ihrem relativen Rechte und vor allem in ihren Schranken, andererseits die reformatorische Christlichkeit in ihren konservativ-mittelalterlichen Bedingtheiten und ihrem wesentlich bleibenden sittlich-religiösen Gehalte zeigen, der gegenüber allem ästhetisch-intellektuellen Fortschritt sich behauptet.

So zeichnet Wernle in den beiden ersten Kapiteln eines der besten, mir bekannten Bilder der Renaissance. Ihr Wesen ist ihm die Entdeckung des ungebrochenen natürlichen Wesens des Menschen mit Hilfe der Antike, die Totalität und Wahrhaftigkeit des sich voll und frei entfaltenden Menschen, befreit und harmonisiert wesentlich durch künstlerisches Schönheitsgefühl, daneben durch eine stark in der buchgelehrten Antike hängen bleibende Intellektualität. Ihre Schranken sieht er mit richtigem Blick gegenüber der Aufklärung in der Abwesenheit einer selbständigen, festen konstruktiven Wissenschaft, die erst mit der modernen Naturwissenschaft erreicht wird, in der Abwesenheit jedes eigenen neubildenden Gesellschafts- und Staatsideals, das gleichfalls erst mit dem politischen und wirtschaftlichen Individualismus der Aufklärung einsetzt und dort an dem konstruktiven Vermögen der Naturwissenschaften geschult ist, schließlich in dem die Kehrseite davon bildenden unpopulären Bildungsaristokratismus, der nur die latinisierte Bildungsschicht und den Salon zu schaffen imstande ist, im übrigen aber gerade deshalb den Fortbestand der herrschenden Mächte voraussetzt.

Hierin liegt sehr viel Richtiges. Namentlich der soziologische Gesichtspunkt verdiente eine weitere Verfolgung, da in der Tat die ganz andere Anfassung des Gesellschaftsproblems die siegreiche Macht der Aufklärung und die bloß anschmiegende Einnistung der Renaissance in die gegebene Machtverteilung erklärt. Freilich sind damit nur erst die ersten Andeutungen für diese wichtigen Untersuchungen gegeben. Die Soziallehren der Renaissance wären ein höchst bedeutsames Thema. Sie schafft die gebildete Klasse, innerhalb ihrer den differenzierten Individualismus, den Salon und die Akademien, den absoluten Staat der Souveränität und der höfischen Gesellschaft und nur vereinzelt daneben einige machtlose Utopien. Mit alledem aber ist sie ein politisch und sozial konservatives, kein neubildendes Prinzip. Aus dem gleichen Grunde, weil sie Mächte und Gesellschaftsstruktur nicht angreift, ist sie auch kein wirklicher Gegensatz gegen die Kirche und ihre Herrschaft. Sie überläßt dieser die Herrschaft über die Massen und denkt eher daran, die Kirche zu ästhetisieren und zu intellektualisieren als sie zu beseitigen, sofern nicht Einzelne eine private Stellung der ganz persönlichen Bildungsreligion,

eines romantischen Neuheidentums oder der entschlossenen Irreligiosität behaupten. Auch von dieser Seite her ist eine Durchbrechung des katholischen Systems ausgeschlossen: teils ergibt sich daraus nur ein aristokratischer Reformkatholizismus der Gebildeten, teils fehlt der sittliche Wahrheitsernst, Mut und Bedürfnis, das kirchliche System zu durchbrechen.

Diese Charakteristik ist m. E. durchaus richtig. Aber hierbei fehlt noch etwas. Die Renaissance ist überhaupt nie das selbständige Kulturprinzip gewesen, als das sie dem modernen, ihre Verflechtung mit dem kirchlichen System ignorierenden und sie instinktiv verselbständigenden Forscher erscheint. Sie ist eine Bildungsbewegung ohne selbständigen Trieb zum Aufbau einer neuen Welt und durchaus abhängig von der gegebenen Unterlage, auf der sie aufliegt. Sie hat niemals eine neue Welt gewollt und höchstens den souveränen Staat geschaffen, der aber als Macht mit der kirchlichen Macht sich sofort verständigte. Sie ist daher auch nicht gescheitert und nicht untergegangen, sondern als die moderne Kultur- und Bildungsform mit den neuen politischen und kirchlichen Systemen innerlichst amalgamiert worden. Die Kultur der Gegenreformation ist eine bald mehr äußerlich, bald mehr innerlich verchristlichte Renaissance. Die großen Musterländer der Kultur, Italien, Frankreich und Spanien, sind Amalgame von Renaissance, Katholizismus und Absolutismus. Das Gleiche gilt von Belgien mit dem Typus der Rubenskultur und dem anglikanischen England, innerhalb dessen Shakespeare keineswegs als unkirchlich und unchristlich empfunden wird. Schon geringer ist die Durchdringung in den calvinistischen Ländern und Kreisen, wo die Puritaner geradezu Feinde der Renaissance sind. Am geringsten, aber keineswegs abwesend ist sie in den lutherischen Ländern. Erst durch das Medium dieser Amalgamierungen hindurch ist sie zur Aufklärung geworden und mit dem großen organisatorischen Befreiungsstreben gegenüber Absolutismus und Kirche verbunden worden. Erst wenn man dieses Fortleben und diese Fortbildung der Renaissance erwägt, kommt man zur Frage nach ihrem wahren Verhältnis zu den ethisch-religiösen Problemen der Gegenwart. Ihr unter uns heute so oft zum Kulturprinzip verselbständigter, moralfreier Selbstgenuß ist dagegen ein praktisches Lebensproblem nur für ästhetisierende Literatur und für die aus Nietzsche ihre Ideen beziehenden Feuilletonisten.

Selbstverständlich liegen für Wernle die eigentlichsten Schranken der Renaissance eben gerade in dieser moralfreien Selbstsucht, in der ästhetisierenden Oberflächlichkeit ihrer religiösen Ideen und in dem mangelnden Wahrheitsernst. Seine Charakteristik ist ein bißchen derb: »eine zauberhafte intellektuelle und ästhetische Bildung, eine grenzenlose sinnliche Roheit und Gemeinheit und die Kriecherei vor dem Dogma und der kirchlichen Zeremonie.« Von dieser Seite kontrastiert er dann die Reformation mit ihr, die er mit vollem Recht nicht als die religiöse Parallele und Ergänzung der Renaissance, sondern als völlig gegen sie selbständige religiöse Bewegung auffaßt. Gemeinsam

ist beiden nur die Atmosphäre der Neu- und Umbildung des europäischen Lebens. Es ist der alte Gegensatz einer populär-religiösen Bewegung gegen eine intellektuell-ästhetische. Nur die erstere hat Kraft und Ernst, neue Verhältnisse zu schaffen und das alte System zu durchbrechen, wozu in diesem Falle freilich hinzukommt, daß die Reformation als Umbildung der Kirche und Unterstützung des fürstlichen Staates mit den großen organisierenden Sozialformen der Zeit im Bunde war, während die Renaissance in dieser Hinsicht überhaupt keine organisierende und populäre Kraft besaß. Das erlangte erst die Aufklärung, und da stand dann das Kräfteverhältnis sofort anders.

Es ist hier nicht möglich, auch Wernles Auffassung von der Reformation zu schildern. Indem er ihre Selbständigkeit gegenüber der Renaissance und ihren spezifischen Zusammenhang mit der innerkirchlichen Entwickelung betont, hütet er sich vor den bislang so häufigen Modernisierungen und betont er die Kontinuität mit dem Mittelalter. Aber gleichzeitig will er doch das prinzipiell Neue und auch in der modernen Welt sich behauptende Moment hervorheben. Wunderschön ist das diese Dinge darstellende 4. Kapitel in seiner Einfachheit und Energie. Daran reiht sich dann zum Schluß eine Darstellung der mit der Kirchenreform einsetzenden Neubildung der spezifisch protestantischen Kultur. Indem sie den katholisch-mittelalterlichen Gedanken der Zusammengehörigkeit von Religion und Kultur fortsetzt und nur umbildet, steht sie nach Wernle dem Mittelalter sehr nahe, ist aber doch jedenfalls eine siegreiche Durchbrechung der katholischen Kultur. Sie erreicht, was weder die Sekte noch die Renaissance konnten. Hier wäre nur freilich zu betonen, daß die so angeeignete Kultur im Protestantismus so gut wie im Katholizismus eben großenteils die Renaissancekultur ist und daß sich die verschiedenen protestantischen Länder gerade durch das Maß dieser Aneignung unterscheiden, daß die anglikanische Gesellschaft darin am weitesten geht.

Eine weitere Frage wäre die nach den Gründen dieses verschiedenen Maßes der Aneignung und die nach den Ergebnissen der damit gesetzten inneren Spannungen. So würde man in England und den Niederlanden die relativ konservative protestantische Aufklärung verstehen, die eben deshalb erst von hier aus nach Deutschland übergriff. Ebenso würde man von hier aus den so viel heftigeren und radikaleren Zusammenstoß der analogen vereinigten Elemente in der französischen Aufklärung begreifen. Die Renaissance innerhalb des Protestantismus, das wäre das wichtigste Thema, das sich aus den von Wernle angegriffenen Aufgaben weiterhin ergäbe. Doch fehlen hierzu noch die Vorarbeiten oder müßten doch wenigstens erst gesammelt und ausgemustert werden. Statt dessen stellt Wernle die Frage, weshalb es in der altprotestantischen Kultur »zu einer Weltumgestaltung im Sinne des reformatorischen Christentums — auch sogar in Genf — nicht gekommen ist«. Hier sucht er freilich m. E. die Gründe nicht tief genug, wenn er darin nur die Nachwirkung des mittelalterlich-konservativen Hinnehmens der natürlichen Ordnung sieht (S. 167). Die Schaffung einer

rein christlichen »Kultur« war und ist wohl überhaupt unmöglich. Mit solchen Forderungen käme man auf den Weg der Täufer.

Auf den prächtigen Schlußabsatz S. 169 f. sei noch besonders hingewiesen. Das ist auch mein Credo in diesen Dingen.

Verhältnis von „via antiqua“ und „via moderna“ zu Humanismus und Reformation. — Religiös-theologische Bedeutung des Erasmus.

Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation von Heinrich Hermelink. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906. VII 223 S.

Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus vom gleich. Verf. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907. 55 S.

(Göttingische gelehrte Anzeigen 1909.)

Das erste Buch ist aus den Studien des Verfassers zur Veröffentlichung der Tübinger Matrikel hervorgegangen und sucht die damit erlangten Aufschlüsse über die Tübinger Universität zu typischen Ergebnissen zu verwerten, aus denen die Vorbedingungen der geistigen Entwickelungen des Reformationszeitalters zu begreifen wären. Die theologische Fakultät schließt die von ihr beherrschte Artistenfakultät durchaus ein, so daß es sich in dem Buche nicht bloß um die erstere, sondern um das Tübinger Studium in allgemeinster Hinsicht überhaupt handelt; und das Tübinger Generalstudium dient in beständiger Vergleichung mit den Generalstudien anderer Orte als Typus für die Hinüberbildung der Scholastik teils in protestantische, teils in humanistische Wissenschaft und Denkweise. Es ist daher geradezu der Versuch, diese beiden großen, die Scholastik ablösenden Richtungen in ihrer Entstehungsgeschichte und in ihrem Verhältnis zur Spätscholastik klar zu machen und dabei nicht bloß die bisher stets betonte Gegensätzlichkeit, sondern vor allem auch den positiven genetischen Zusammenhang aufzuzeigen, ein überaus dankenswertes Unternehmen, bei dem der Verfasser auch die anregendsten und wertvollsten Ergebnisse gewonnen hat. Es ist freilich ein erster Versuch, ein noch ganz dunkles Gebiet zu bearbeiten, und insoferne hat Hermelink gut daran getan, sich auf das besondere Thema des aktenmäßig darstellbaren Tübinger Studiums zu begrenzen und von da aus nur Streifzüge in sein allgemeineres und eigentliches Thema zu unternehmen. Wenn das Buch damit etwas uneinheitlich, vermutungs- und andeutungsreich geworden ist, so entspricht das dem Zustande des ganzen noch wenig bearbeiteten Forschungsgebietes. Immerhin kann man sagen, daß dabei die Geschichte des deutschen Humanismus, die z. B. in Ludwig Geigers bekannter Darstellung aller ideengeschichtlichen Zusammenhänge entbehrte, ein sehr belehrendes Licht empfängt, und daß die von Denifle angeregte Forschung über Luthers Verhältnis zur Scholastik in bemerkenswertester Weise fortgeführt wird.

Das eigentliche Interesse des Buches liegt daher in dem zweiten Teil: »Die in Tübingen gelehrte Theologie.« Der erste Teil: »Die äußere Geschichte der Fakultät« enthält von allgemeinerem Interesse nur den sehr anschaulichen Nachweis über das enge Verhältnis der artistischen Fakultät zur theologischen, demgemäß die Lizentianden der Theologie Lehrer in der Artistenfakultät blieben und diese in allen Stücken ganz und gar theologisch durchsetzt war. Von da aus wirft Hermelink in Auseinandersetzung mit Kaufmann die Frage auf, ob diese Universität eine staatliche oder kirchliche Institution gewesen sei, und bezeichnet sie gegen Kaufmann als das letztere, weil sie bei aller finanziellen und institutionellen Abhängigkeit von den Landesgewalten doch eine selbstverständlich dem kirchlichen Kulturzweck dienende, mit päpstlichen und kaiserlichen Privilegien ausgestattete Anstalt gewesen sei. Die ganze Kontroverse setzt, wie Walther Köhler (Theol. Lit.-Zeitg. 1908, S. 52) mit Recht bemerkt, eine Unterscheidung von Staat und Kirche voraus, wie sie dem mittelalterlichen Denken fremd ist, das in kirchlicher und weltlicher Obrigkeit nur die zum gemeinsamen christlichen Kulturzweck zusammenwirkenden Organe der einen und ungeteilten christlichen Gesellschaft sieht. Da kann eine Anstalt sehr wohl eine kirchliche Anstalt sein, die zugleich finanziell und im Rechtssinne von der »Obrigkeit« ganz oder überwiegend abhängt. Es ist nur hinzuzufügen, daß ein Gleiches auch noch von den Universitäten des Altprotestantismus gilt, weil hier die gleiche Idee von der christlichen Gesellschaft fortdauert. Erst die Freigebung der Wissenschaft und die völlige Trennung der philosophischen von der theologischen Fakultät hat die Universitäten zu rein staatlichen, gegen den kirchlichen Lebenszweck der Gesellschaft indifferenten Institutionen gemacht.

Der zweite Teil gibt eine Skizze der Spätscholastik seit Occam, soweit das Tübinger Material unter Heranziehung der erreichbaren Parallelen eine solche erlaubt. Es ist bekannt, wie unbefriedigend alle bisherigen Darstellungen der Geschichte der Scholastik sind und wie überaus schlecht es vor allem mit der der Spätscholastik steht. Das Beste bleibt immer Prantls großartige, wenn auch höchst parteiische »Geschichte der Logik«, von der aus man sich in den wissenschaftlichen Prinzipien und Methoden der Scholastik zurechtfinden lernt. Ihr dankt auch Hermelink seine wichtigsten Grundlagen, von denen aus er dann interessante eigene Kombinationen unternimmt. Der wichtigste von ihm derart aufgehellte Gegenstand ist die Unterscheidung der »via moderna« und der »via antiqua«, jene Teilung in zwei Gruppen, die die artistischen und theologischen Fakultäten des 15. Jahrhunderts an vielen Orten offiziell gespalten hat und in Tübingen geradezu paritätisch festgelegt war, indem die Berufungen für das Gleichgewicht beider Richtungen zu sorgen hatten. Mit dieser Unterscheidung wußte man bisher nur sehr unbestimmte Bilder zu verbinden; Hermelink hat für Tübingen und mit Hilfe besonders der Forschungen von Georg Bauch auch für andere Orte eine bestimmte Anschauung davon zu geben vermocht.

Die Via moderna ist demgemäß der Occamismus mit bestimmten erkenntnistheoretisch-logischen Voraussetzungen und der Entwickelung einer rein formalistischen wissenschaftlichen Methodik, während die Via antiqua der Scotismus ist, dessen Unterschied vom Thomismus nach der neueren Erforschung überhaupt nur ein unwesentlicher ist (diese Auffassung wird bestätigt von A. Ehrhard, Das Mitteltalter und seine kirchliche Entwickelung, Mainz 1908, S. 254 und 299) und der mit diesem zusammen die Behauptung einer spekulativ-ontologischen Erkenntnis, der Harmonie von Glauben und Wissen und einer dem eingeordneten ausgebreiteten Realwissenschaft bedeutet. Hermelink versucht vor allem den Unterschied beider Methoden klar zu machen, was ihm bei der Kompliziertheit der Sache freilich nicht ganz so gelungen ist, wie das Ref. wünschen möchte. Doch treten die Hauptsachen deutlich zutage.

Der Unterschied liegt vor allem, wie Hermelink im Anschluß an Prantl zeigt, in der Logik und Methodik, in der Theorie des Terminismus oder Konzeptualismus, die der Gegensatz gegen die aristotelische Logik und ihre metaphysische Voraussetzung, die ontologische Erklärung des Konkreten und einer ihm real immanenten Kraft der allgemeinen Begriffe, ist. Nicht um Nominalismus, wie dereinst bei Roscellin im 12. Jahrhundert, handelt es sich, sondern um eine Ablösung der Logik von jeder ontologisch-realen Bedeutung der allgemeinen Begriffe. Die Wissenschaft bleibt auf die allgemeinen Begriffe als auf ihr Mittel und Wesen gewiesen, aber diese allgemeinen Begriffe haben nur die praktische Bedeutung, ein nach logischen Gesetzen verfahrendes Denken auch als ein praktisch-brauchbares und zum Ziel führendes zu gestalten, dagegen bleibt ihr Verhältnis zu dem Realen völlig dunkel und belanglos. Dadurch wird die Logik zu einer praktisch brauchbaren Denkkunst, die nur ihren Gesetzen zu folgen braucht und dementsprechend sorgfältig ausgebildet werden muß, aber sie hat nicht den theoretischen Wert, die Wirklichkeit zu erklären, in ihrem inneren Zusammenhang und Wesen aufzuhellen. Damit entfällt dann jeder Streit über die *universalia in re*; ihr Verhältnis zu den *res* ist überhaupt gleichgültig und hoffnungslos dunkel. Es entfällt das Problem der Individuation, das gegenüber dem Averroismus so große Schwierigkeiten gemacht hatte und das als ein rein metaphysisches nun überhaupt gegenstandslos wird. Es entfällt die mühselige Erkenntnistheorie, die den Uebergang der in den Dingen enthaltenen *universalia* in die Erkenntnis durch Ablösung von *species intellectuales* von den Dingen sehr unklar zu erklären versucht hatte und aus der nun die Frage nach dem Verhältnis von Ding und Erkenntnis überhaupt wegfällt, indem man sich rein praktisch an die Gesetzmäßigkeit des nun einmal vorhandenen Erkennens hält. Damit entfällt schließlich die Harmonisierung von Wissen und Glaube, indem es ein spekulatives Wissen um die Dinge überhaupt nicht gibt und der mystische Glaube frei wird, in autoritativ-offenbarungsmäßiger oder in enthusiastisch-gefühlsmäßiger Form das wahrhaft Reale zu erfassen. Von daher stammt dann eine technische Aus-

bildung der Logik und Methodik, die nur ein richtiges Handeln mit den *Termini* und *Conceptus* erfordert, um praktisch brauchbare Ergebnisse zu liefern, oder die bei der Abwesenheit praktischer Interessen in ein rein formalistisches Spiel des Scharfsinns und seiner Freude an sich selbst ausmündet. In Wirklichkeit ist der Occamismus wesentlich das letztere geworden, da er bei dem Ueberwiegen des rein logischen Interesses über das praktische Erkenntnisinteresse und bei der Schwäche der spätmittelalterlichen Realwissenschaften wesentlich nur die Virtuosität eines formalen Begriffsspiels entwickelte. Bei dem Mißtrauen gegen die Auffassung des Realen und der Wertlegung auf die formalistisch-technische Begriffskunst ist der Occamismus gerade nicht, was man ihm oft nachrühmt, eine Richtung auf die Realwissenschaften, sondern eine Auflösung dieser und eine Konzentration auf abstrusen Formalismus. Soweit dagegen die ontologisch-metaphysische Frage aufgeworfen wird, ist sie dahin zu beantworten, daß Realität nur das Einzelne hat, aber als in Gott enthaltenes und von Gott gedachtes, also nicht in seinem bereits durch die menschlichen Konzepte bedingten Vorgestellt-Werden durch den Menschen. Es kann daher vom menschlichen Intellekt nie in seinem Wesen erfaßt, sondern nur vom Glauben als in Gottes Lebensfülle enthalten geglaubt werden. Das wahrhaft Reale erfaßt daher nur der Glaube, indem er Gott erfaßt; und, indem Gott in der biblischen und kirchlichen Offenbarung sich kundgibt, enthält nur die Offenbarung das wahrhaft Reale, um dessen Widersprüche gegen menschliche Logik sich eine Denkweise keine Sorge macht, die ja überhaupt in den Allgemeinbegriffen keine ontologische Erkenntnis zu besitzen sich klar geworden ist. Damit ist das Korrelat jenes terministischen Konzeptualismus eine spiritualistische Mystik, der alles Reale nur real ist als in Gott enthalten und der auch der menschliche Geist als in Gott enthalten erst sein Wesen erfaßt, oder ein autoritativer Supranaturalismus, der die Offenbarung der Bibel und der Kirchenlehre, das Gesetz Christi und die Dogmen des Glaubens lediglich als Gottes Kundgebung hinnimmt, während der Denker im übrigen auf unerklärliche Weise durch richtige Termini und richtige Konzepte praktisch die Wirklichkeit erfolgreich beherrschen und aus den formalen Gesetzmäßigkeiten des Denkens einen endlosen Luxus wissenschaftlichen Scharfsinns erzeugen kann.

Es ist eine neue Lösung des mittelalterlichen Grundproblems, das sich stets um das Verhältnis des Allgemeinbegrifflichen zum Konkret-Individuellen gedreht hatte und sowohl metaphysisch das letztere aus dem ersteren abzuleiten als erkenntnistheoretisch die Begriffe zu dem real-ontologischen Allgemeinen in Beziehung zu setzen versucht hatte. Der Occamismus beseitigt die Problemstellung selbst und lehrt eine autonome formalistische Logik neben einer rein mystischen oder auch autoritativen Glaubenserkenntnis der wahren Realität. Daraus ergeben sich aber weitere wichtige Konsequenzen. Die Zertrümmerung der ontologischen Konsequenzen der Allgemeinbegriffe hat zur Folge, daß vor allem im Gottesbegriff selbst die

begriffliche Einheit und Notwendigkeit wegfällt und Gott damit zum absolut irrationalen Willen wird, der grundlos setzt und durch keine Rücksichten auf logische Möglichkeiten und Notwendigkeiten gebunden ist. So tritt im Occamismus der irrationale und rein voluntaristische Prädestinationsbegriff hervor, der sich von jedem rationalistischen und pantheistischen Determinismus so charakteristisch unterscheidet, weil er nicht die Notwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes, sondern die Willkür eines grundlosen Willens bedeutet. Wie am Gottesbegriff, so zeigt sich aber auch die gleiche Konsequenz am Begriff des Menschen. Auch er ist nicht durch ein allgemeines Gesetz seines Wesens bestimmt, sondern eine Vielheit von Willensakten, die in einem völlig indeterministischen Sinne zu fassen keine Schwierigkeit besteht. Denn ihrem Begriffe nach verträgt die gesetzlose göttliche Willkür sehr wohl neben sich eine indeterministische menschliche Willkür, über die sie ja im übrigen verhängen kann, was sie will. Es kommt auf die religiöse Grundstimmung an, ob man mehr die absolute Prädestination von seiten Gottes oder den Indeterminismus von seiten des Menschen betonen will. Die occamistischen Dogmatiker haben im Interesse des Moralismus das letztere getan und damit die bekannte Lehre von den Dispositionen und vorbereitenden Verdiensten entwickelt, während Luther sich an die erstere Seite hielt. (Hiermit glaube ich Hermelink ergänzen zu dürfen, der annimmt, daß lediglich das moralistische Bedürfnis zu einer solchen Inkonsequenz gegen die zugrunde gelegte Prädestinationslehre geführt habe und ganz willkürlich annimmt, wie der Terminismus stoischer Logik, so stamme dieser Moralismus und Indeterminismus aus stoischer Ethik, S. 118; in Wahrheit ist hier keine Inkonsequenz; der Indeterminismus in Gott muß auch den im Menschen logisch zur Folge haben, die Reformatoren haben ihn für die justitia civilis ja auch anerkannt und nur für die justitia spiritualis geleugnet.)

Eine dritte wichtige Konsequenz ist ein dem klassischen Mittelalter ganz entgegengesetztes Verhältnis von Glauben und Wissen. Nicht bloß daß, wie bereits erwähnt, der Wegfall des rationalistischen Allgemeinbegriffes der Autorität und der Mystik, dem Wunder und der Irrationalität freiesten Weg bereitet; die ganze Objektivität der Weltanschauung, die in Vernunft und Offenbarung auf objektive Größen zurückgeht, die innere Einheit und Harmonie der aus natürlichen und übernatürlichen Kräften aufgebauten Kultur und Gesellschaft ist damit preisgegeben und ein rein autoritärer Dualismus gelehrt. Diesen Charakter der occamistischen Spätscholastik hat bereits Linsenmann als Voraussetzung der reformatorischen Lehre betont; auch Ritschl hat das stark hervorgehoben. Die Folgen für die Begriffe von Kirche und Gesellschaft, deren innere Einheit und Harmonisierung mit dem spekulativen System der Hochscholastik zusammenhängt, sind dabei von Hermelink nicht berührt. Auch ich weiß keine dieses Thema behandelnde Untersuchung zu nennen. Doch ist zu vermuten, daß der reformatorische Dualismus von geistlicher und weltlicher Ordnung, der an dem Gedanken der einheitlichen

christlichen Gesellschaft trotzdem festhält, mit diesen Lehren ebenso zusammenhängt, wie der theologisch-religiöse Antirationalismus der Reformatoren. Wenigstens Andeutungen hierüber gibt K. Köhler, Die Staatslehre der Vorreformatoren (Jahrb. f. deutsche Theologie XIX und XX). Occamistische Lehren haben für Luthers Idee von dem Reformationsrecht der Laien und von der Verschiedenheit der geistlichen und weltlichen Gewalt ganz offenkundig die Anregung gegeben.

Demgegenüber ist dann die Via antiqua die Reaktion des aristotelischen Begriffsrealismus und der aristotelischen Sachwissenschaften gegen die rein subjektive Wertung der Begriffe und gegen den bloßen Formalismus. *Nos imus ad res* ist die Parole der Antiqui und zwar in dem doppelten Sinne: metaphysisch-erkenntnistheoretisch und fachwissenschaftlich-realistisch. Sie pflegt die alte Metaphysik, die alte Logik und die alten Realwissenschaften der Mathematik, Astronomie, Physik, Psychologie, Ethik in dem mittelalterlichen Sinne der Kommentierung der klassischen Autoren.

Diese Reaktion ist begreiflich genug und überdies durch die Fortdauer der thomistischen und scotistischen Traditionen in Westeuropa leicht zu erklären. Schwieriger ist das Aufkommen der via moderna zu verstehen. Hermelink leitet es nach Prantl rein von der »byzantinischen« Fortbildung der stoischen Logik her, und daran ist sicherlich etwas Richtiges. Aber ausreichend ist die Erklärung nicht, da ja außer dem logischen Interesse und außer der Abneigung gegen das erschöpfte Problem der Universalien doch noch andere Tendenzen im Occamismus enthalten sind, jedenfalls bei Occam selbst und vermutlich wohl auch bei seinen Nachfolgern. Die mystische Ergänzung dieser Logik ist jedenfalls mit ihr selbst nicht gegeben (S. 112). Hier ist noch manches nachzuholen, um uns volles Verständnis zu geben.

Ist nun schon diese Schilderung der beiden Wege sehr interessant, so erhält das Buch seine eigentliche Bedeutung durch die beiden darauf begründeten Thesen, daß aus der via moderna die lutherische Theologie herausgewachsen und dogmengeschichtlich zunächst zu begreifen sei, während die vor-occamistische Scholastik kaum in Luthers Horizont tritt; auch die Berührung mit Augustin sei ihm durch den Occamismus vermittelt. Andererseits knüpft Hermelink an die Darstellung der via antiqua die Ableitung des deutschen Humanismus, indem er die klassischen Quellenstudien, den realwissenschaftlichen Sinn und vor allem den Aristotelismus als Hinleitungen auf den Humanismus und sein Quellenstudium betrachtet und den kirchlich-reformerischen Sinn der größtenteils kirchlich interessierten deutschen Humanisten aus ihrer Herkunft von der via antiqua erklärt. In der Tat sind eine große Reihe der humanistisch angehauchten Reformer, wie Geiler von Kaisersberg, Sebastian Brant, der Graf Stadion, Schüler der via antiqua und gehen aus ihr auch die Astronomen von Copernicus bis zu den Lehrern Keplers hervor; auch auf den wesentlich aristotelisch denkenden Lefèvre d'Etaples weist Hermelink mit Vorliebe hin. Der Gegensatz gegen den Aristotelis-

mus an sich sei kein Kennzeichen des Humanismus; er richte sich nur gegen die scholastischen Kommentare.

Von diesen beiden Thesen halte ich die erste für durchaus richtig. Es ist für jeden Forscher in der Dogmengeschichte des werdenden Protestantismus auffallend, wie völlig abwesend oder farblos und unbestimmt die Beziehungen auf den Thomismus sind. Er kommt erst mit der jesuitischen Neuscholastik des 17. Jahrhunderts herein und zwar als moderne Theorie, nicht als der historische Thomismus selbst. Denifle hat darauf seinen Vorwurf begründet, daß Luther die eigentliche Scholastik nicht gekannt habe, sondern sich nur an die schlechte Spätscholastik gehalten habe. Allein das Wesentliche für die Erkenntnis ist, daß Luther diese schlechte Spätscholastik nicht bloß bekämpft und verworfen hat, sondern daß sie ihn in anderen Beziehungen auch positiv bestimmt hat, wie dies übrigens auch schon längst von katholischen Forschern behauptet worden ist. Luthers Prädestinationslehre, seine Schätzung der Bibel als rein positiver Offenbarung (S. 113), seine ubiquistische Christologie stehen sicherlich und erweislich mit ihr im Zusammenhang. Aber vor allem sein Antirationalismus und seine ursprüngliche Mystik, sein Dualismus zwischen weltlicher und geistlicher Gemeinschaft stehen unter diesen Einflüssen und bleiben, auch nachdem er für die Ermittelung des eigentlich religiösen Inhaltes sich längst an die Bibel und Augustin hatte weisen lassen und den moralistischen Indeterminismus wie die spitzfindige Begriffskunst verworfen hatte. Bemerkenswert ist insbesondere die Ausführung gegen Hunzinger, die Luthers anfänglichen starken mystischen Spiritualismus statt auf durch Augustin vermittelte neuplatonische Elemente auf occamistischen Dualismus und Spiritualismus zurückführt. Das scheint sehr einleuchtend, wenn auch freilich die occamistische Mystik ihrerseits sicherlich irgendwie in der neuplatonisch-mystischen Tradition begründet ist. Ich möchte dem hinzufügen, daß einer der charakteristischsten Züge der lutherischen Lehre die völlige Abwesenheit des thomistischen Gedankens eines Stufensystems im Aufbau von der Natur zur Gnade ist, worin neuplatonische Gedanken wirken und womit der Thomismus allein sein spekulatives und soziologisches Einheitssystem hatte erbauen können; Vorbereitung und Grund hierfür ist vermutlich die occamistische Zerstörung der Einheit überhaupt, wenn auch freilich die neue von Luther gestiftete Einheit von der nicht über, sondern innerhalb der »natürlichen« Lebensformen sich auswirkenden Gnade seine eigene neue Schöpfung ist. Doch bedarf hier alles Einzelne noch der Aufhellung und gibt auch Hermelink nur erst sehr allgemeine Vermutungen (S. 111 und 122).

Sehr zweifelhaft dagegen ist mir die zweite These. Hermelink gibt allerdings eine Anzahl von Beispielen, daß der Uebergang zu humanistischen Formen und Interessen von der via antiqua aus vielfach vollzogen worden ist und daß diese Art von Humanisten von vornherein kirchlich-katholisch gesinnte Reformer waren, die nur eine formelle und quellenmäßige Reinigung der Wissenschaften und Beseitigung

kirchlicher Mißbräuche wollten, im Grunde aber wesentlich katholisch waren und blieben. Daß dies der Charakter eines großen Teiles des deutschen Humanismus war, ist nicht zu bezweifeln, und von hier aus fällt in der Tat ein Licht auf jene kirchenfreundlichen, im Grunde gut katholisch und nur in Nebendingen reformerisch gesinnten Humanisten. Aber diesen Charakter auch dem humanistischen Poetenkreise zuzusprechen, auch Erasmus und Melanchthon aus der via antiqua ableiten zu wollen, das scheint mir eine außerordentliche Gewaltsamkeit, für die Hermelink auch nicht die Spur eines Beweises erbracht hat. Daß man »bei Melanchthon verfolgen könne, wie der scotistisch-eklektische Realismus zu einem aristotelisch-platonischen Humanismus sich weiter entwickelt« (S. 116), davon habe ich bei Melanchthon schlechthin nichts entdecken können; der gleich zu nennende Altenstaig vollends ist Schüler und Lehrer der *Bursa modernorum* (S. 178). Im eigentlichen Humanismus lebt doch eben der italienische Einfluß, die ästhetische Freude am Schönen als Selbstzweck, die philologische Kritik, die Verherrlichung des Menschen an sich, die Kultur des Stils und des Wortes, bald mehr das eine, bald mehr das andere, wie Brandi (Theol. Lit.-Ztg. 1908, S. 24) mit Recht geltend macht. Insbesondere die erasmische Reformbewegung geht ganz offenkundig auf italienischen Anstoß zurück, wie Wernle, Die Renaissance des Christentums, 1904, ausgeführt hat, und die besondere patristisch-philologische Theologie sowie das biblisch-stoisch-platonische Reformprogramm sind eine eigentümliche Schöpfung des Erasmus, wie das Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. V) gezeigt hat. Mit der via antiqua hat das schlechthin nichts zu tun, wenn auch deren Vertreter leichter einen Weg zum Humanismus finden konnten als die Verehrer der abstrusen occamistischen Logik.

Diese zweite These hat bei Hermelink ganz offenkundig ihren Grund in lutherisch-apologetischen Bedürfnissen. Sie soll an ihrem Teil den Satz begründen helfen, daß der Humanismus eine »völlig mittelalterliche« Denkweise sei, die den alten Kompromiß von Antike und katholischem Dogma nur neu nuanciere, dabei im flachsten Moralismus stecken bleibe und daher bei der Scheidung der Geister beim Katholizismus verbleibe und in der Theologie der Gegenreformation ihre eigentliche Vollendung finde; der einzige Begründer einer neuen Zeit sei Luther und niemand anders. Er veranschaulicht das an einem obskuren Tübinger Humanisten, Altenstaig, und glaubt von diesem die entsprechenden Rückschlüsse auf die Humanisten erster Garnitur ziehen zu dürfen. »An ihren Früchten soll man sie erkennen«, meint Hermelink. Das letztere aber ist die reine Willkür, und die ganze Konstruktion ist angesichts der wirklichen Tatsachen, angesichts der Fortwirkung des Erasmus in der sozinianischen, arminianischen und philologisch-rationalistischen Aufklärungstheologie, die Dilthey nachgewiesen hat, einfach unrichtig, ganz unabhängig davon, ob die von Wernle und mir ausgesprochene Auffassung des erasmischen Reformprogramms richtig oder falsch ist.

Der Verfasser hat eine stark apologetische Ader, die zum Mißtrauen veranlaßt. In dieser Hinsicht läßt eine Bemerkung tief blicken, die er bei Gelegenheit der auch von ihm anerkannten Tatsache macht, daß die Vertreter der Tübinger via antiqua in volkswirtschaftlichen Dingen eine modernere, dem Kapitalismus entgegenkommendere Haltung einnahmen als Luther. Er setzt dann aber hinzu, daß trotzdem Luther auch in diesen Dingen letztlich die tiefere und modernere Erkenntnis habe. »Er hat jeglichen Wucher bekämpft aus seinem religiösen Idealismus heraus, weil er das Zinsnehmen einfach für lieblos hielt. Er hat aber in jenem religiös-sittlichen Idealismus prinzipiell den Standpunkt ermöglicht, welcher jede in sich notwendige Ausgestaltung des praktischen Lebens nicht nur von vornherein anerkennt, sondern auch durch das Gebot der Liebe regelt. Anders die gewundenen Ausführungen Summenhards und Ecks, welche ein bestehendes kirchliches Gesetz mit den späteren tatsächlichen Lebensausgestaltungen in Einklang zu bringen genötigt sind. Sie erinnern in bedenklicher Weise an eine gewisse Konzessionsethik, wie sie noch heute in beiden Kirchen gegenüber den tatsächlichen Gestaltungen des modernen Lebens (z. B. Streiks, Nuditäten in der Kunst u. ä.) üblich ist« (S. 159)!! Hier bricht die tendenziöse Art des Verfassers deutlich durch. Für Luther war das »in sich Notwendige« durch die lex naturae festgelegt, und diese schloß bei seinem Verständnis den Kapitalismus aus, den überdies nicht nach dem Gebot der Liebe regeln zu können ihm sehr verständiger Weise klar war. Die Wirtschaftsethik der beiden genannten Katholiken mag nicht viel wert sein, aber der »Idealismus«, der »alles in sich Notwendige« akzeptiert und es obendrein durch das Gebot der Liebe dann jedesmal zu regeln imstande ist, das ist nach Form und Inhalt jedenfalls kein lutherischer Gedanke, wenn es überhaupt ein Gedanke ist.

Ihren Triumph aber feiert die apologetische Tendenz erst in dem zweiten Buch. Hier wird der an Altenstaig erprobte Gedanke der Zurückführung des Humanismus auf Scholastik, via antiqua, mittelalterlichen Geist und flachsten Moralismus auch auf den Fürsten der Wissenschaft und Reformator der Theologie, auf Erasmus, angewendet. Humanismus und Renaissance sollen gegenüber Luther als dem Herold der neuen Zeit auf das Niveau mittelalterlicher Rückständigkeit herabgedrückt werden. Für die Renaissance im allgemeinen konnte das nur angedeutet werden; man liest mit Staunen: »Die neueste Forschung über die Renaissance hat das in glänzenden Farben gemalte, aber gründlich verzeichnete Bild Jakob Burckhardts verworfen und hat uns gelehrt, die italienische Renaissance seit Franziskus und Dante als eine Reformbewegung auf mittelalterlich-kirchlichem Boden aufzufassen ... Ganz ebenso und parallel hierzu ist die Entwickelung des nordischen Humanismus vor sich gegangen.« Das ist eine ungeheuerliche Uebertreibung der Sätze von Thode und Carl Neumann, zu der man Brandi »Das Werden der Renaissance« 1908 und Voßler »Dante« II 1908 vergleichen möge, wenn man den wirklichen

Sinn der stärkeren Betonung der Herausentwickelung der Renaissance aus dem Mittelalter erfassen will.

Für Erasmus nun will Hermelink es eingehender nachweisen, daß er rein »mittelalterlich« ist, aus der Scholastik herausgewachsen, religiös ohne jeden selbständigen Gehalt, höchstens als Moralist zu werten und der Vater der jesuitischen Wissenschaft, während Luther die religiöse Tiefe, das neue Prinzip und die Kräfte der modernen Welt für sich hat. Erasmus ist lediglich einer der Fälle des Modernismus, der in allen kritischen Lagen der katholischen Theologie wiederkehrt, die altkirchlichen und rationalistischen Elemente des katholischen Systems betont und schließlich unter die Gewalt der Autorität sich wieder beugt. Von irgendeinem originalen Prinzip, das gegenüber Luthertum und Katholizismus in gleicher Weise eine selbständige Bedeutung und Triebkraft hätte, ist nicht die Rede. Am wenigsten kann von selbständigen religiösen Kräften und Ideen in der erasmischen Bewegung gesprochen werden. Diese setzen sich vielmehr zusammen aus den Reformbestrebungen der via antiqua, aus der individualistischen Tendenz des spätmittelalterlichen Laienchristentums und einer verstärkten Betonung der stoisch-ciceronianischen Deutung der evangelischen Moral, die übrigens durch kirchliche Gnadenhilfen und himmlischen Gnadenlohn unterstützt wird und die stoische Ueberwindung von Welt und Affekten mit den eudämonistischen Jenseitsfreuden des Katholizismus krönt. So geht auch seine ganze Wirkung auf in der jesuitischen Theologie der Gegenreformation, der gegenüber seine Fortwirkungen zur protestantischen Theologie der Aufklärung hin viel unbedeutender sind.

In diesen Sätzen ist nun die Bestreitung jeder Originalität und Selbständigkeit des Erasmus gegenüber Protestantismus und Katholizismus unbedingt falsch, genau so falsch und ungeheuerlich wie die entsprechende Behauptung gegenüber der Renaissance im ganzen. Die philologische Bibelforschung und die Patrologie des Erasmus bedeutet die Anfänge einer konfessionell indifferenten, rein wissenschaftlichen und kritischen Behandlung der Dinge und ist insofern in einem modernen kritischen Geist gedacht, der die Verständigung über das Christentum zunächst in einer kritischen Quellenforschung sucht. In dieser Hinsicht weisen auch seine Wirkungen aufs stärkste hinüber zum theologischen Rationalismus der Aufklärung, wie die von Hermelink nicht berücksichtigte Abhandlung Diltheys zeigt und wie kein Geringerer als der Vater der modernen kritischen Theologie, Semler, selbst bezeugt mit den Worten: »Der große Erasmus ist der unsterblich verdiente Mann, der allein der Theologie mehr geleistet hat als alle anderen. In allen articulis der Theologie hat er das Gute schon ausgerichtet, das sich hernach bei anderen findet« (Semler, Lebensbeschreibung II 233 f.); oder auch »Erasmus, Melanchthon und Luther haben mich gleichsam an sich gehängt, daß ich vielen anderen Theologis sozusagen erst ins Gesicht zu sehen wagte, ob sie auch diesen Geist der christlichen Wahrheit selbst hätten« (ebd. II Vorrede).

Eine andere Frage ist freilich, ob die religiös-theologische Beurteilung des Inhaltes der Erasmischen Reform, so wie sie Wernle und ihm im wesentlichen folgend ich vertreten haben, berechtigt ist. Wernle hatte Erasmus außerhalb der Linie Paulus-Augustin-Luther gesetzt und ihn aus einer an das Evangelium Jesu sich anschließenden Laienfrömmigkeit verstanden, die zugleich die Religion Christi mit aller wahren Religion und Ethik der außerchristlichen antiken Philosophie gleichstellt und wie die paulinisch-augustinische Gnadenlehre hinter der stoisch gefaßten Moral des Evangeliums, so auch die supranaturalistisch-dualistische Apologetik der Erbsündenlehre hinter einen universalen Theismus zurückstellt. Darin hatte Wernle ein neben dem paulinischen Biblizismus der Reformatoren berechtigtes und wertvolles Element des synoptischen Biblizismus gesehen, während ich dabei mehr die Annäherung an modernes kritisches und antisupranaturalistisches Denken betonte. Demgegenüber behauptet Hermelink: »Der Weg zum historischen Verständnis des Erasmus wird nur eröffnet, wenn man ihn mit Augustin und Luther vergleicht und dem Erasmus seine Stelle bei den Vätern vor Augustin anweist« (S. 54). Aus dem ersten ergibt sich für Erasmus die Charakteristik, daß seine Lehre ein stoisch-christlich gefärbter, zur Weltverachtung und Affektüberwindung durch himmlisch-jenseitige Belohnungen anreizender Moralismus sei, aus dem zweiten, daß sie lediglich ein Zurückgreifen auf die unklare und unentwickelte Verbindung christlicher und antiker Elemente in der vor-augustinischen Apologetik sei; das Ganze sei dann nur ein etwas verwaschenerer Katholizismus, ein die Tiefe der Gnaden- und Sündenlehre und den Ernst des Wunders verkennender Modernismus, sei wesentlich nur Fortsetzung und Ausdruck mittelalterlicher Denkweise.

Hermelink hat für diese Auffassung teilweise gute Gründe geltend gemacht. Allein es ist damit nicht allzuviel gesagt. Auch die Lehre der Reformatoren wächst aus mittelalterlichen Grundlagen heraus und entwickelt ihre der modernen Welt entgegenkommenden Strebungen gerade aus dem Zentrum mittelalterlicher Gedanken heraus. Aehnlich könnte es bei Erasmus stehen, nur daß er eben andere Elemente des mittelalterlichen Denkens betont und von ihnen aus anderen Tendenzen der modernen Welt sich nähert als die Reformatoren. Und so steht es in der Tat. Das »Mittelalter«, d. h. die kirchliche Kulturidee, ist eben eine sehr komplexe Größe, und aus ihr führen sehr verschiedene Wege in die moderne Welt. Der eine dieser Wege ist die Herausgestaltung des religiösen Individualismus und Personalismus bei den Reformatoren; der andere ist die Auflösung des uniformen Wahrheitsbegriffs durch den religiösen, zunächst ganz supranatural verstandenen Subjektivismus, der aber in einen subjektivistischen Wahrheitsbegriff ausmündet wie bei den Täufern; der dritte ist die historisch-quellenmäßige Erhebung der reinen Lehre Christi, die Reduktion des Christentums auf die *philosophia Christi* und auf den Satz von der Identität dieser Moralphilosophie mit dem ganzen Theismus des reineren Altertums unter kritischer und philo-

logischer Ablehnung aller kirchlichen Ueberlieferungen, die über eine wunderbare Gnadenhilfe zur Erreichung dieses göttlichen Zieles hinausgehen.

Das letztere ist der Fall der erasmischen Theologie. Sie knüpft instinktiv und unbewußt an das große Sonderelement der christlichen Ueberlieferung, die synoptische moralische Jesuspredigt an, die neben den paulinischen und augustinischen Gedankenmassen immer verhältnismäßig selbständig hergeht und als selbständige Größe in den mittelalterlichen Sekten je und je gewirkt hatte. Sie knüpft weiter an die spätmittelalterliche Laienreligion [an], die ihrerseits gleichfalls mehr an die evangelische als an die paulinische und vor allem nicht an die augustinische Ueberlieferung sich anschließt. Sie setzt weiterhin die altkirchliche und mittelalterliche Apologetik einer Identifikation christlicher und stoischer Sätze fort, in denen Vernunft und Offenbarung übereinstimmen und die in der Tat eine starke innere Wahlverwandtschaft haben. Für alles das darf ich jetzt auf meine »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« verweisen. Damit hebt die erasmische Theologie gerade diejenigen Elemente der kirchlichen Kultur heraus, die die Reformatoren fallen lassen oder ganz anders begründen (das letztere in betreff des Laienchristentums), und die auch der erneuerte Katholizismus stark in den Hintergrund gedrängt hat. Aber nicht bloß um eine einseitige Heraushebung dieser bestimmten Sonderelemente handelt es sich, sondern von hier aus ergibt sich eine Humanisierung der christlichen Ethik, eine Konzentration auf das Christentum Christi, eine Zusammenfassung des christlichen und außerchristlichen Theismus, die trotz der Beibehaltung der Gnadenhilfen der Kirche in die Richtung auf die rationalistische Aufklärungstheologie und ihren ethisch-religiösen Gehalt weist. Ueberdies verbindet sich damit eine gänzlich unmittelalterliche philologische Kritik der Ueberlieferung, eine Bevorzugung des natürlichen Geschehens und eine Reduktion des Supranaturalismus auf übernatürliche Autorisierung und auf Gnadenhilfen, die wiederum sämtlich in die Richtung der Aufklärungstheologie und ihres supranaturalen Rationalismus weisen. Insofern ist die Theologie des Erasmus ethisch und theologisch eine Fortbildung des mittelalterlichen Denkens zu einer historisch-kritischen und human-ethischen Theologie, wie sie denn ja in der Tat später aus ihm herausgebildet worden ist, indem die von ihm beibehaltenen Beziehungen auf die römische Kirche getilgt und diese *philosophia Christi* als interkonfessioneller, durch philologische Wissenschaft sicher zu stellender Einigungspunkt betrachtet wurde. Daran kann m. E. kein Zweifel sein, und insofern hat Wernles und meine Auffassung doch recht. Die Theologie des Erasmus vertritt eine in der Aufklärungstheologie erst voll entwickelte Tendenz und geht in ihrem Kerne auf eine kritische Herausschälung der mit der Stoa identifizierten Moral des Evangeliums hinaus.

Wie man diese Theologie des Erasmus dann religiös bewertet, ist freilich eine Sache für sich. Wenn man sie aber dabei hinter die der

Reformatoren zurückstellt, so tut man das nicht, weil sie mittelalterlich und die der Reformatoren wesentlich modern wäre, sondern weil man diesen beiden das Mittelalter durchbrechenden Richtungen eben eine verschiedene Wertschätzung entgegenbringt und für die reformatorische ausschließlich Partei nimmt. Rein am Neuen Testament gemessen wird die erasmische Theologie m. E. allerdings wenigstens das für sich anführen dürfen, daß sie faktisch und ohne Theorie und ausdrückliche Unterscheidung evangelische Gedanken gegenüber der Gnaden- und Erlösungslehre des Paulinismus und Augustinismus geltend macht, die neben dieser immerhin ihr relatives Recht haben. Hermelinks Meinung, »den Hauptsatz, daß Christus durch Verachtung aller irdischen Dinge zur wahren Glückseligkeit, zur *innocentia, simplicitas, puritas, concordia et caritas* gelangt sei, den habe Erasmus weder in der Bergpredigt noch sonst im Neuen Testament gefunden«, kann ich in der Tat nicht zutreffend finden, wenigstens dann nicht, wenn er statt auf Christus auf die Christen bezogen werden soll. Die stoische Färbung ist gewiß fühlbar, aber der Gedanke selbst ist schließlich doch die Weltüberwindung in Gottesliebe und Bruderliebe, und das ist unzweifelhaft evangelisch. Wernle hat nur den biblischen Charakter der erasmischen Theologie vielleicht zu enthusiastisch geschildert, an der Tatsache selbst kann aber meines Erachtens nicht gezweifelt werden. Erasmus bleibt ein selbständiger Typus der Reform, den man völlig unparteiisch als solchen würdigen kann oder können sollte. Daß er bei der alten Kirche geblieben ist, ist bei seiner ganzen Position nur selbstverständlich und beweist gar nichts für einen »bloß mittelalterlichen Charakter« seiner Theologie; mit Luthers Antirationalismus konnte er in der Tat nichts anfangen, auch wenn er mehr Lust zur Revolution gehabt hätte, als er tatsächlich hatte. Diese Tatsache sollte man endlich aufhören, ihm zum Verbrechen zu machen.

Zur religiösen Entwicklung Luthers.

Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Von Otto Scheel. 2. Bd. 1. und 2. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. X und 458 S.

(Historische Zeitschrift 124 = 1921.)

Leider sehr verspätet bringe ich den zweiten Band von Scheels inzwischen bereits viel besprochenem und benutztem Buche über die »Initia Lutheri« zur Anzeige. Ich kann mich daher bezüglich der Einzelheiten kurz fassen, die überdies jedesmal einer ausführlichen Stellungnahme zu Scheels Auffassung und Behandlung der Quellenstellen bedürften.

Der Gesamtcharakter ist der gleiche wie der des ersten Bandes: erstens eine äußerst eingehende Milieuschilderung, die vor allem die geistige Umwelt sehr eifrig aus den zur Verfügung stehenden theologischen, asketischen und kirchen- oder klosterrechtlichen Dokumenten beleuchtet; zweitens eine sehr scharfe Kritik der Klosterlegende, die

sich dieses Mal weniger gegen Luthers Selbstzeugnisse als gegen die Nachschreiber seiner Predigten und Tischreden und gegen die der ersten protestantischen Generation entstammenden Biographien wendet. Was den ersten Punkt betrifft, so glaube ich nicht, daß die »occamistische« Theologie der Erfurter ganz richtig wiedergegeben ist. Sie ist im Grunde doch mehr eklektisch als eigentlich occamistisch und bietet recht verschiedenen Deutungsmöglichkeiten Raum. Ueberdies ist auch dieses Mal der in ihr steckende scharfe Stachel peinlichster Widersprüche nicht hervorgezogen. Es scheint, als ob alle jene Theologen und Mönche eine eigentümliche intellektuelle Stumpfheit und, psychologisch genommen, eine Neigung zu gedankenlosester Zufriedenheit mit Schultraditionen besessen hätten. Meine Quellenkenntnis reicht nicht aus, um das zu kontrollieren oder zu berichtigen. Aber als Leser der hier gegebenen Zusammenstellungen wundere ich mich, daß alle Welt mit diesem Durcheinander so zufrieden gewesen sein soll. Es ist nur unter der einen Voraussetzung verständlich, daß das praktisch-kultische und sakramentale Element, daneben bei den Mönchen die asketische Praxis und die Klosterhändel, alles Interesse auf sich gezogen und den Intellekt dadurch entlastet oder doch zur theologischen Randbemerkung herabgedrückt haben. Das scheint mir auch in der Tat aus Scheels eigenen Mitteilungen hervorzugehen. Auch würde man unter diesen Voraussetzungen den psychologisch feiner gearteten Seelsorgern und auch gedanklich Interessierteren oder Fähigeren wie Staupitz mehr gerecht werden können als das Scheel m. E. getan hat. Für ihn ist alles von dem gleichen braunen Altersfirnis des »katholischen Gottesbegriffes einer rationalen Rechtsordnung« überzogen, so daß die Lokalfarben wenig zu ihrer Geltung kommen. Seit dem Frühkatholizismus habe die rationale Idee einer Rechts-, Lohn- und Werkordnung den Gottesbegriff moralisiert, und das sei bei Augustin, der Hochscholastik und dem Occamismus schließlich überall dasselbe. So verschwinden auch die Eigentümlichkeiten Augustins, dessen Gottesbegriff wahrlich irrational genug ist und dessen Mystik schon bei ihm selbst zur psychologisierenden religiösen Erfahrungslehre geworden ist. Der Unterschied von Frühkatholizismus oder christlicher Antike und mittelalterlichem Katholizismus oder kirchlicher Weltleitung und Weltkultur verschwindet vollständig. Der »Katholizismus« als Ganzes steht ganz einfach dem protestantischen Gottesbegriff der reinen Gnadenordnung gegenüber, der keinerlei Uebergänge und Vermittelungen, auch — seltsamerweise — keine Analogien zu Luther im Spätmittelalter kennt. Das letztere möchte ich nun auf Grund mannigfachster, mir im einzelnen heute nicht mehr kontrollierbarer Lektüre bestreiten. Analogien zu Luthers »Erlebnis« hat es zweifellos gegeben. Wenn die welthistorische Wirkung sich nicht an diese, sondern an Luther knüpfte, so hat das seinen Grund nicht bloß in Luthers gewaltiger Persönlichkeit, sondern in einer Menge äußerer Umstände und in dem geistigen wie sozialen und politischen Zustand der Tage Luthers. Ohne Friedrich den Weisen wäre Luthers Wirkung nicht möglich gewesen.

Wenn die wesentlich aus einem derart vereinfachten Begriff des Katholizismus und des Protestantismus konstruierte Entwicklung und die wesentlich mit Hilfe der dogmatischen Umwelt gegebene Darstellung Luthers demnach einen etwas unpersönlichen und monotonen Eindruck macht, dann hat das seinen Grund überdies noch in der zweiten Eigentümlichkeit Scheels, in der starken Verkürzung und Beschneidung des verfügbaren Quellenmaterials durch seine historische Kritik. Auch in diesem Bande werden die späteren Aeußerungen Luthers und die Angaben der Biographen äußerst scharfsinnig gemustert und sehr häufig kritisch entwertet. Nicht alles ist hier ganz einleuchtend. Weshalb z. B. die Zuflüsterungen bei Luthers erster Messe, die er doch selbst bezeugt, nicht Tatsache sollen sein können, ist nicht einzusehen. Am meisten herausgeholt ist aus den Randbemerkungen, die Luther bei seinen Scholastikerstudien gemacht hat; aber deren allerdings sehr korrekt katholischer Charakter hat doch Scheel vielleicht veranlaßt, auch in anderen Fällen ihn allzusehr als Reflex herrschender Lehre, Sitte und Praxis zu betrachten. Die Jugend eines genialen Menschen, der überdies später sprudelt von den verschiedenartigsten Lebendigkeiten und Ideenmächten, kann nicht so einfach gewesen sein, und die vielberedeten Klosteranfechtungen müssen doch tiefer begründet gewesen sein. Scheel verschmäht erfreulicherweise alle Rhetorik und die Künste einer phantasiereichen Psychologie. Aber ich fürchte, daß das von ihm gezeichnete Bild doch etwas gar zu nüchtern und einfach ist.

Im übrigen kann ich meinerseits dem Gang der Darstellung, die vom Novizenjahr zur Zeit des Klerikers und Theologiestudierenden, dann zu der einjährigen Abkommandierung nach Wittenberg und zu der Romreise, schließlich zur Zeit der Sentenzenkommentare, der endgültigen Versetzung nach Wittenberg und der »Entdeckung des Evangeliums« in der Turmstube führt, nur zustimmen. Nur scheint mir diese Entdeckung zu stark betont. Bedenkt man deren Fortsetzung in immer neuen und immer einschneidenderen »Entdeckungen«, so wird man es überhaupt aufgeben, sie an einem bestimmten Punkte zu fixieren. Hat es doch von der Entdeckung 1513 bis zu den großen Entscheidungen von 1519 sechs Jahre gedauert und ist Luther in diesen sechs Jahren seiner katholischen Rechtgläubigkeit so sicher gewesen wie in Erfurt. Es ist doch nur der Anfang der Bildung einer eigentümlich biblizistischen, aber darum nicht minder katholischen Theologenschule, aus der dann erst die großen Kämpfe viel später hervorgingen. Eben deshalb kann aber auch nicht der seit 1513 durchgesetzte antikatholische Gottesgedanke allein oder überhaupt das springende und revolutionäre Element gewesen sein. Er hat sich sechs Jahre lang mit den kirchlichen Ordnungen und Idealen vertragen und ist der Natur der Sache nach mehr ein erster Reflex der inneren Wandlung als das Wesen dieser selbst.

Das führt auf einen letzten wichtigen Punkt. Der erste Band bot wenig Gelegenheit für eine psychologische Durchdringung. Er schloß allerdings mit einem psychologisch rätselhaften und entscheidenden

Ereignis, der himmlischen Berufung zum Kloster. Es konnte bei dem Stand der Quellen nicht eigentlich aufgeklärt werden. Das Interesse des zweiten Bandes ist nun durchaus ein psychologisches, nur daß hier alles Psychologische mit dogmengeschichtlichen und theologischen Reizen und Einflüssen, Ausmündungen und Ergebnisformulierungen schon bei Luther selbst verbunden ist, so daß die eigentliche seelische Bewegung schwer zu fassen ist, um so mehr, als Luthers eigene Rückblicke ihr bereits eine stark dogmatische Formulierung gaben. Jenes Geschlecht barg eben seine psychologischen Erregungen unter theologischen Formeln. So hat auch Scheel selbst die ganzen Hergänge wesentlich dogmengeschichtlich angefaßt. Ich glaube aber doch, daß diese Selbstbescheidung zu weit geht. Die Hauptfrage ist doch immer wieder, weshalb Luthern Kloster und Kirche, Sakramente und Seelsorge nicht den Frieden gaben, den sie andern, auch sehr innerlichen und gewissenhaften Menschen, doch mitteilten. Diese Frage wird ja auch von den katholischen Darstellern immer wieder erhoben und um deswillen Luther bei ihnen als ungeeignet zum Klosterleben bezeichnet; man hätte ihn nach dem Noviziat in Frieden zum Heil beider Teile entlassen sollen, meinen sie. Ich kann den Sachverhalt nur damit erklären, daß eben die den Katholiken beständig tragenden und alle Unsicherheit kompensierenden Mächte der kirchlichen Heilsgarantien und Gemeingefühle, die stellvertretenden Genugtuungen und Schätze der Heiligen, die richterliche Autorität der Absolutionen bei ihm nicht die Wirkung taten, die sie auf andere Gemüter auszuüben vermochten. Hier wären Parallelen mit anderen Mönchsbiographien lehrreich gewesen. Bei Luther verfangen diese Dinge nicht, er braucht unmittelbare persönliche und in dieser Zuspitzung zugleich absolute Gewißheit. Das tritt doch deutlich genug als der Sinn des von seinen eigenen Werken stets unbefriedigten »Gewissens« hervor, von dem Scheel allein als von etwas Selbstverständlichem redet. Solches Gewissen aber ist nicht selbstverständlich, sondern es kann eben seine Ruhe nicht in dem finden, worin es andere finden konnten. Die Gegenprobe liegt zu deutlich darin, daß andere Gewissen nun wieder gerade die lutherische Heilslehre nicht beruhigt, sondern umgekehrt in die furchtbarsten prädestinatianischen und ethischen Skrupel geworfen hat. Hier liegen nicht theologische und begriffliche Gegensätze, sondern verschiedene religiöse Naturen und Begabungen vor, verschiedene »persönliche Gleichungen«. Scheel selbst spricht von einem »religiösen Materialismus«, den Luther nicht habe ertragen können. Für den Katholiken ist nun aber die katholische Lehre von der Gnade und Uebernatur gerade kein Materialismus (was er übrigens auch wirklich nicht ist); mit diesem fatalen Wort spricht Scheel seine eigene Unempfindlichkeit für die katholische Heilslehre aus und empfindet er das Problem gar nicht, das in Luthers etwas weniger nahe liegender Unempfindlichkeit steckt.

Von da aus verstehe ich es meinerseits, daß der Kern der Entdeckung des Evangeliums eben das Zu-sich-selbst-kommen einer starken religiösen Persönlichkeit ist, und daß dieses sich in einer rein psychologisch gedachten Umformung der Bußlehre zunächst äußert. Das »Sakra-

ment« der Buße ist bei Luther durch die innerliche, aus dem göttlichen Wort geschöpfte Lebensbuße längst tatsächlich ersetzt, ehe es als Sakrament beseitigt wird. Die Unempfindlichkeit für die alles tragende und umschließende Metaphysik der Sakramente und für die in dem wichtigsten von ihnen verkörperte absolute Richtergewalt der Kirche: das ist der tiefste Grund von allem, und diese Erkenntnis ist es, die sich erst in dem neuen Gottesbegriff ihren Ausdruck schafft. Aus demselben Grunde entzündet sich dann später der reformatorische Kampf an der Würdigung des mit dem Ablaß verbundenen Bußsakramentes und sind die entscheidenden Stöße die endgültige Scheidung von der regimentalen Autorität der sichtbaren priesterlichen Kirche, ferner die Kritik an der mit dieser Autorität aufs engste zusammenhängenden Sakramentslehre und -praxis. Die innere, zunächst unbewußte Fremdheit gegen den Sakramentalismus und Regimentalismus der mittelalterlichen Kirche ist es, die ihn nach einer anderen Heilsbegründung verlangen heißt. Soweit Paulus und die alte Kirche ihn an diesem Punkte unterstützen, findet er an ihnen seinen Haltpunkt. Auch die Mystik hat er später nur so weit herangezogen, als sie ihm sein eigenes Fühlen verdeutlichen half. Eben das half ihm denn auch zur Simplifikation des ungeheuren theologischen Stoffes, dessen Buntheit der Sinn für die formale Autorität und den magischen Zauber ertragen kann, aber nicht eine auf persönliche Gewißheit gestellte Innerlichkeit. Hierfür ist Harnacks neues Buch über Marcion recht lehrreich. Ich habe seinerzeit die Entwicklung psychologisch so konstruiert und sehe mich darin durch Scheel nur bestätigt, möchte übrigens bei dieser Gelegenheit auch ein Mißverständnis H. Böhmers berichtigen, der meint, ich ließe Luther bei der Sakramentskritik einsetzen, während diese allbekannterweise erst nach Jahren als wichtige Folge aus Luthers Erlebnis hervorgegangen sei. Das habe ich natürlich ebensogut gewußt. Der Ausgangspunkt ist eben auch nicht die Kritik am Sakramentalismus, sondern die Unempfindlichkeit dafür und das Suchen nach einem innerlicheren und persönlicheren Ersatz für diesen, wobei der letztere äußerlich ruhig, ausgehöhlt und psychologisch verfeinert wie er war, fortbestehen konnte. Der entscheidende Bruch war dann aber eben deshalb das Klarwerden dieses Sachverhaltes, den dieser konservativste aller Revolutionäre sich so lange als möglich verbarg.

Im übrigen kommt für alles das neben der religiös-psychologischen Artung Luthers auch unzweifelhaft der Occamismus stark in Betracht, der die Metaphysik des Sakramentalismus (ohne Absicht) entwertete und zum Ersatz die kirchliche Autorität und die Irrationalität des Gottesbegriffes aufs höchste anspannte, der überdies in seiner Akzeptationstheorie der Gnadenordnung und dem Prädestinatianismus starken Vorschub tat. Nur in dem Material des Occamismus konnte sich vermutlich eine persönliche Anlage wie die Luthers voll auswirken, und von daher ist seine Entwicklung sicherlich mitbestimmt. Hier — bei Luther — liegt überhaupt die größte universalhistorische Wirkung des Nominalismus vor, der als Wissenschaft damals schon wieder verblaßte und nie viel wert war.

Das christliche Naturrecht in der Reformation.

Zwingli und das Naturrecht. Von Otto Dreske. (VIII, 63 S.) 8⁰. Halle a. S., C. A. Kaemmerer u. Co. 1911.

(Theologische Literatur-Zeitung 1913).

Die Behandlung des Naturrechts bei den Reformatoren zeigt erst ihre Stellung zu politischen, wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben, ist daher von höchster Bedeutung für das Verständnis ihrer Ethik. An diesem Punkt ist zugleich ihr Zusammenhang mit dem Mittelalter am bedeutsamsten. Untersuchungen hierüber sind daher sehr willkommen. Diltheys und meine Arbeiten haben stets darauf hingewiesen. Von Beyerhaus haben wir eine sehr tüchtige Arbeit über Calvin in dieser Hinsicht erhalten, während für die übrigen Reformatoren das Wichtigste noch zu tun ist, soweit es nicht in meinen »Soziallehren« bereits geschehen ist. Die vorliegende Schrift hat zwar eine Ahnung von den hier vorliegenden großen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, die dem Verfasser Dilthey und Gierke vermittelt haben. Aber seine Vorstellungen über Wesen und Geschichte des Naturrechts sind doch sehr nebelhaft. Er sieht im Naturrecht wesentlich das revolutionär-idealistische Moment und verkennt die konservative Wendung des christlichen Naturrechts. So bemerkt er den Gegensatz in der Verwendung des Naturrechts bei den Hussiten und aufständischen Bauern gegen die bei den Reformatoren nicht; so achtet er auch bei den Reformatoren nicht auf den Hauptpunkt, auf den Unterschied der mehr konservativ-pessimistisch-realistischen und der mehr radikal-idealistisch-revolutionären Handhabung des Naturrechts, d. h. ob sie mehr das absolute, radikale, urständliche und von der Bergpredigt erneuerte oder das relative, im geschichtlichen Recht ausgeformte, den Bedingungen des Sündenstandes angepaßte Naturrecht meinen. Zwinglis Stellung wäre von hier aus zu bestimmen ... In der Darstellung des Inhalts seines Naturrechts [wenigstens] kommt denn auch der Verfasser, durch Zwingli selbst genötigt, zu dem Begriff des relativen Naturrechts des Sündenstandes, aus welchem Obrigkeit, Gewalt, Recht, Privateigentum, Krieg und Strafwesen erst als *poena et remedium peccati* abgeleitet werden können und womit das Naturrecht auch bei Zwingli die konservative Wendung nimmt ...

Die auf dieser letzteren Grundlage aufgerichtete bürgerliche Ordnung ist, da Gott, Vernunft und Natur in ihr wirken, als von Gott gestiftet und darum als von Gott gestelltes Amt anzusehen, woraus sich, wie bei Luther, der Unterschied der bürgerlichen Amtsethik und der rein christlichen Persönlichkeitsethik ergibt (S. 45). Alles das wächst völlig aus der katholischen Ueberlieferung heraus. Auch die damit sich ergebende Neubildung der Theorie über Staat und Kirche ist nur die Umformung der mittelalterlichen Theorie vom *Corpus christianum:* die Geistlichen werden bürgerlich und rechtlich dem Staat untertan, aber Volk und Regiment haben nach Gottes Wort und dem Gesetz der Natur zu regieren und die Liebespflicht, das reine Schriftwort und Naturgesetz zur Geltung zu bringen, worüber sie wieder in Fällen der

Unklarheit von den Geistlichen belehrt werden (S. 56). Alles das hat Zwingli mit den übrigen Kirchenreformatoren gemein. Seine Besonderheiten zeigen sich erst bei dem Programm einer Aufrichtung der christlichen Gesellschaft durch die aus Gottes Wort sich belehrende Obrigkeit, wobei Zwinglis Forderungen viel aktiver und aggressiver sind als die Luthers, weshalb auch bei ihm der Unterschied zwischen dem Ideal des Naturgesetzes und der wirklichen bürgerlich-sozialen Leistung keineswegs so groß erscheint. Er vertritt ein möglichst das christliche Naturrecht in die wirklichen Verhältnisse einführendes Kompromiß vom absoluten und relativen Naturrecht . . . und stimmt [hierin] ganz mit Lehre und Praxis Calvins überein. Eigentümlicher noch sind seine Ideen über das Widerstandsrecht, die eine Mischung von Revolutionsrecht und bindendem Gehorsam sind und in der Erbmonarchie das eigentliche Uebel sehen, da eine solche schwer auf Grund des Wahlpaktes in Grenzen zu halten ist und die Konstruktion einer stillschweigenden Zustimmung der Untertanen praktisch wenig Wert hat gegen den »Tyrannen«; alles in allem: man kann den Tyrannen gutwillig zum Weichen bringen; im Falle seines gewaltsamen Widerstandes gibt es nur Leiden und passive Weigerung gegen alles in Gottes Wort nicht Begründete. Die Genfer Theorie der *magistrats inférieurs* scheint hier noch nicht entwickelt zu sein.

Interessant wäre besonders die . . . Frage, wieweit Zwingli seine Prinzipien an Luther angelehnt und im Kampf gegen die Täufer etwa in dieser Richtung weiter entwickelt hat. Aber diese Dinge berücksichtigt der Verfasser nicht. Er sieht nur die Annäherungen an das moderne profane Naturrecht, wie das schon Kaltenborn in seiner »Geschichte des Natur- und Völkerrechts« seiner Zeit getan hatte. Allein hier besteht mehr Gegensatz als Uebereinstimmung, und es ist ganz verkehrt, wie der Verfasser will, Hugo Grotius von Zwingli her verstehen zu wollen; Grotius ist vom Erasmianismus her zu verstehen. Auch ist die Ueberführung des mehr ethisch-theologischen Sinnes des Naturrechts in rein juristische Formen kein »Fortschritt«, sondern ein Umschwung der das Naturrecht bestimmenden Weltanschauung.

Arbeit und christliche Askese.

Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen. Von Bruno Archibald-Fuchs. München 1915, R. Oldenbourg. XIV, 438 S.

(Frankfurter Zeitung 1915, Nr. 267.)

Das hier zu besprechende, sehr individuell geartete Werk ist die Einleitung zu einer groß gedachten soziologischen Untersuchung über den rationell-arbeitsteiligen, atomistisch-abstrakten Charakter der heutigen Gesellschaft. Der Verfasser geht dabei von den bekannten Aufsätzen Max Webers aus, die die Bedeutung der Askese, insbesondere der calvinistisch-protestantischen Askese, als mitwirkenden Elementes in dieser Entwicklung klarstellten. Aus der

Askese erklärte sich für Weber beides: erstens die sachlich-unpersönliche Hochschätzung der Arbeit und des Arbeitsertrages, abgesehen von dem Genußwert des letzteren, also die abstrakte Pflicht zur Arbeit und zur Besitzsteigerung, und zweitens der rationelle Charakter dieser Arbeit, die als Mittel der Zähmung des Fleisches und der Auskaufung der von Gott geschenkten Zeit systematisch-rationell sowohl in der Lebensführung des Einzelnen als in der beruflichen Arbeitsteilung der Gesellschaft sein muß. Die Grundlagen solcher Arbeitsschätzung und Arbeitsrationalisierung erblickte Weber in den psychologischen Dispositionen des Askese, also zuerst im Kloster. Dort aber war sie, eben wie das Kloster selbst, eine Ausnahme innerhalb anders gerichteter Lebensdispositionen. In der protestantischen Berufsidee und hier wiederum in der calvinistisch-puritanisch-pietistischen Weltverleugnung, sofern sie mit dem innerweltlichen Beruf verbunden ist und die Arbeit als wesentliches Mittel der Askese behandelt, sah er die Ausbreitung dieses Lebensstiles über die soziale Gesamtheit, die eine — wohlgemerkt: eine — der wichtigsten Voraussetzungen des modernen bürgerlich-kapitalistischen Geistes samt allen seinen soziologischen Folgen bildet und ihn auch in der Tat in dem puritanisch-methodistischen England vorzugsweise verwirklicht hat.

An dieser Konstruktion, die ich für richtig halte und die auch Fuchs im wesentlichen billigt, macht der Verfasser die Ausstellung, daß er die Art der Herleitung der Askese aus dem Prädestinationsdogma — als Erkenntnisgrund der persönlichen Erwähltheit aus dem lückenlosen Zusammenhang treuer Berufsarbeit — psychologisch nicht einleuchtend findet. Dieses Bedenken ist richtig, da in der Tat die Askese nicht hieraus erst folgen kann, wenn sie nicht in allgemeineren religiösen Grundrichtungen, d. h. in der christlich-religiösen Konzentration auf einen überweltlichen Gott, schon begründet wäre. Die Einstellung in den Zusammenhang der Prädestinationslehre, der Lehre von den Kennzeichen der Erwählung und der Lehre von der notwendigen Bewährung jedes Christen in einem sozial nützlichen weltlichen Beruf geben nur der calvinistischen Askese ihren Sondercharakter einer rationell berechneten, lückenlosen und utilitarisch verstandenen Arbeitsamkeit um der Arbeit willen oder besser um der in der Arbeit erfolgenden Fernhaltung von Genuß, Fleischeslust und Laune oder Zwecklosigkeit willen. Die Richtung auf Askese, d. h. Herabsetzung des Weltlichen und Kreatürlichen an sich, muß schon im Christentum selbst liegen und muß in den verschiedenen Konfessionen nur besondere Formen annehmen, wenn aus dem Calvinismus all das folgen soll. Die calvinistische Askese muß nur eine besondere Abwandlung des christlich-asketischen Gedankens überhaupt sein, an den sich dann die besonderen gewollten und ungewollten Folgen der calvinistisch-pietistisch-sektiererischen Askese anschließen. So ist es in der Tat. Den Hintergrund des Ganzen müßte eine Geschichte der christlichen Askese und ihrer Besonderung in den verschiedenen Konfessionen bilden. Diesen Hintergrund hat Weber in der Tat nur angedeutet, er würde auch zu tief in die Geschichte des

christlichen Ethos selbst hineingeführt haben, das seinerseits durch die eschatologische Reich-Gottes-Predigt Jesu allerdings von Hause aus auf die Bahn einer entschlossenen Ueberweltlichkeit gestellt ist und auf dieser Bahn die verschiedenen Formen der Askese hervorgetrieben hat unter der Mitwirkung allerdings sehr verschiedener Umstände und Einflüsse, unter welchen in der alten Christenheit die platonisch-gnostisierende Metaphysik einerseits und die rationelle Willensbearbeitung der Kyniker anderseits meines Erachtens eine sehr große, ja entscheidende Rolle gespielt haben.

Dieses höchst bedeutende Thema greift nun der Verfasser auf und findet es daher begreiflicherweise nötig, mit einer Analyse des Ethos Jesu einzusetzen. Leider verfehlt er aber gerade hier den richtigen Weg von Anfang an. Er ignoriert den eschatologischen Charakter dieses Ethos vollständig und sieht in ihm lediglich die theistische religiöse Innerlichkeit, die individuelle Lebenstiefe und gegenseitige Lebensverbundenheit in Gott bedeute und eben damit zu einer völlig unasketischen, weltbejahenden, ja welterneuernden Tätigkeit für viele Jahrhunderte befähigte und von Jesus bestimmt sei. Das gleiche stellt er bei dem christlichen Ethos des Apostels Paulus fest, dessen Idee von der Kirche als dem in sich differenzierten und doch einheitlichen Liebesorganismus das eigentliche positive und weltgestaltende Ethos Jesu einfach fortsetze. Er zeigt ferner den gleichen Grundcharakter an Ethos und Kirchenbegriff des Ambrosius und dann in besonders umständlicher Untersuchung an der Augustinischen Idee vom Gottesstaat. Die letztere ist ihm das prophetische Programm der positiven Weltgestaltung für das kommende Jahrtausend, wo die Kirche an Stelle des abgestorbenen römischen Reiches die frischen Barbaren zu erziehen hat. Die positive, menschheitsfördernde, Aktivität entbindende und die Gemeinschaft auf wahrhaft gesunde Grundlagen stellende Art dieses christlichen Sozialethos erläutert Fuchs insbesondere durch Kontrastierungen gegen das sehr breit geschilderte antike — jüdische, griechische und römische — Sozialethos, das sich gerade durch seine Unfähigkeit zur Persönlichkeitsidee und zur Idee einer organischen Verbindung echter Persönlichkeiten zur Sterilität verurteilt habe. Hier bricht die Untersuchung ab. Ein Schlußwort deutet den weiteren Gang an. Es wird in Zukunft dargestellt werden, wie das katholische Kirchentum gleichfalls — infolge der von ihm aufgenommenen und beibehaltenen antiken Elemente — zu einer bloßen absolutistischen Maschine sterilisiert wird und damit dem modernen sozialen Lebensstil eines rationalistischen und konstruktiven Individualismus vorgearbeitet habe. Wie weit an dessen Zustandekommen dann darüber hinaus noch insbesondere die mönchisch-katholische und die calvinistisch-pietistische Askese mitbeteiligt ist, wird dann gleichfalls erst gezeigt werden. Das setzt dann aber voraus, daß das Aufkommen einer asketischen Ethik inmitten eines so weltgestaltenden Ethos überhaupt noch erst erklärt werden soll. Das eigentliche Thema des Buches zeigt sich also erst ganz am Horizont, und man kann noch nicht ahnen, welche Antwort hier der

Verfasser geben wird. Man sieht bis jetzt nur: die Askese stammt in keiner Weise aus dem Christentum. Aber woher dann? Von seinen Voraussetzungen aus wird sie der Verfasser überhaupt nicht erklären können. Ich halte seine Grundlegungen für irrtümlich, da aus ihnen die Unlösbarkeit seines Problems sich ergibt, und muß im übrigen auf mein Buch über »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter« verweisen.

Es bleibt also an Gewinn von der mühevollen und ernsten Arbeit des Verfassers nur eine Fülle von Einzelbemerkungen. Sie können hier nicht gesammelt werden, sollen aber durchaus nicht unterschätzt werden. Als wirklichen Gewinn hervorheben möchte ich aber die beiden Punkte, bei denen Fuchs eine Angleichung der Kirchenidee an das antike soziologische Denken feststellt. Das letztere ist entweder am Stammes- und Blutgedanken orientiert, wozu Blutbrüderschaft im Opfer, Adoption, Fiktion von Götterahnen, heilige Mahlzeiten hinzukommen, oder [erscheint] bei Nivellierung der Stammes-Partikularitäten durch die Idee des Gott-Königs [bezeichnet], der Repräsentant und Manifestation der obersten Gottheit in der dadurch zu universaler Herrschaft legitimierten Herrscherpersönlichkeit ist. Beides hat auch die christliche Gemeinschaftsidee aufgenommen. Sie ist Blutsgemeinschaft mit einem gemeinsamen Ahnen, dem Christus; sie ist Adoptionsgemeinschaft, ist Loskaufung der Gläubigen aus fremdem Dämonenbesitz durch den Christusgott, der mit sich selber zahlt, ist heiliges Mahl mit Essen und Trinken des Blutes ihres Gottes. Sie ist aber auch ein universales, alle Partikularitäten überwindendes Weltreich mit dem Gott-König Christus, der, Gegenteil und Gegenstück des Kaiserkultes, in seinem Kult die Gläubigen um den wahren und echten Weltherrscher schart. Durch die Zusammenfassung von beiden Kategorien antik soziologischen Denkens wird die christliche Gemeinschaft für den antiken Menschen doppelt eindrucksvoll, und unter dieser Decke behauptet sie doch ihr besonderes christliches Wesen als Liebesorganismus. Das scheint mir richtig, ja überaus erleuchtend zu sein. Ganze Strecken christlicher Sprache gewinnen dadurch Leben und Verständnis.

Die Kulturbedeutung des Calvinismus.

Calvinismus und Kapitalismus. Von Felix Rachfahl. Aufsatz in: Internationale Wochenschrift, III. Jahrgang, 1909.

(Internationale Wochenschrift IV = 1910.)

I.

In einer Abhandlung über »Calvinismus und Kapitalismus« hat Felix Rachfahl sich gegen Max Weber und mich gewendet. Er hat gleichzeitig dabei v. Schulze-Gävernitz, Gothein und v. Schubert gestreift und sie, wenigstens mit ihren dieses Thema berührenden Sätzen, unter das gleiche Urteil gestellt. Es ist also eine Art

Kollektiv-Verurteilung, bei der freilich Max Weber und ich allein ausdrücklich vernommen werden.

Nun hat in der Tat eine besonders glücklich sich ergänzende Arbeitsgemeinschaft in Heidelberg eine Anzahl von Gelehrten zu verwandten wissenschaftlichen Neigungen und Problemstellungen geführt. Sie verknüpfen sich in dem Interesse an soziologischen Problemen. So schwankend die Definitionen der Soziologie sind und so chaotisch bis jetzt noch die Methoden durcheinander gehen, so unzweifelhaft ist doch schon heute die ganze Einstellung des Interesses und des Horizontes auf diese Betrachtungsweise von der fruchtbarsten Wirkung, sowohl auf die historischen als auf die systematischen Disziplinen. Derartige Interessen und Fragestellungen sind es, die bei den genannten Forschern mitunter besonders deutlich hervortreten. Selbstverständlich soll nicht gesagt sein, daß die soziologische Befruchtung des wissenschaftlichen Denkens gerade dieser Südwestecke Deutschlands eigentümlich sei, die Bewegung geht allenthalben durch die ganze Wissenschaft. Aber wie es bei jungen wissenschaftlichen Richtungen zu geschehen pflegt, wo fertige Lehrbücher und überhaupt eine große literarische Tradition noch nicht vorliegen, so hat allerdings der persönliche Austausch der Gedanken und die Zufälligkeit der persönlichen Nähe eine gewisse Bedeutung, die denn auch in den Arbeiten selbst erkennbar wird. Vielmehr soll damit nur erklärt werden, wie es zu einer derartigen auffallenden Kollektivpolemik kommen konnte.

Von einem solchen Gedankenkreis aus ist es neben vielem anderen ein besonders brennendes Problem, das Verhältnis des realen, wirtschaftlich-sozialen »Unterbaues« der neuzeitlichen Entwicklung zu ihrem ideologischen wissenschaftlich-ethisch-religiösen »Ueberbau« klarzumachen, eine Fragestellung, die durch das geschichtsphilosophische Dogma der Sozialdemokratie eine ganz außerordentliche theoretische und praktische Bedeutung erlangt hat. Es ist dabei stets die Frage, wie weit ideelle Elemente schon in jenem enthalten sind und wieviel reale Elemente sich in diesen hinein erstrecken; und zwar wird das aller Wahrscheinlichkeit nach bei jedem besonderen Gegenstand auf besondere Weise der Fall sein. Die Berechtigung und Fruchtbarkeit der Fragestellung ist heute außer allem Zweifel, die Beantwortung steckt überall noch in den ersten Anfängen der Untersuchung.

Aus diesem Zusammenhange sind die Arbeiten von Max Weber über »den Geist des Kapitalismus und die protestantische Ethik« [1]) zu verstehen, der Rachfahls Angriffe in erster Linie gelten. Aus dieser ganzen Lage ist es aber auch zu verstehen, daß meine durchaus andere Ziele ins Auge fassenden Arbeiten über die Geschichte des Protestantismus vielfach mit denen von Weber sich berühren, nicht nur im Stoff, sondern auch in der wissenschaftlichen Denkweise, und daß es so für Rachfahl möglich wurde, trotz aller Unterschiede meine Arbeiten mit denen Webers gleichzeitig in diese Kritik hineinzuziehen.

---

[1]) Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik XX und XXI, jetzt auch Aufs. z. Religionssoziologie I.

Indem ich mit dieser Kritik im folgenden mich näher auseinandersetze, möchte ich vor allem meine und Webers wissenschaftliche Arbeit voneinander trennen, da wir beide sehr verschiedene Gegenstände und sehr verschiedene Erkenntnisziele haben. Es ist durchaus irreführend, wenn wir, Weber und ich, bei Rachfahl beide als eine gemeinsame wissenschaftliche Firma erscheinen, wo man jeden mit den wirklichen oder vermeintlichen Passiven des andern belasten kann.

Webers Arbeit geht von einer rein wirtschaftsgeschichtlichen Fragestellung aus und behandelt hier gerade das große Problem, wie weit wirtschaftliche und soziale Erscheinungen ihrerseits in einem konkreten Fall etwa selbst schon ideell beeinflußt und durchwirkt sind, ehe sie rückwirkend wieder das ideologische Element unter ihren Bann bringen. Er wählte als Spezialfall für die Veranschaulichung und Lösung dieses Problems das große, in den verschiedensten Richtungen heute hervortretende Problem des modernen Kapitalismus und zeigte, wie — neben anderen, längst bekannten und analysierten Ursachen — auch die innere religiös-ethische Verfassung des Calvinismus bedeutsam in dieser Richtung gewirkt habe und einen der wichtigsten Haupttypen des modernen Kapitalismus, den bürgerlich-puritanischen Kapitalismus, vor allem Englands und Amerikas, wesentlich mitbestimmt habe. Es galt, den modernen Arbeits- und Berufsmenschen zu erklären, der die Verpflichtung gegen seine Arbeit und sein Vermögen wie eine objektive Notwendigkeit empfindet und damit innerhalb des modernen Kapitalismus einen besonders bedeutsamen Grundstock bildet. Um die dabei treibenden Motive herauszustellen, wies Weber einerseits auf die Gegensätze des Katholizismus und des Luthertums, anderseits auf die Analogien in der Entwicklung klösterlicher Wirtschaft und der Sekten hin. Den ganz entsprechenden Sachverhalt beim Pietismus behandelte er so ausführlich wie den ganzen Calvinismus. Dabei hob er ausdrücklich hervor, daß es sich nicht um eine unmittelbare Wirkung des primitiven Genfer Calvinismus, sondern um eine solche des späteren puritanischen Calvinismus handle, daß hier nicht von einer bewußt gewollten, sondern von einer tatsächlich sich ergebenden Entwicklung zu reden sei, die denn auch dem religiösen Element auf die Dauer sehr gefährlich geworden ist.

Man wird in alledem nichts als das Ziel eines psychologisch-genetischen Erkenntnisversuches gewisser Hauptformen des Kapitalismus erkennen können, neben denen verschiedene andere nachdrücklich anerkannt wurden und der zu allen Zeiten wirksam gewesene »Erwerbstrieb« als nichts spezifisch Modern-Kapitalistisches außer acht bleiben konnte. Ich halte meinerseits den Nachweis Webers heute noch, auch nach Rachfahls Kritik, für glänzend gelungen und das Ganze für ein Meisterstück historisch-genetischer Analyse, das gerade für das schon genannte prinzipielle historisch-soziologische Problem von lehrreichster methodologischer Bedeutung ist.

Den Absichten und Zielen Webers gegenüber haben nun aber meine eigenen Untersuchungen, wie sie in der Rede auf dem Stuttgarter Historikertag, in der eingehenden Entwicklungsgeschichte des

Protestantismus in Hinnebergs »Kultur der Gegenwart« und in den zuletzt erschienenen Studien zu den »Soziallehren der christlichen Kirchen« [1]) niedergelegt sind, ein völlig anderes Stoffgebiet und ein völlig anderes Erkenntnisziel. Es sind wesentlich religionsgeschichtliche Untersuchungen, wenn sie naturgemäß auch freilich die Abhängigkeiten des religiösen Elementes von den realen Lebensbedingungen wie umgekehrt die Wirkung jener auf diese sich zum Gegenstand machen müssen. Hier habe ich nun gegenüber landläufigen Ueberschätzungen der Kulturwirkungen des Protestantismus diese in ihrer Abhängigkeit und in ihrer Begrenzung nachzuweisen gesucht, andererseits aber auch wieder ihre positive Wirkung hervorgehoben, wo sie meines Erachtens unleugbar zutage liegt. In dieser letzteren Hinsicht versuchen namentlich meine Untersuchungen über das Aufklärungszeitalter zu zeigen, wie dieses zwar einen radikalen Gegensatz gegen die bisherige kirchliche Welt bedeutet, aber doch zum großen Teil gerade aus gewissen Grundelementen dieser selbst herauswächst. Bei einer solchen Untersuchung habe ich natürlich von den allgemeinen methodologischen Ergebnissen Webers gelernt, und konnte ich insbesondere seinen sachlichen Ergebnissen betreffs des Calvinismus nicht aus dem Wege gehen. Da ich sie in allem Wesentlichen für richtig hielt und halte, habe ich sie übernommen ohne jeden Anspruch auf selbständige wissenschaftliche Förderung der Erkenntnis dieser Zusammenhänge. Ich habe seine Ergebnisse lediglich in einen anderen, von meinem Erkenntnisziel aus bestimmten Zusammenhang eingestellt. Die bescheidenen Bedenken, die ich dabei betreffs einzelner Punkte äußerte, und der Versuch, mit Hilfe der mir bekannten Literatur den — von Weber absichtlich nicht dargestellten — Gang der Dinge anzudeuten, haben in meinem Zusammenhang ganz peripherische Bedeutung und beanspruchen keinerlei fachwissenschaftliche Autorität. Darin mögen Irrtümer enthalten sein, wie auch Rachfahl bei dem — übrigens unvermeidlichen — Betreten eines ihm nicht fachwissenschaftlich vertrauten Gebietes solche untergelaufen sind. Darüber später mehr. Jedenfalls aber lagen meine Aufgabe und Erkenntnisziele in der Darstellung des religiösen Elementes des Protestantismus und seiner Stellung zu den kulturgeschichtlichen Umgebungszusammenhängen. Bedeutung und Wirkung des religiösen Zentrums positiv und negativ zu zeigen, war meine Aufgabe, wobei dann freilich Webers allgemeine Ergebnisse über das Verhältnis wirtschaftlicher und religiöser Elemente wie seine besondere Durchleuchtung des Calvinismus für mich von hoher Bedeutung sein mußten. Aber es handelte sich für mich doch um das

[1]) »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt«, Rede, gehalten auf dem Stuttgarter Historikerkongreß, abgedruckt in der Hist. Zeitschrift Bd. 97 (1906); auch selbständig, 1911 und 1924. — »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit« in Hinnebergs Kultur der Gegenwart I, IV, 2. Aufl., 2. Abdr. 1922 — »Die Soziallehren der christlichen Kirchen«, im Archiv f. Sozialwissenschaften XXVII—XXX, selbständig und vervollständigt für Calvinismus und Täufertum als »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, 1912.

Verständnis des Protestantismus in dem großen Gesamtumfang seiner Beziehungen, nicht um ein wirtschaftsgeschichtliches Problem. Was bei Weber das zentrale Thema ist, das ist bei mir nur ein in das Ganze einzuarbeitendes Einzelphänomen. Das erste ist eine fachwissenschaftliche Arbeit, das zweite eine Benützung durch den Nicht-Fachmann und unter anderen Gesichtspunkten und Zusammenhängen. Ich hätte erwarten dürfen, daß Rachfahl das mehr berücksichtigte.

II.

Es kann mir daher nicht einfallen, Webers Darstellung, d. h. die von ihm unternommene Erklärung des tatsächlich vorliegenden engen Zusammenhanges von Calvinismus (zugleich aber auch Sekten und Pietismus) mit gewissen Formen kapitalistischer Entwicklung, hier verteidigen zu wollen. In seiner Theorie handelt es sich am Hauptpunkt um die Kenntnisse des nationalökonomischen Fachmannes. Weber hat dementsprechend auch bereits selbst in seinem »Archiv« geantwortet. Auf diesen Aufsatz »Antikritisches zum Geiste des Kapitalismus« (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXX, S. 176—202) sei daher hier lediglich verwiesen. Ich habe meinerseits bei der Wiedergabe der Weberschen Sätze vielleicht manchmal unzulässig generalisiert, wie in dem von Rachfahl (Sp. 1255) angeführten Satze, und insbesondere bei dem Versuch einer Darstellung von der Art der Durchsetzung und Ausbreitung des calvinistischen Kapitalismus vielfach auch zu allgemein geurteilt. Allein mit diesen Irrtümern, so groß oder klein sie sein mögen, darf Webers Theorie nicht belastet und widerlegt werden. Weber hat über den Gang der Dinge im einzelnen nichts geäußert, aus Gründen, die er nun in seiner Antikritik deutlich ausspricht, und hat manches derartige inzwischen ebendort nachgeholt. Seine Theorie ist in ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit völlig unabhängig von diesen bei mir sich findenden Sätzen. Ich habe die erwähnten Bemerkungen über den Gang der Dinge meinerseits nur aufgenommen, weil man bei einer Gesamtdarstellung eben auch Gegenstände berühren muß, die man nicht fachmännisch beherrscht, und Rachfahl hat diesen Versuchen des Nicht-Fachmanns ein Gewicht für die Beurteilung der Weberschen Lehre beigelegt, das ihnen nicht zukommt. Bei mir bedeuten ja diese Dinge nur einen peripherischen Zug meiner Darstellung und fallen für das, was ich zur Erkenntnis bringen will, nicht entscheidend ins Gewicht. Denn an der Hauptsache, der Tatsache, daß der Calvinismus in einem eigentümlich nahen Verhältnis zur modern-kapitalistischen Entwicklung steht, zweifelt ja auch Rachfahl nicht.

Dagegen kann ich allerdings eintreten für denjenigen Teil von Webers Untersuchungen, der sich mit meinem Fachgebiet berührt, für die dogmatischen und religionspsychologischen Analysen des Calvinismus. Diese sind durchaus zutreffend, und eben, weil ich sie für so schlagend richtig halte, konnte ich auch die daraus gefolgerten Uebergänge zur Psychologie des ökonomischen Verhaltens in diesen Kreisen

so einleuchtend finden. Ueberdies unterscheidet Weber vollkommen scharf den primitiven Genfer Calvinismus von dem späteren englisch-puritanischen, zeigt aber auch an diesem deutlich, wo er mit der Religion Calvins zusammenhängt. Um die praktische Bedeutung dieses Puritanismus handelt es sich allein. Warum Weber bloß »meinen« soll, daß die bei Baxter niedergelegte seelsorgerliche Weisheit das praktische Leben »entscheidend beeinflußte« (Sp. 1229), dafür gibt Rachfahl keinen Grund an. Er hat, wie gleich näher zu zeigen, eben ein unüberwindliches Mißtrauen gegen die praktische Wirksamkeit religiöser Lehren. Jedenfalls hat er ihre Unwirksamkeit in diesem Falle nicht bewiesen, und die Uebereinstimmung von Theorie und Praxis, für die Weber Beispiele genug bringt, braucht daher hier gar nicht in Frage gestellt zu werden. Dieser wichtigsten Frage geht aber auch Rachfahl gar nicht weiter nach. Es erscheint ihm von vornherein bedenklich und unwahrscheinlich, und er behält sich für später eine andersartige, die Religion weniger in Anspruch nehmende Erklärung der Beziehung von Calvinismus und Kapitalismus vor. Er begnügt sich vielmehr bei der Bestreitung der religiösen Herleitung lediglich damit, Webers Auffassung Calvins und des primitiven Genfer Calvinismus zu bemängeln und zu behaupten, daß von diesem aus keine besondere Disposition des Puritanismus für den Kapitalismus gefolgert werden könne (Sp. 1253—1264). Calvin habe nur eine »f r e i e r e Betrachtung der ökonomischen Verhältnisse« gehabt, damit »einer f r e i e r e n Berufsethik auch für die kapitalistische Unternehmung die Bahn geebnet«. Damit sei er aber nur der in Genf schon immer üblichen Praxis gefolgt, im übrigen habe er diese Freiheit mit den schärfsten Einschränkungen umgeben und habe das Volk in Armut erhalten wissen wollen, damit es im Gehorsam bliebe. Unter Berufung auf Elster faßt er die Wirtschaftsethik Calvins dahin zusammen, daß die »Durchdringung der Arbeit mit d e m G e i s t e c h r i s t l i c h e r S i t t l i c h k e i t dasjenige gewesen sei, was in Calvins Lehre eine Entwicklung des kapitalistischen Geistes und der volkswirtschaftlichen Verhältnisse im kapitalistischen Sinne fördern konnte, aber ihnen auch, im Zusammenhang seiner Lehre und seines Wirkens, hin und wieder hemmend in den Weg treten mußte«. Das ist nun aber eine sehr schiefe und ungenügende Zeichnung des Sachverhaltes, die zudem offenbar nur auf Kampschulte und Elster beruht. Die Bedeutung der Wirtschaftsethik Calvins ist eine viel größere und hängt sehr viel innerlicher, trotz aller großen Unterschiede, mit der des von Weber geschilderten Puritanismus zusammen. Hier darf ich mich auf meine Darstellung des Calvinismus in den »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« berufen. Im folgenden seien nur die Hauptpunkte hervorgehoben.

Calvin »hat eine freiere Betrachtung der ökonomischen Verhältnisse«. Gewiß, aber was heißt das? Freier als wer? und frei wovon? Und kann man eine solche größere Freiheit an einem einzelnen Punkte haben, ohne daß davon die organische Einheit des gesamten ethischen Denkens betroffen wird? Um solche Frage zu beantworten,

muß man sich an den Vergleich mit Luther halten, von dessen Ideenwelt Calvin überall ausgeht. Luther hatte entwickelte ökonomische Verhältnisse gleich denen der Genfer genug vor Augen. Allein er blieb beim kanonischen Zinsverbot und bei der scholastischen Geldlehre, bei einem agrarisch handwerkerlichen Gesellschaftsideal, nicht aus mangelnder Einsicht oder geringerer Geistesfreiheit, sondern aus innerlichsten Gründen der christlichen Ethik, wie er sie verstand. Sie forderte [nach seiner Auffassung] die Ausscheidung des Kampfes ums Dasein, die möglichste Stillstellung der sozialen Bewegung, die möglichste Unmittelbarkeit der Produktion und den Zusammenhang mit den Gaben der Natur, weil das Vertrauen auf die Vorsehung und die christliche Liebe ihm dies unbedingt zu verlangen schienen. Er stellte sich damit der tatsächlichen ökonomischen Bewegung aus Gründen einer Ethik entgegen, die, ähnlich wie der Katholizismus, in der Geldwirtschaft die Entfesselung der Habsucht, die Unpersönlichkeit des Verkehrs, das Vertrauen auf menschliche Kunst und die willkürliche Zerrüttung der geordneten ständischen Gliederung sah. Wenn nun Calvin freier war als Luther, und zwar frei von der scholastischen Geld- und Zinslehre, so steht das bei ihm in der Tat damit im Zusammenhang, daß seine ganze Ethik trotz aller Verwandtschaft anders orientiert war. Sie ging nicht auf die Gewinnung der inneren Rechtfertigungsseligkeit und auf deren Betätigung in einer der Bergpredigt entsprechenden radikalen Liebesgesinnung, sondern auf die Verherrlichung Gottes in einer das Gesamtleben umfassenden und organisierenden Gemeinde, wobei sie nicht sowohl auf den Radikalismus der von Person zu Person zu erweisenden Liebe als auf die gesunde, strenge und ernste, solidarische und sich gegenseitig ergänzende Verfassung des Gesamtlebens abzielte. Ebendaher hielt sie sich an die Bergpredigt nur so, wie sie mit der alttestamentlichen Moral identisch ist und aus ihr gedeutet werden kann. Von einer solchen Moral aus konnte die Genfer Wirtschaft akzeptiert und christianisiert werden, was Luther nicht hätte tun können. Die bekannten Einschränkungen bleiben dabei selbstverständlich; in ihnen setzte Calvin nur die christliche Liebesmoral fort, so wie sie auf dieser Basis sich dann gestalten mußte. Macht man sich das klar, dann wird ersichtlich, wie überaus wichtig und organisch bedeutsam für den ganzen ethischen Gedanken die »freiere« Haltung Calvins ist. Dann ist aber auch deutlich, wie nichtssagend die Phrase ist, Calvin habe nichts gelehrt als die »Durchdringung der Arbeit mit dem Geiste christlicher Sittlichkeit«. Welches ist denn der »Geist christlicher Sittlichkeit« und vor allem in Hinsicht auf die ökonomisch-produktive Arbeit? Jeder Kenner weiß, daß es hier einen einheitlichen christlichen Geist nicht gegeben hat und heute noch nicht gibt. Das Verhältnis der christlichen Persönlichkeits- und Liebesmoral gerade zu Arbeit und Besitz ist von Anfang an eines der schwierigsten Probleme des christlichen Ethos gewesen, und gerade in der Lösung dieses Problems scheiden sich soziologisch vorzugsweise die verschiedenen Gruppen. Calvin hatte keinen allgemeinen Geist christlicher Sittlichkeit, mit dem er die Arbeit durchdringen konnte. Er konnte sie mit dem katho-

lischen, mit dem lutherischen, dem täuferischen oder dem humanistisch-christlichen Geist durchdringen, wenn er nicht etwa vielleicht zufällig einen eigenen Geist hatte. Diesen aber hatte er in der Tat, und dessen Wesen und Wirkung ist das eigentliche Problem, von dem Rachfahl nichts zu ahnen scheint.

Unter diesen Umständen ist dann der Zusammenhang der von Calvin eingeschlagenen Richtung mit dem puritanischen Geiste wohl etwas durchsichtiger, als er Rachfahl erscheint, und es bedarf gar nicht der komplizierten Auseinandersetzung über die »Askese«. Weber hatte an diesem Begriff in seiner besonderen reformierten Gestaltung den Umschlag einer rigoros überweltlichen Denkweise in ökonomisch-kapitalistische Betriebsamkeit religionspsychologisch klar gemacht. Auf Worte kommt es nicht an. Der Sachverhalt ist klar. Eine Askese oder Selbstopferung für Gott, der die Berufsarbeit zum methodischen Mittel der Bändigung des Fleisches und der Sinne, der Zerstreutheit und Genußsucht, der Gefühlsweichheit und Unstetigkeit wird, kann da, wo der kapitalistische Erwerb mit unter die erlaubten Berufe gehört, sehr leicht zur Hypertrophie des Erwerbslebens führen, vor allem zu jenem Berufs- und Arbeitsbewußtsein einer objektiven Verpflichtung gegen Arbeit und Besitz. Das ist schon in den arbeitenden Klöstern so gewesen und ist bei einer Ueberweltlichkeit, die prinzipiell in der Strenge des Berufsgehorsams sich bewegt, erst recht der Fall. Hier scheint mir alles klar und deutlich.

Undeutlichkeiten treten erst ein, wenn man diese lediglich die Arbeits- und Besitzpsychologie betreffende Deutung der Askese mit dem viel allgemeineren Problem zusammenwirft, das ich als das Problem der Stellung des Protestantismus überhaupt zur Kultur aufgeworfen habe, [indem] ich im Altprotestantismus aller Konfessionen die altchristliche und katholische Jenseitigkeit als fortwirkend, aber in die Kulturarbeit selbst eindringend bezeichnete. An diesem Punkte liegt einer der Hauptunterschiede der gesamten genuin christlichen und der modernen Welt, wie ihn begreiflicherweise Rachfahl selbst bemerkt, wenn er in der letzteren »die Welt und ihre Ordnungen als etwas Göttliches und doch unabhängig von der transzendenten religiösen Idee anerkannt« sein läßt. Es ist ein längst eingebürgerter Sprachgebrauch, jene überweltliche Richtung des christlichen Denkens als »Askese« im weiteren Sinne im Unterschiede von den asketischen Uebungen im engeren Sinne zu bezeichnen. Der Protestantismus hat nun die Eigentümlichkeit, einerseits im Zusammenhang mit den Sünden-, Erlösungs- und Jenseitslehren einen stark pessimistisch weltabgewandten Zug zu haben und gleichzeitig doch das innerweltliche Leben selbst mit diesem Zuge durchdringen zu wollen. Darin besteht seine Doppelstellung in der europäischen Kulturgeschichte, und Rachfahl wird nicht leugnen, daß es sehr angebracht ist, gegenüber der landläufigen Verherrlichung des Protestantismus als Kulturprinzip diese negative Seite des Altprotestantismus stark zu betonen. Das ist nun aber etwas anderes als Webers Verwertung des Begriffs der Askese für die psychologische Analyse der besonderen Arbeits- und

Wirtschaftsethik des Calvinismus und der Sekten. Rachfahl hat den Unterschied dieser beiderseitigen Darlegungen wohl bemerkt, aber er hat ihn nicht auf seine Gründe in einer ganz verschiedenen Problemstellung zurückgeführt, sondern kritisch ausgebeutet als angeblichen Selbstwiderspruch unserer Auffassungen. Es ist eben sein Prinzip, Weber und mich zusammen zu behandeln und den einen dieser Heidelberger Konstrukteure durch den andern abzutun.

Dabei aber bedenkt er nicht, daß seine eigenen Kenntnisse der Entwicklungsgeschichte des Christentums höchst unbestimmt sind und daß er über Probleme, wie das der Askese, kaum zu urteilen imstande ist. Man bedenke folgenden Satz: »Die Askese des Mittelalters war eine Sondermoral, die der Protestantismus nicht übernommen, sondern verworfen hat. Er hat vielmehr die allgemeine christliche Ethik, wie sie für jedermann ohne Ausnahme gilt, nach bestimmten Richtungen fortgebildet; dazu gehört es, daß die Berufslehre auf einem neuen Fundament aufgebaut wurde, indem die Arbeit eine neue Wertung erhielt, indem sie zur höchsten sittlichen Betätigung des Menschen erklärt und allen zur Pflicht gemacht wurde.« Also der Katholizismus ist allgemein christliche Ethik plus Sondermoral der Askese, der Protestantismus ist dasselbe ohne hinzukommende Sondermoral, überdies aber eine Fortbildung in bestimmten Richtungen, die trotzdem gleichzeitig doch auch ein neues Fundament sind; und das Ergebnis von alledem ist die Arbeit als höchste sittliche Betätigung! Hier ist jeder Satz falsch und geht alles drunter und drüber. Ich könnte Rachfahl die Worte vom »phantasievollen Autor« und von dem »Nicht-mehr-Geschichte-sein« solcher Darstellung zurückgeben, wenn ich nicht bedächte, daß er hier sich auf einem ihm fachwissenschaftlich nicht vertrauten Gebiete befindet und daß er außerdem noch die religiösen Ideen für etwas historisch verhältnismäßig Unwichtiges hält. Dann ist es ja freilich auch nicht nötig, viel von ihnen zu wissen. Aber daß die Berufsarbeit für den Protestanten nicht höchste sittliche Leistung ist, wie er mehrfach angibt, sondern nur die natürliche Form, innerhalb derer die eigentlich sittliche Leistung der Gottesliebe und Nächstenliebe sich zu bewegen hat, das dürfte er schon aus den theologischen Schriften entnehmen. In der Art, wie diese eigentliche Leistung der christlichen Sittlichkeit sich zu ihrer Betätigungsform in der Berufsarbeit verhält, liegt dann der Unterschied der beiden Konfessionen; hier hat das Luthertum einen Zwiespalt offen gelassen, den der Calvinismus überbrückt hat. Auch die Meinung, daß jeder Beruf sich seine Ethik mit Leichtigkeit selber schaffe und so auch der Kapitalismus sie ohne religiöse Anlehnung wohl selber geschaffen haben werde, ist nicht sehr tiefsinnig. In Wahrheit liegt in solchen Fällen stets eine Heranziehung allgemeiner ethischer oder metaphysischer Vorstellungen für diese bestimmten Zwecke vor. Die Rachfahlschen Sätze würden zum barsten Geschichtsmaterialismus führen, der doch bei den starken allgemein moralischen Allüren seiner Abhandlung nicht seinem Sinne zu entsprechen scheint. Ueber solche Probleme ist er offenbar

nicht gewohnt, viel nachzudenken. Er mag das nicht für die Aufgabe des Historikers halten.

III.

Damit sei das wirtschaftsgeschichtliche Gebiet überhaupt verlassen, und ich komme zur Erwiderung auf diejenigen Punkte, wo nicht Webers, sondern meine Thesen vor allem angegriffen sind, die nun freilich wiederum Rachfahl nicht von denen Webers gesondert hat. Das Wesentliche dieser liegt einerseits in der Einschränkung der Kulturbedeutung des Protestantismus für die Bildung des modernen Staates, der modernen Gesellschaft und Wirtschaft, der Wissenschaft und Kunst. Hier habe ich behauptet, daß alle diese Dinge bereits in einer eigenen selbständigen Entwicklung begriffen waren und durch den Wegfall der kirchlich-hierarchischen Bindung zwar freigestellt und befördert, aber nicht positiv hervorgebracht worden sind. Das religiöse Element habe seinen Lauf und seine Bedeutung daneben selbständig und eigentümlich für sich. Gegen diese von anderen viel angefeindeten Sätze hat Rachfahl nichts einzuwenden, sie sagen ihm höchstens noch nicht genug. Denn andererseits ist meine wesentliche Grundbehauptung, daß dieses zwar an sich selbständige und in ein bereits eröffnetes Kräftespiel eintretende religiöse Element nun doch wieder jene von ihm selbst nicht geschaffenen Entwicklungen stark mit seinem Geist durchdrungen und — auf jedem Kulturgebiet übrigens in verschiedener Art und Stärke — in gewisse Richtungen gelenkt habe. Besonders habe ich hier die konfessionellen Unterschiede hervorgehoben. Das Luthertum habe einen Typus politischer Passivität und agrarisch-konservativer Gesellschaftsauffassung erzeugt, der heute noch in der Gestaltung der deutsch-preußischen Dinge sehr fühlbar sei. Dagegen habe der Calvinismus sich mit der politisch-liberal-demokratischen und der modern bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft innerlich verschmolzen und damit den calvinistischen Völkern bis heute eine religiös gerechtfertigte und begründete soziale Haltung ganz eigener Art gegeben. Das Täufertum und der Spiritualismus schließlich habe das Freikirchentum vorbereitet und mit diesem Ideal den Calvinismus erobert und gründlich verwandelt, der Spiritualismus insbesondere in seiner Verbindung mit dem Humanismus den modernen religiösen Individualismus unserer Intellektuellen vorbereitet.

In der zweiten Gruppe dieser Behauptungen erkennt nun Rachfahl die Neigung zur Ueberschätzung des religiösen Elementes in der Geschichte. Es sind ihm Uebertreibungen und Konstruktionen. Leben und Bedürfnisse, meint er, kümmern sich nicht so viel um die religiöse Idee und bahnen sich ihre Wege selbst. Insbesondere der Calvinismus des ersten Jahrhunderts war eine naturwidrige, beinahe pathologische Exaltation, die nicht dauern konnte und der daher allzu tiefe Wirkungen nicht zuzuschreiben sind. »Die Uebertreibung des Einflusses religiöser Momente und Lehren auf die reale Entwicklung — das ist der charakteristische Zug der Troeltsch-(Weber)schen

These« sagt Rachfahl (Sp. 1327). Aehnlich wird gegen Häußers Satz, daß der passive Widerstand Luthers den Caraffas, Philipps und Stuarts nicht hätte entgegenwirken können, eingewandt: »Das ist wieder einmal die Ueberschätzung kirchlicher Lehren, wo sie über das rein Religiöse hinausgehen« (Sp. 1359). Anderwärts heißt es: »Man sieht daraus, wie wenig sich die Mitglieder eines bestimmten Bekenntnisses, wo ihre realen Interessen ins Spiel kamen, um die Lehren ihrer Theologen kümmerten, insofern diese die Sphäre des rein Religiösen überschritten« (Sp. 1327). So ist auch der Sieg der Orthodoxie zu Dordrecht »gar nicht der eigenen Kraft« zu verdanken, »sondern nur einer Allianz mit Machtfaktoren, nämlich dem Statthalter und einer Kapitalistenklique, die mit ihr nichts gemein hatten, die dabei ihre Sonderziele verfolgten und sich ihrer nur als Waffe zur Vernichtung zufällig gemeinschaftlicher Gegner bedienten« (Sp. 1291). Daher besteht auch das eigentlich Neue und Eigene, was Rachfahl in seinem Aufsatz bringt, in dem Versuche, nun seinerseits die Beziehungen von Kapitalismus und Calvinismus (Sekten und Pietismus fallen dabei ganz unter den Tisch) richtig zu erklären, die Weber und ich infolge unserer Uebertreibung der Religion falsch erklärt hätten. Das Geheimnis ist erstens die Emanzipation des Staates von der kirchlichen Herrschaft im Protestantismus, der damit seine eigenen Interessen ungehemmter verfolgen kann, und zweitens die Toleranz, die bei Zurückdrängung der religiösen Leidenschaften die natürlichen Bedürfnisse wieder zur Geltung kommen läßt und den Wettbewerb der verschiedensten Gruppen freigibt. Also gerade die religiöse Indifferenz, der Humanismus und das Täufertum, sofern das letztere zur Toleranz wirkte, sind die Ursachen der höheren Entwicklung der protestantischen Völker, und der Calvinismus ist zu allgemeiner Kulturbedeutung überhaupt erst vermöge seiner Zersetzung durch täuferische Toleranz und humanistischen Latitudinarismus gelangt. Die Niederlande insbesondere sind zu ihrem ihnen eigentlich natürlichen Geiste, der erasmischen Aufklärung, und damit zu historischer Größe erst durch den Arminianismus gelangt, dessen Beseitigung durch die Orthodoxie bloß ein »sogenannter Sieg«, ein Scheinsieg war. Damit man aber aus dieser Anschauung doch nicht ganz klug werde, krönt Rachfahl diese Aeußerungen durch den salomonischen Satz: »Die weltlichen Dinge gehen im großen und ganzen ziemlich selbständig ihren Weg; sie werden durch die religiösen Momente wohl beeinflußt, je nach der momentanen Kraft, die das religiöse Prinzip zu einer bestimmten Zeit entfaltet, bald stärker, bald schwächer; ihre Wirkung ist bald eine fördernde, bald eine hemmende, aber in beiden Fällen doch nicht ganz unbegrenzt. Wirken sie hemmend, so können sie doch die Entwicklung selten aufhalten, man findet sich dann eben mit ihnen irgendwie ab . . .; wirken sie fördernd, so sind in der Regel schon in den Dingen selbst liegende Triebkräfte an der Arbeit, denen sie nur zu sekundieren brauchen. . . Wo sich religiöses Prinzip und Wirklichkeit stoßen, da ist es nicht immer jenes, welches siegt, und mag es auch eine noch so gewaltige Kraft im Menschen entfalten, so sieht es sich doch auch oft genug zu

Kompromissen mit der Praxis gezwungen« (Sp. 1328). Das letztere ist einigermaßen selbstverständlich, und »eine ganz unbegrenzte Wirkung« religiöser Kausalitäten habe ich wahrlich nie behauptet. Allein der eigentliche Sinn auch dieses Satzes ist doch wohl die Empfehlung möglichsten Mißtrauens gegen jede Heranziehung religiöser Kausalitäten als Maxime des echten, menschenkundigen Historikers, der sich von Doktrinären und Idealisten nicht so leicht etwas vormachen läßt. Seine Zusammenfassung von allem ist daher: »Aus alledem erhellt, wie wenig sich die politische, wirtschaftliche und weltliche Entwicklung überhaupt durch religiöse Lehren binden läßt, wenn diese das rein religiöse Gebiet überschreiten« (Sp. 1329).

Alles das geht aus Rachfahls genanntem Aufsatz und aus seiner großen Darstellung der niederländischen Kämpfe in seinem »Wilhelm von Oranien« deutlich hervor. Es ist daran unverkennbar eine persönliche Auffassung der religiösen Dinge beteiligt, derzufolge die Wirkung der Religion auf das Leben nicht bloß heute, sondern auch früher eine verhältnismäßig geringe ist und positive Kulturwirkungen nur von einem dogmenfreien und aufgeklärten Toleranz- und Moralchristentum ausgehen können.

Demgegenüber möchte ich nun zunächst feststellen, daß das schon für die Gegenwart nicht zutrifft. Freilich in den Kreisen unserer Intellektuellen ist die Bedeutung der Religion für das praktische Leben überaus gering. Das ist eine altbekannte Tatsache. Aber man darf daraus auf das analoge Verhältnis in anderen Volkskreisen nicht ohne weiteres schließen. Es genügt doch, die politische Lage in Deutschland allein ins Auge zu fassen, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Hier ist alles beherrscht durch das Zentrum einerseits, das ganz unzweifelhaft wesentlich durch religiöse Motive zusammengehalten ist und sein besonderes Programm der Verbindung von Demokratie und Autorität, von Sozialreform und ständischer Gebundenheit gerade aus der Ueberlieferung seiner Ethik und Soziologie herleitet. Ich glaube, das in meinen »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« deutlich und unwiderleglich gezeigt zu haben. Auf der anderen Seite ist die Lage beherrscht durch die lutherischen Konservativen, denen erst ihr Zusammenhang mit der Orthodoxie die starke populäre und ideelle Grundlage gibt, und deren politisch-soziales Programm ebenso historisch aufs engste mit allen Instinkten und Grundgefühlen des Luthertums zusammenhängt, wie ich gleichfalls in diesem Werke völlig klar gemacht zu haben glaube. Was nun aber den modernen Calvinismus anbetrifft, so stellt auch dieser gerade auf dem Grunde seiner religiösen Eigentümlichkeiten eine besonders starke und eigentümliche politische, soziale und wirtschaftliche Kulturmacht dar. Man braucht nur Tocquevilles heute noch wunderbares Buch über die »Démocratie en Amérique« zu lesen oder Morleys Biographie von Gladstone, die diesen großen Staatsmann vom toryistisch-anglikanischen Standpunkt zu dem freikirchlichen und politisch-liberalen der Dissenter übergehend und auf diese vor allem sich stützend zeigt. Dabei ist das Freikirchentum allerdings

eine täuferische Einwirkung. Aber das Freikirchentum bedeutet nicht Toleranz an sich, sondern nur die Preisgabe des Staatskirchentums und des Staatszwanges, den Rückgang auf die Selbständigkeit der Einzelkirche, innerhalb deren dann aber erst recht die strengste dogmatische Kontrolle geübt wird. Es ist die gegenseitige Duldung verschiedener Kirchen nebeneinander, aber die dogmatische Strenge und Gebundenheit nach innen. Auch von einer Verbindung dieses mächtigen gegenwärtigen Calvinismus mit dem Humanismus und der Aufklärung ist nicht die Rede. Denn die Anwandelungen des Rationalismus des 18. Jahrhunderts sind im modernen Calvinismus wieder ausgeschieden, er ist unter dem Einfluß des Methodismus und Pietismus wieder orthodox geworden. Bloß den politisch-sozialen Liberalismus hat er beibehalten, eine Verbindung, die in England und Amerika den deutschen Besucher in der Regel vor allem zu befremden pflegt. Auch ein Mann wie Gladstone ist bei allem politisch-sozialen Liberalismus doch religiös in einer Weise orthodox gewesen, die dem gebildeten deutschen Professor unfaßbar zu sein pflegt. Ein neuerer Darsteller des englischen Liberalismus, Ostrogorski[1]), sagt bei Gelegenheit des Methodismus: »Dès le moment où l'âme individuelle se fut réveillée pour s'affirmer en face de Dieu et de la société, 'l'homme' etait entré sur la scène sociale et politique de l'Angleterre pour ne plus la quitter. Il est entré en Angleterre par l'ouverture de la morale, comme il a pénétré en France par celle de la logique.« Morley[2]) schildert das 19. Jahrhundert: »Philantropic reform still remained with the evangelical school that so powerfully helped to sweep away the slave trade, cleansed the prisons and aided in humanising the criminel law. It was they who helped to form a conscience, if not a heart, in the callous bosom of English politics.« Außerdem sei erinnert an des niederländischen Exministers Kuypers Vorlesungen über den Calvinismus, die er an der Hochburg calvinistischer Orthodoxie, an der Princeton University, gehalten hat[3]) und deren Ideen auch nicht auf dem bloßen Papier geblieben sind. Die heißen niederländischen Kämpfe drehen sich um sie bis heute, obwohl die Dordrechter Synode nach Rachfahl wirkungslos geblieben ist und Erasmus den niederländischen Nationalgeist darstellt. Das letztere muß ich meinerseits für eine unbegreifliche Uebertreibung halten. Wer im Arminianismus den Geist der Niederlande zu sich selber kommen sieht, könnte ebensogut behaupten, daß der deutsche Geist erst im Altkatholizismus sich erfaßt habe. Jedenfalls lebt im heutigen Holland eine starke, auch politisch und kulturell höchst einflußreiche Orthodoxie. Es kann also sogar für die Gegenwart gar keine Rede davon sein, daß »kirchliche Kräfte ihre Wirksamkeit über das eigentlich Religiöse nicht hinaus zu erstrecken pflegen«.

Ueberhaupt dürfte es Rachfahl schwer fallen, zu sagen, was denn dies »eigentlich Religiöse« sei, über das kirchliche Kräfte nicht hinaus-

[1]) La démocratie et l'organisation des partis politiques I. 1903. S. 93.
[2]) In seinem Life of Gladstone I, S. 1 3.
[3]) Deutsch von Jäger »Reformation wider Revolution«, 1904.

wirken. Gehört die religiöse Ethik mit ihren Anschauungen über Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur zum »eigentlich Religiösen«, dann sind dessen Grenzen schwer festzustellen. Es ist das überhaupt eine ganz unmögliche Vorstellung von der Sache. Wer den absoluten Wahrheitsanspruch der kirchlichen Dogmen, die einschneidenden Konsequenzen der christlichen Ethik in ihren verschiedenen kirchlichen Ausprägungen kennt, wer die alles beherrschende Tendenz dieser leidenschaftlichen Gefühlsmächte in der Nähe gesehen hat, der wird sich nicht wundern, wenn all das über die Grenzen der bloßen Kultgemeinschaft hinaus auf das allgemeine Leben zu wirken strebt. Dieses Streben ist wahrhaftig nicht erfolglos, wie die immer erneuerten sogenannten Kulturkämpfe zeigen, und die praktische Rolle, die das tolerante dogmenfreie Moralchristentum spielt, ist, so hoch man es schätzen mag, zwischen den kirchlichen Absolutisten und den radikalen Kirchenfeinden doch eine sehr bescheidene.

Das geistige Leben, besonders in Hinsicht der Religion, bewegt sich in Pendelschlägen. Auf Zeiten höchster Energie und Konzentration folgen solche der Ermattung und der Ausweitung. Etwas derartiges mag auch wieder auf unsere gegenwärtige Periode der unzweifelhaften Ermattung folgen, worüber bei Jacob Burckhardt in seinen »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« lehrreiche Andeutungen zu lesen sind. Jedenfalls aber ist die Gegenwart eine Zeit der Religionsschwäche. Wenn nun aber schon hier die weit über das kirchliche Gebiet hinausreichende Wirkung religiöser Energien unverkennbar ist, so war das erst recht der Fall in jenen Zeiten, die, wie das 16. Jahrhundert, ganz und gar von der religiösen Leidenschaft erfüllt sind. Freilich wird ein skeptischer Menschenkenner auch hier zeigen können, daß nichts so heiß gegessen wird, wie es gekocht ist, daß das Leben über Theorien und Dogmen sich unter Umständen hinwegsetzt, daß die religiöse Motivierung oft ein Mäntelchen ist, das die Zeit verlangt und das oft sehr äußerlich höchst weltlichen Dingen umgehängt wird. Und auch eine dem Gegenstand innerlich verwandtere Betrachtung wird darauf hinweisen müssen, daß zwar die Dogmen vollständig zum Siege kamen, daß aber gerade die ethischen Kulturideale meist so hoch gegriffen, die realen Lebensbedingungen so weit überfliegende Utopien waren, daß sie praktisch nur sehr gebrochen durchführbar waren. Immerhin, das Zeitalter hat sie doch in sehr erheblichem Umfange verwirklicht. Für beides, für die unumgänglichen Kompromisse mit einer dem lutherischen Ideal gar nicht entsprechenden Wirtschaftsethik und für die rücksichtslos alles opfernde Behauptung des religiösen Systems im ganzen gibt Gotheins Schilderung der »Markgrafschaft Baden im 16. Jahrhundert« 1910 ein charakteristisches Beispiel. Vollends der Calvinismus, wenn man ihn nicht bloß aus dem ihm innerlich abgeneigten Kampschulte studiert, hat mit einer rücksichtslosen Energie die Einzelheiten des Lebens nach seinen Idealen geformt. Hier ist Calvins Briefwechsel ein den modernen Menschen immer von neuem erschütterndes Beispiel, und die beiden Schriften von Choisy (*La théocratie à Genève* o. J. und besonders *L'état chrétien calviniste*

à Genève aux temps de Bèze o. J.) zeigen bis ins einzelne die christlich-soziale Durcharbeitung des Genfer Staates. Ich kann und brauche das im einzelnen gar nicht näher zu beweisen. Ich wende mich nur gegen die einzelnen Beispiele, in denen Rachfahl mit einem an sich gewiß schätzenswerten gesunden Menschenverstand die Unwirksamkeit des religiösen Elementes gegenüber dem allgemeinen Leben veranschaulichen wollte.

Rachfahl weist darauf hin, daß Luther den Christen die Anrufung der Obrigkeit untersagt habe, auch wenn ihnen Unrecht geschähe. »Haben deshalb«, fragt er, »in den lutherischen Territorien die Gerichte ihre Tätigkeit eingestellt?« (Sp. 1329). Gewiß nicht. Allein Luther hat jenen aus seinen spiritualistischen Anfängen stammenden Satz später ausdrücklich widerrufen, und die Rechtfertigung des ordentlichen Gerichts und seiner Anrufung gehört zu den Grundlagen seiner reifen Staats- und Berufslehre. Luther habe den aktiven Widerstand gegen die gottlose Obrigkeit perhorresziert, aber, wie er sich selbst damit mehr und mehr befreundet habe, so hätten seine Anhänger um sein Gebot sich nicht eben immer bekümmert (Sp. 1329). Hierzu lese man bei v. Schubert »Bündnis- und Bekenntnisbildung 1529/30« (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1909) nach über die heißen Kämpfe, die es gekostet hat, und über den Ausweg, den man gefunden hat, indem man den Widerstand nur für den Fall erlaubt erklärte, wo auch das positive Recht eine Handhabe für solchen bietet. Das religiöse Gewissen hat sich so leicht mit diesen Dingen nicht abgefunden. Die Nürnberger blieben gar bei der Opferung für den Satz von der Nichtresistenz. Wenn Rachfahl weiter als Beweis der Gleichgültigkeit religiöser Theorien für die Praxis erzählt, daß die niederländischen Geusen sich statt an den abmahnenden Beza an ein deutsches Buch gehalten hätten, das die Resistenztheorie mit den Mitteln der Schmalkaldener rechtfertigte (Sp. 1360), so ist das doch wiederum nur ein Beweis dafür, daß das Gewissen eine religiöse Rechtfertigung und Grundlage wollte. Diese deutschen Theorien sind zudem auch von Genfern übernommen und insbesondere von Beza in seiner berühmten (anonymen) Schrift *De jure magistratuum* als Grundlage reformierter Auffassung systematisch entwickelt worden. Gustav Adolf (Sp. 1339) hat gewiß eine sehr wenig quietistische Angriffpolitik getrieben, allein seine Grundsätze waren in diesem Punkte auch nicht wesentlich lutherisch; er berief sich auf des Grotius *De jure belli ac pacis*, welches Buch er Tag und Nacht bei sich gehabt haben soll. Die Motivierungen, die der österreichische Adel seinen Aufständen gab, sind mir allerdings unbekannt, aber ich vermute, daß sie wie die Hugenotten das positive ständische Recht für sich angerufen haben werden. Wenn die Lutheraner in alledem nur im Notfall das positive Recht geltend gemacht, die Reformierten aber die Kontrollinstanz der unteren Behörden zu einer systematischen Christianisierung der Politik ausgebaut haben, so liegt der Grund dafür ganz offenkundig in den Grundunterschieden von Genf und Wittenberg, und es ist mir unbegreiflich, wie Rachfahl die ganz überwiegende Passivität des Luthertums auf den Zufall zurückführen will, daß an seiner

Spitze gerade einige schlaffe und unfähige Fürsten standen (Sp. 1361), zu denen übrigens der Hauptträger des sächsisch-lutherischen Konservatismus, Kurfürst Friedrich August, sicherlich nicht gehörte.

Aehnlich bestreitet Rachfahl den Zusammenhang des lutherischen wirtschaftsethischen Konservatismus mit der naturalwirtschaftlichen Reaktion des 16. und 17. Jahrhunderts und macht mich besonders darauf aufmerksam, daß Lamprechts »Werke für Theologen, die das Grenzgebiet der Geschichtswissenschaft streifen, nicht gerade als Orientierungsmittel zu empfehlen seien«. Gewiß, Bedenken gegen Lamprecht sind auch mir nicht ganz ungeläufig, wie Rachfahl inzwischen beobachtet haben wird; aber die Tatsache einer Steigerung des agrarischen Charakters in den lutherisch-östlichen Landen und die Entstehung des Großbetriebes entnehme ich auch dem großen Artikel Gotheins über Agrargeschichte (Religion in Geschichte und Gegenwart I, 1909), und wer den lutherischen Patriarchalismus kennt, der wird nicht leugnen, daß er der Erweiterung der Untertänigkeiten günstig war. Um eben dieses Patriarchalismus willen habe ich auch — »ebenso kühn wie falsch« nach Rachfahls Meinung — den alles bevormundenden Polizeistaat und den patriarchalischen Absolutismus als ein echtes Kind des Luthertums bezeichnet; die Analogien in Frankreich waren mir nicht unbekannt; allein die katholische Ethik kennt auch ihrerseits den Patriarchalismus ähnlich wie das Luthertum, während auf dem Boden des reformierten Individualismus meines Wissens derartige Entwicklungen nicht eingetreten sind. Das ist sicherlich kein Zufall. Man braucht nur Seckendorffs »Fürstenstaat« zu lesen, um die Uebergänge mit Händen zu greifen [1]). Es mag an diesen Beispielen genug sein, ich glaube, in keinem Fall hat hier Rachfahl gegen mich die Bedeutungslosigkeit der religiös-ethischen Ideale für die Praxis des Lebens erwiesen.

Sein Haupttrumpf ist nun freilich die neu von ihm vorgelegte Theorie über die Gründe des unleugbar engen Verhältnisses von Kapitalismus und Calvinismus. Die Gründe liegen nach seiner Meinung gerade in der Bändigung der religiösen Energien durch die Weltlichkeit eines hierarchisch nicht mehr gefesselten Staates, in der Aufklärung und Toleranz, die aus dem ursprünglichen, durch Orthodoxie und Staatskirchentum zwar gebundenen, aber doch nicht erdrückten protestantischen Individualismus hervorgehen mußten (Sp. 1532). Aus Eigenem habe der Calvinismus zu alledem nur die »allgemein christliche Ethik« des Fleißes, der Treue, der Ordnung und der Solidarität mitgebracht, was ja allerdings für den Kapitalismus günstig gewesen sei. Es ist das auch bei Rachfahl reine Konstruktion, deren sicherstes Beweisstück das vorher an allerhand Beispielen erprobte Mißtrauen gegen die Ueberschätzung religiöser Kausalitäten ist. Konstruieren ist in solchen Fällen gewiß unumgänglich, auch für den »Historiker«. Aber ich halte diese Konstruktion für falsch. Unrichtig ist schon der Satz, daß der

[1]) Vgl. dazu Jäger, Politische Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Deutschlands, Preuß. Jahrbb. 1903.

Protestantismus wesentlich religiöser Individualismus ist. Er ist ebensosehr kirchliches Denken und als solches die Einbefassung des Staates und der gesamten Kultur nicht unter hierarchische Mächte, aber unter religiöse Normen. Rachfahls »verweltlichter Staat« arbeitet immer noch von religiösen Voraussetzungen aus, es sind nur eben andere als die des Katholizismus. Nicht von der religiösen Ungebundenheit des Staates, sondern von seiner religiösen Auffassung und Beeinflussung des Staates her erwächst dem Calvinismus da, wo er überhaupt nicht im Kampf mit der Staatsgewalt lag, die Richtung auf die Selbstverständlichkeit und das Recht der wirtschaftlichen Arbeit. Uebrigens sind nun aber die stärksten Träger des bürgerlichen Kapitalismus gerade die im Kampf mit dem Staate befindlichen Gruppen der Hugenotten und der englischen Dissenter, daneben die bloß geduldeten Sekten- und Täufergruppen, bei denen allen also nicht der Staat, sondern gerade ihre Abdrängung vom Staate die Wendung zu wirtschaftlicher Arbeit bewirkt. Weiterhin ist die Toleranz unzweifelhaft ein Mittel der ökonomischen Förderung gewesen. Aber nicht die Toleranz an sich bewirkt Intensität der wirtschaftlichen Arbeit, sondern die Eigenart der Menschen, denen die Toleranz zugute kommt, und es bleibt immer noch die Frage, woher diesen die besondere Art und Richtung ihres wirtschaftlichen Charakters zukommt. Wenn heute in Spanien die volle Toleranz eingeführt würde, so würde sie vermutlich an dem wirtschaftlichen Charakter der Bevölkerung wenig ändern; und zöge damit vielfach ein die wirtschaftliche Arbeit begünstigender Geist ein, so würde immer noch die Frage nach dessen Herkunft und Bildung übrig bleiben samt allen Verwicklungen, in welche die Beantwortung einer solchen Frage hineinführt. Daß die Toleranz als Wegfall kirchlicher Bindungen dann einem natürlichen und normalen, überall vorhandenen Erwerbstrieb damit eo ipso Raum schaffen würde, das wäre doch eine sehr kindliche, längst überwundene »Psychologie«.

Ueberdies hat es mit der calvinistischen Toleranz ihre besondere Bewandtnis. Sie ist auch nach meiner Meinung aus dem Täufertum erst eingedrungen, was Rachfahl aus dem glänzenden Buche Weingartens gelernt haben will, wo jedoch gerade davon nichts steht; es ist von Lezius[1]) und von mir ausgeführt worden. Aber diese Toleranz ist, wie bereits bemerkt, Mehrheit und Nebeneinander verschiedener Kirchen nach außen und strengste Gebundenheit nach innen. Mit der rationalistisch-aufklärerischen Toleranz, die Rachfahl so hoch schätzt, hat sie nichts zu tun, und die englischen und amerikanischen Mittelklassen, an die beim calvinistischen Kapitalismus vor allem zu denken ist, sind orthodox, aber nicht aufgeklärt. Wie weit die Aufklärung vor den physiokratischen, merkantilistischen und schottischen Theorien das Wirtschaftsleben beeinflußt hat, weiß ich nicht zu sagen. Doch glaube ich den Satz wagen zu dürfen, daß sie für den Charakter jener Mittelklassen bedeutungslos war und jedenfalls ist. Es bleibt also bei Rachfahls neuem Erklärungsversuch das Problem ungelöst, und das Durchdenken seiner Konstruktion führt wieder erst recht dazu, nach den

[1]) Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900.

ethisch-religiösen Komponenten jenes Verhältnisses von Kapitalismus und Calvinismus zu suchen, um so mehr, als die Erscheinung — wie stets zu wiederholen — ja nicht dem Calvinismus allein eigentümlich ist. Aehnlich steht es aber auch mit den andern Kulturwirkungen des Calvinismus und der Sekten, wie der Demokratisierung des politischen Denkens und der Ausbildung der Idee der Kirchenfreiheit und der Menschenrechte, für die Rachfahl die Anführung eines Versuchs der Erklärung aus religiösen Motiven sich glaubt verbitten zu dürfen. Ich kann darauf hier nicht näher eingehen und verweise auf Figgis, *From Gerson to Grotius* 1907, sowie auf die ausführliche Darstellung in meinen »Soziallehren«. Das Problem ist allerdings verwickelt, aber in allen Verwickelungen leuchtet doch die mitbestimmende Macht des religiösen Gedankens stark hervor.

Noch eines ist zum Schluß in Kürze zu erwähnen. Rachfahl bestreitet kultur f ö r d e r n d e Wirkungen des Calvinismus und der Konfessionen überhaupt. Der erstere ist für ihn wie für Kampschulte ein widernatürlicher Erregungszustand, der nicht dauern konnte und, wie ich in seinem Sinne wohl hinzufügen darf, nichts Dauerndes hervorbringen konnte. Ich habe aber nicht von Förderungen, sondern von Bestimmungen der Kultur oder von Einflüssen des religiösen Elementes auf die Gestaltung nicht-religiöser Elemente gesprochen. Ob diese Einflüsse fördernde waren oder zu beklagen sind, ist mir gleichgültig. Ich wollte nur den tatsächlichen Einfluß und die tatsächliche Bedingtheit klarmachen, wobei für mich das Wort »Kultur« ein neutraler Terminus ist und nicht meine sachliche Zustimmung bedeutet. Denn Kultur bedeutet nicht Kulturideal. Was für ein Kulturideal man hat, ist natürlich Sache persönlicher Lebensanschauung, und so würde ich meinerseits niemals ohne weiteres sprechen von einer Förderung des Kulturideals durch den Calvinismus und die Konfessionen. Ich meine bei meiner Fragestellung nur die Abmessung der Einwirkung auf das, was gerade als Kultur bezeichnet wird, gleichviel ob sich das mit dem deckt, was die Kultur nach unserer Meinung sein sollte. Daß aber nicht-religiöse Lebensgebiete im weitesten Umfang von der religiösen und konfessionellen Seelenverfassung bestimmt waren und noch sind, das, glaube ich, ist völlig unbestreitbar. Umgekehrt scheint mir, daß Rachfahls These von einer allein wirklich kulturfördernden Macht der Toleranz und Aufklärung mehr sein persönliches Kulturideal betrifft als die tatsächliche Kultur, die wir leben und die bekanntlich unter uns sehr verschieden gedeutet wird. Das sagt sein übrigens auch viel Unbestimmtes enthaltender Schlußsatz deutlich: »Es ist der Geist jener freien christlichen Religiosität, die, dogmatisch relativ uninteressiert oder doch wenigstens nur das Fundamentale betonend, das freilich verschieden bemessen werden kann, die Welt und ihre Ordnungen als etwas Göttliches und doch als unabhängig von der transzendent-religiösen Idee anerkennt, für welche die Grundsätze autonomer Vernunfterkenntnis, individualistisch gerichteter Weltanschauung und daher vollkommener Toleranz feststehen. . . . Und mit ihm war sehr wohl vereinbar das, was der Nachwelt als das beste Erbteil des genuinen

Calvinismus überkommen ist, — unermüdliches Schaffen und Wirken in tief innerlichst empfundenem Streben nach Gottes Dienst, Ruhm und Ehre als höchstes Ideal christlicher Sittlichkeit; es hat seine unverrückbare Geltung« (Sp. 1366).

Das ist offenbar Rachfahls Kulturideal. Daß es in der Gegenwart nicht eigentlich herrscht, liegt auf der Hand. Es kann also nicht so bleiben, aber es könnte vielleicht so werden. Ich hätte dagegen — vorausgesetzt, daß Toleranz und Aufklärung dabei nicht zu seicht und oberflächlich verstanden werden — gewiß nichts einzuwenden. Auch würde ich niemals sagen, daß die Heraufführung dieses Ideals in erster Linie das Werk der christlichen Konfessionen sei. Aber darauf muß ich bestehen bleiben, daß die Konfessionen zwar für dieses Ideal nicht entscheidend waren und sind, wohl aber vielfach für die tatsächliche Gestaltung der heutigen, ja recht uneinheitlichen Kultur, und daß umgekehrt die tatsächlichen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Entwicklungen der Gegenwart von den auf Rachfahls Ideal zusteuernden historischen Kräften der Aufklärung und Toleranz nicht ausschließlich und wohl auch nicht einmal wesentlich bestimmt worden sind. Es gibt jedenfalls große und bedeutsame Gruppen innerhalb unserer Kultur, die direkt oder indirekt von den religiösen und ethischen Ideen her verstanden werden müssen, wie sie die Kirchen und Sekten ausgebildet haben, und es gibt indirekte Wirkungen der religiösen Gestaltungsperiode des 16. Jahrhunderts, die sich auch dahinein erstrecken, wo man von diesem Zusammenhang nichts mehr ahnt.

Ich darf vielleicht die Sache umkehren und von Rachfahl sagen, daß er die Wirkungen der Toleranz überschätzt. Die Intoleranz der Kirche war und ist wenigstens zum Teil ihre Größe und ihre Kraft, und auch die heutigen wissenschaftlichen, philosophischen, ethischen und politischen Richtungen sind in dem Maße, als sie an sich selbst glauben, intolerant. Auch die heutige wie die frühere Aufklärung ist keineswegs durchaus tolerant. Ja, ich möchte glauben, daß die Animosität, die Rachfahls Aufsätze durchzieht, nicht bloß in der von mir bereitwillig anerkannten Ueberlegenheit seines historischen Wissens, sondern auch ein ganz klein wenig in der Intoleranz seiner Aufklärung ihren Grund hat.

Zur Entwicklung des englischen Deismus.

Eduard Lord Herbert von Cherbury. Von Dr. Carl Güttler. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie. München, C. H. Beck, 1897. (VI, 248 S. mit 1 Bildnis. 8°.)

(Theologische Literatur-Zeitung 1898.)

Die Anfänge der modernen historisch-psychologischen Religionswissenschaft liegen im Deismus, welcher gegenüber der zum erstenmal in ihrem Gewicht und ihrem Umfang erkannten Bedeutung der verschiedenen Offenbarungsansprüche ein neues Kriterium zur Aus-

mittelung der religiösen Normwahrheit suchte und dieses Kriterium wie die gleichzeitig sich gegenüber der Scholastik neubildende Philosophie aus einer psychologischen Analyse des Bewußtseins und der Erkenntnis zu gewinnen strebte. Daß diese charakteristischen Grundzüge aller lebenskräftigen modernen Bemühungen um die Religionswissenschaft hier bereits vollkommen klar hervortreten und von der mit dem Deismus einsetzenden Entwickelung nur immer schärfer betont und klarer ausgearbeitet worden sind, ist in den gangbaren Darstellungen des Deismus meist über dem Umstande übersehen worden, daß das Resultat dieser Bemühungen vorläufig in dem alten theologisch-scholastischen Schema stecken geblieben ist und sich in der Form als neuer Kompromiß zwischen »Vernunft und Offenbarung« mit allen Schwankungen eines solchen Kompromisses darstellt. Aber der inhaltliche Sinn dieses Kompromisses ist ein ganz neuer. Er ist nicht mehr an dem selbstverständlichen Nebeneinander einer e i n z i g e n autoritären, durch ihre Uebernatürlichkeit gegen alles andere abgegrenzten Offenbarungswahrheit und einer ebenfalls in festem Schulzusammenhang vorliegenden philosophischen Vernunftwahrheit orientiert, sondern an dem Bedürfnis, für die v i e l e n Offenbarungsansprüche ein vernünftiges Entscheidungskriterium zu finden, das seinerseits aus einer möglichst vorurteilslosen, von oben anfangenden und von der Schulschablone unabhängigen Philosophie hervorgehen soll. Nicht die Zusammenstimmung zweier einfach gegebener Größen, sondern die Ausmittelung des Wertes sehr mannigfacher Offenbarungsgrößen nach dem Maßstab einer selbständig und neu verfahrenden Philosophie ist der Charakter der mit dem Deismus beginnenden Fragen nach Wesen und Wahrheit der Religion.

Dieser Sachverhalt ist in den gangbaren Darstellungen, in dem vorzüglichen Buche Lechlers und in den meist ausgeschriebenen kompendiarischen Darstellungen von Pünjer und Pfleiderer nicht erkannt. Schärfer haben ihn Leslie, Stephen, Dilthey und, was besonders Herbert anbetrifft, Rémusat erkannt. Unter diesen Umständen ist eine neue Darstellung des bekannten Vorläufers des Deismus (Güttler nennt ihn »Haupt des Deismus« S. III, womit zu viel gesagt ist, da der eigentliche Deismus erst aus der Lockeschen Schule entspringt) ein sehr wohl begründetes Unternehmen. Die Arbeit entstammt nach der Angabe des Verfasser einer Anregung des katholischen Philosophen v. Hertling und geht selbst von allerdings vorsichtig zurückgehaltenen thomistischen Voraussetzungen aus. Der hiermit gegebene Widerwille des supranaturalistischen Religionsphilosophen und syllogistischen Metaphysikers, der Offenbarungswahrheit und Metaphysik auf spekulative Weise zueinander zu beziehen gewöhnt ist, hat ihm den Blick geschärft, die Grundzüge der modernen historisch-psychologischen Religionswissenschaft und der psychologisch und erkenntnistheoretisch begründeten Philosophie bereits bei Herbert zu entdecken. Er will in Herbert neben Descartes und Bacon einen der grundlegenden Philosophen erweisen, der selbständig die Reorganisation der Philosophie von psychologischer und erkenntnistheoretischer Reflexion aus in die

Hand nahm und, obwohl in diesem Unternehmen an Kraft und Originalität hinter seinen Nebenbuhlern zurückstehend, doch als seinen besonderen Ruhm beanspruchen kann, die religionswissenschaftlichen Fragen von dieser Grundlage aus auf die Bahn neuer, nach Güttlers Meinung freilich irriger, Behandlung gebracht zu haben.

Diese Auffassung ist, was die Parallelisierung von Bacon, Descartes und Herbert, die Betonung der psychologisch-erkenntnistheoretischen Ausgangspunkte und der Fortsetzung der mit Herbert eröffneten Linie bei Cudworth, Clarke, Shaftesbury, Hutcheson und den Common-Sense-Philosophen anbetrifft, bereits von Rémusat vertreten worden, von dem mir allerdings nur seine Studie in der *Revue des deux mondes* 1854 zugänglich war. Güttler hat von seinem thomistisch-metaphysischen Instinkt geleitet, diese Auffassung noch verschärft. So viel ich ohne Kenntnis der mir unzugänglichen Originale beurteilen kann, mit vollem Recht. Es liegt hier in der Tat der selbständige Versuch vor, sich gegenüber der ontologischen und syllogistischen Schulmetaphysik und Schullogik neu durch psychologische und erkenntnistheoretische Analyse zu orientieren, von hier aus überhaupt eine Wahrheit und Irrtum sondernde Erkenntnismethode zu gewinnen, insbesondere eine Erkenntnistheorie der Religion zu schaffen, die die streitenden Offenbarungsansprüche zu schlichten imstande wäre. Dilthey hat in seinen vorzüglichen, von Güttler nicht entfernt ausgeschöpften Abhandlungen im Archiv f. Gesch. d. Philos. (1892/93/94) gezeigt, wie sich im Unterschied von Bacons Empirismus und von Descartes' Rationalismus diese Orientierung an die in der protestantischen Schulphilosophie selbst enthaltenen, der römischen Stoa entstammenden psychologischen und erkenntnistheoretischen Grundbegriffe anschließt. Nur hat es Güttler vollständig unterlassen, den Sinn dieses »Psychologismus« genau zu bestimmen. Er hat dem Psychologismus Herberts sofort die moderne Theorie des Psychologismus untergeschoben, die eine mehr als zweihundertjährige Arbeit an diesem Probleme zu ihrer Voraussetzung hat und daher die verschiedenen Probleme, die rein psychologischen, die erkenntnistheoretischen, die logischen und die metaphysischen sondert und sich speziell mit der Frage des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnistheorie beschäftigt. Gegen diesen Metaphysik und Erkenntnistheorie hinter die Psychologie als einzigen Ausgangspunkt zurückstellenden Psychologismus kämpft Güttler, wobei Herbert, mit dem die kritisierten Autoren gar keinen direkten Zusammenhang mehr haben, gänzlich aus den Augen verloren wird. Insofern ist der scharfe Tadel, den Adickes gegen die Anwendung des Ausdrucks »Psychologismus« auf Herbert richtet (Deutsche Litztg. 1898, S. 582 bis 585), berechtigt. Soferne aber mit dem Ausdrucke nur die Tatsache bezeichnet werden soll, daß Herbert neben den anderen Bahnbrechern eine eigenartige, vom Subjekt ausgehende, psychologisch und erkenntnistheoretisch verfahrende und diese Erkenntnistheorie besonders auf die Religion übertragende Position mit vollem Bewußtsein einnimmt, ist die Auffassung durchaus zulässig und beleuchtet seine Anwendung sehr treffend die Entwickelung der religionswissenschaft-

lichen Grundbegriffe vom Deismus zu Hume, Kant und Schleiermacher. Nur hätte dann freilich gesagt werden müssen, wie sehr diese Grundlegung bei dem Mangel jeder Unterscheidung von Psychologischem und Erkenntnistheoretischem, bei dem Bedürfnis, so rasch wie möglich zu einer ganz naiv realistischen Metaphysik zu gelangen, bei der ganz unkritischen Voraussetzung wichtiger, Seele, Außenwelt und Weltzusammenhang betreffender metaphysischer Anschauungen und bei ihrer Anlehnung an die Schullogik als unfehlbare, sehr äußerlich zu handhabende Denkkunst noch in den ersten Anfängen stecken geblieben ist.

Insbesondere hätte der Abstand der auf die bekannten fünf *notitiae communes* begründeten Religionstheorie von den späteren teils einer ernsthaften Phänomenologie der Religion, teils ihrer Reduktion auf die Moral zustrebenden Entwickelung geschildert werden müssen. Auch hätte das Verhältnis der späteren eigentlichen deistischen Bewegung zu Herbert gezeigt werden müssen, die, soweit ich beurteilen kann, mehr von Locke und Clarke beeinflußt ist als von Herbert und auch in historisch-kritischen Fragen selbständige Wege geht. Es hätte sich dann gezeigt, wie mühsam der Weg zur Gewinnung der wichtigsten religionswissenschaftlichen Grundbegriffe gewesen ist, wie schwer unter dem Einfluß der Orthodoxie einerseits und des intellektualistisch-moralistischen Geistes der Zeit andrerseits die Erfassung der spezifisch religiösen Phänomene gewesen ist. Man war auf dem Wege der psychologischen Analyse, konnte aber den eigentlichen Ansatzpunkt dieser Analyse nicht finden. Erst bei Pascal, Rousseau, Jacobi, Herder und Hamann beginnt dieser Ansatzpunkt hervorzutreten. Die übrigen suchten ihn immer nur in gewissen metaphysischen und moralischen Elementarsätzen, die sich vom ausgeführten metaphysischen und moralwissenschaftlichen System nur durch ihre Einfachheit und unmittelbare Evidenz oder — bei den Radikalen — durch ihre Unhaltbarkeit unterschieden. Der erste prinzipielle Vertreter dieser Methode ist nun aber Herbert.

Außer diesen Beziehungen nach vorwärts hätten aber auch die gleichzeitigen und die nach rückwärts geschildert werden müssen. Das Verhältnis zu Bacon, gegen den Herbert stillschweigend opponiert, zu Descartes und Gassendi, deren Beifall er gewinnen wollte, zur Scholastik und zur philologischen Philosophie hätte untersucht werden müssen. Insbesondere hätte die Analyse des religionswissenschaftlichen Werkes auf Bodin, Charron, Montaigne, auf Paracelsus und die italienischen Neuplatoniker, auf die holländischen und französischen Philologen Bezug nehmen müssen. Hier hatten die Abhandlungen Diltheys bereits bequeme Bahn gebrochen.

... So bleibt für dieses interessante Thema das meiste noch zu tun.

Ueber das Verhältnis der Friderizianischen Akademie zur deutschen Aufklärung und zum deutschen Idealismus.

Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Im Auftrage der Akademie bearbeitet von Adolf v. Harnack. Drei Bände. Berlin, Georg Reimer. 1900. Bd. 1. 169 S. Bd. 2. 660 S. Bd. 3, 588 S.

(Historische Zeitschrift 86 = 1901.)

. . . Alles Geschick Harnacks kann doch die Tatsache nicht verdecken, daß es bei der Berliner Akademie überhaupt schwer ist, eine bestimmte Leistung und Stellung auszumitteln, die sie für den großen Zusammenhang des geistigen Lebens gehabt hätte. Die Idee ihres Stifters, wonach sie, Paris und London überbietend, ein Zentrum kultureller und geistiger Regeneration für Deutschland, besonders für die protestantische Vormacht Preußen, bilden sollte, ist nie zur Verwirklichung gekommen. Ihre Anfänge zeigen nichts als die Kümmerlichkeit der deutschen Verhältnisse und die Abwesenheit jedes Gedankens an eine protestantische Kulturmission bei dem Preußen der ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts. . . [Auch] die Friderizianische Akademie ist in erster Linie ein Werk fürstlicher Willkür und durch den hiermit bewirkten einseitig französischen Charakter trotz aller Bedeutung gegen die weit umfassendere und reichere Geistesbewegung Deutschlands spröde geworden. Erst die Humboldtsche Akademie zeigt — aber freilich auf Grund der Schöpfung der Berliner Universität — eine glänzende Repräsentation des damaligen deutschen Geistes. . . Unter diesen Umständen ist die Ausbeute für den Historiker des geistigen Lebens in Deutschland naturgemäß nicht allzu groß. Nur ein interessantes und eigentümliches Problem bietet das Buch in dieser Hinsicht dar, die Friderizianische Akademie.

Diese ist bereits von Bartholmeß, dessen Buch Harnack mit verdienter Anerkennung erwähnt und das durch die Harnacksche Darstellung in dieser Hinsicht keineswegs antiquiert ist, auch nicht antiquiert werden sollte, liebevoll behandelt und erfährt in der Darstellung Harnacks neue Beleuchtung. Trotzdem bleibt hier manche Frage. Sie ist diejenige Periode der Akademie, in der diese allein einigermaßen ähnlich wie das Pariser Institut eine geschlossene Tradition besessen und eine einheitliche Wirkung erstrebt hat. Aber was war ihr Wesen und welches vor allem ihre Wirkung? Wieweit ist sie [tatsächlich] eine willkürliche, aus den französischen Neigungen und der patriarchalischen Gewaltsamkeit des Königs entsprungene Einrichtung, wieweit ein Ausdruck von Bedürfnissen der Lage? Welche Wirkung hat sie hervorgebracht, und welche Stellung nehmen diese Wirkungen in der deutschen Geschichte ein? Die Antwort ist nur für genaue Kenner der deutschen Aufklärungsliteratur möglich; denn die von Bartholmeß berichteten Nachahmungen im Ausland und gegenseitigen Beräucherungen der Korrespondenten beweisen für die Wirkung in Deutschland wenig. Harnack hat ihre Wirkung summarisch sehr hoch eingeschätzt, was Paulsen ebenso summarisch bestritten hat. Die Sache ist noch nicht

spruchreif; doch darf vielleicht folgendes gesagt werden. Die Akademie ist eine Willkürschöpfung des Königs doch mehr in der unbedingten Unterwerfung ihrer Leitung unter Maupertuis, d'Alembert und Condorcet und in gelegentlichen Einzelberufungen schiffbrüchiger Priester und Theologen. Die französische Haltung selbst ist bereits von Anfang an durch das Vorwiegen der Hugenotten eingeleitet, in denen Leibniz fast allein die Kräfte für seine Stiftung damals gewinnen konnte. Unter ihrem Einfluß ist ja auch bereits Friedrich selbst erzogen, und ihr Uebergewicht ist überhaupt erst unter Hertzberg endgültig beseitigt worden. Auf Friedrichs Willkür führen sich daher nur die gewaltsamen Versuche einer Gleichstellung dieser bereits stark französischen Akademie mit der Pariser Akademie zurück, wobei statt der Franzosen vielfach auf französisierte Schweizer zurückgegriffen werden mußte. In der sachlichen Richtung hingegen nahm die Akademie eine von Friedrichs Voltaireschem Skeptizismus sehr verschiedene Haltung ein, in der gewisse Tendenzen der Zeit allerdings zum Ausdruck kamen, und in diesen Tendenzen liegt wohl auch eine mit der geistigen Gesamtlage zusammenhängende und auf sie zurückwirkende Bedeutung: sie hat neben der Vorbereitung einer führenden literarischen Stellung Berlins durch ihre philosophischen Tendenzen auf den Gang der deutschen Entwicklung lebhaft eingewirkt und ihren sogleich noch zu beleuchtenden Eklektizismus als Vorstufe letzter großer Auseinandersetzungen mit dem Materialismus ausgebildet. Dagegen darf ihre erziehliche Wirkung auf Kultur, Literatur und Geschmack schwerlich allzuhoch eingeschätzt werden. Hier hat man sich doch an die Quellen gewendet und direkt von den großen französischen Autoren gelernt.

Zum Verständnis jener Tendenzen leitet nun aber eine Tatsache an, die in Harnacks aktenmäßiger Darstellung besonders deutlich hervortritt. Charakteristisch ist nämlich für die Friderizianische Akademie nicht bloß die französische Haltung, sondern vor allem die Einführung einer philosophischen Klasse, die der Pariser und Londoner Akademie fehlte, die auch der Gründungsplan Leibnizens ausdrücklich ausschloß und die beim Regierungsantritt der neuen deutschen Wissenschaft auch wieder beseitigt wurde. Hierin offenbart sich ein für die ganze Geistesgeschichte wichtiger Umstand, dem ich eine etwas umfassendere Deutung geben möchte, als Harnack getan hat, wenn er darin einerseits einen Fortschritt zu reinerer Herausarbeitung streng wissenschaftlicher Tendenz und andrerseits eine Nachwirkung der älteren Idee einer universalwissenschaftlichen Aufgabe jedes Denkens erkennen will. Allerdings war für das Friderizianische Zeitalter der Besitz einer solchen Klasse gerade sein besonderer Stolz, mit dem man sich gegenüber London und Paris brüstete und worin man eine besondere typische Leistung des Zeitalters erblickte. Die bei Bartholmeß verzeichneten Aeußerungen der Mitglieder, Korrespondenten und Zeitgenossen zeigen das deutlich, und diese philosophische Klasse ist in der Tat ein ganz eigentümliches Produkt, der Träger eines in der Hauptsache einheitlichen Geistes, einer bewußten Tendenz und trotz der an sich

viel größeren naturwissenschaftlichen Leistung der wichtigste Ruhmestitel der damaligen Akademie. Das erklärt sich aus den Bewegungen des modernen wissenschaftlichen Denkens. Wenn die älteren Gründungen von einer solchen Klasse absahen, so hatte dies seinen Grund teils darin, daß man Konflikte mit der Theologie vermeiden wollte, teils und vor allem aber darin, daß man selbständige und unabhängige Einzelwissenschaften treiben konnte und wollte. Von den neuen Einzelwissenschaften, vor allem den Naturwissenschaften, aber auch den historischen, ging die Bewegung aus und gerade mit den scholastischen Universalsystemen hatte man gebrochen. Wenn die hinter diesen Akademien stehenden leitenden Geister, Descartes, Locke und Leibniz, ihrerseits auch nach systematischen Abschlüssen strebten, so taten sie es doch nur in der Form von Theorien, die an ihre eigentlichen Einzelarbeiten bloß angelehnt waren und ihnen eine sehr persönlich gefärbte Schlußwendung gaben. Ihre metaphysischen Theorien sind nicht mehr die Leitmotive des ganzen Denkens, sondern Reflexe ihrer Arbeit an konkreten Einzelproblemen. Bei anderen, die sich zu solchen Abschlüssen nicht entschließen konnten, ist daher die Wirkung der Lage eine außerordentliche Ausbreitung der Einzelkenntnisse und im übrigen weitgehende Skepsis, wie Bayle, Voltaire und Hume bezeugen.

Die Konsequenz dieser Bewegung, die die strenge Wissenschaft den Einzelwissenschaften zuweist und die Philosophie zu immer bedeutsamen, aber persönlich bedingten und bloß approximativen Abschlüssen werden läßt, wurde nun aber teils nicht erkannt, teils, wo sie erkannt wurde, gefürchtet und bekämpft. So ergab sich bei größerer Freiheit von der positiven Theologie und fortdauernder Denkgewöhnung an eine natürliche Theologie eine eklektische Metaphysik, die teils als Grundlage, teils als Ersatz der Theologie dienen und Moral und Leben regeln sollte. Aus Anhängern der großen Metaphysiker, die sich einseitig an die metaphysischen Ergebnisse der Meister hielten, bildete sich die Gruppe der Aufklärungsphilosophen im engsten Sinne des Wortes, die eine modernisierte natürliche Theologie und Moral lehrte und sie auf eine Auswahl und Kombination aller modern philosophischen Elemente begründete, den Gegensatz zwischen dem Nativismus und der Erfahrungsphilosophie vor allem durch eine Psychologie besiegend, welche von psychologischer Analyse aus beiden Richtungen gerecht werden wollte. Derartige Versuche regten sich überall, am bedeutendsten in der schottischen und in der Genfer Schule. Eine wirkliche Organisation und offizielle Vertretung erhielt diese Denkweise aber erst in der philosophischen Klasse der Berliner Akademie, die sich eben aus diesem Grunde auf der Höhe des Jahrhunderts fühlte.

Der glänzende Name des großen Königs, der jedoch selbst erheblich skeptischer dachte, tat das übrige, um die Leistung mit vollstem Lichte zu übergießen. Eben diese Tendenzen aber sind es, die trotz der immer empfundenen Fremdheit der Akademie charakteristisch auf die deutsche Aufklärungsphilosophie eingewirkt haben. Daraus erklärt sich dann auch die Haltung der Akademie Kant gegenüber, der jene Konsequenzen bis zur vollen Verselbständigung der Einzel-

wissenschaften gegen die Philosophie und zur Aufhebung des philosophischen Dogmatismus selbst fortsetzte und dadurch der gefürchtete Zerstörer der natürlichen Theologie wurde. Ebenso erklärt sich aber auch die Haltung der Humboldtschen Akademie, in der die neu befruchteten Einzelwissenschaften ihren Einzug hielten und Humboldt wie Schleiermacher die Konsequenzen der Kantischen Haltung gegenüber der Metaphysik zogen, indem sie die philosophische Klasse aufhoben. Eben mit diesen Argumenten wurde auch die Fernhaltung Hegels von der Akademie begründet. Sie vertrug nicht mehr die Tyrannei eines Systems, und der Versuch, die Gedankenwelt des deutschen Idealismus wieder zu einem rationalen deduzierbaren System zu machen, sollte im Interesse des Reichtums der Wirklichkeit und der Selbständigkeit der dem Objekt gegenüber auszubildenden Methoden verhindert werden, so berechtigt ein solcher Versuch als Angelegenheit eines Einzelnen auch sein mag.

Ein anderer, hier hervorzuhebender Umstand bezieht sich auf einen Unterschied zwischen Aufklärung und deutschem Idealismus, der sonst wenig beobachtet wird und gerade an der Geschichte der Akademie typisch hervortritt. Die große Aufklärungsbewegung ist von Hause aus nicht eine wesentlich philosophische, sondern eine auf Erneuerung der Naturwissenschaften, der Sozialwissenschaften und der Ethik beruhende neue Idee der Kultur, die das praktische Leben technisch, wirtschaftlich, sozial, ethisch und intellektuell verändern will. Diese Idee tritt in Leibnizens Stiftungsplan deutlichst hervor, und es ist das Charakteristische dieser Berliner Stiftung, daß sie dieselbe noch viel deutlicher ausspricht als die Pariser und Londoner, wo freilich eine so ausdrücklich prinzipielle Reformidee nicht nötig war, da hier die Praxis ja auch schon Deutschland weit vorangeschritten war. Hierin liegt die Macht der Aufklärung und der Grund, der sie in ihren ermattenden Ausläufern bei Nicolai und Genossen als Utilitarismus erscheinen läßt und der auch in den Reskripten Hertzbergs, Friedrich Wilhelms III. und dem interessanten Entwurf Wöllners charakteristisch durchscheint. Gerade gegen diesen Utilitarismus erhebt sich nun aber die wissenschaftliche Idee des deutschen Idealismus, der rein geistige Probleme und Interessen verfolgt und damit sowohl Vertiefung als Verengung bewirkt.

Die Friderizianische Akademie aber nimmt in diesem Uebergang eine interessante Mittelstellung ein. In dem Staate des Königs, der die modernen Reformen prinzipiell für sich und seine Beamten in Anspruch nimmt, darf die Akademie nicht das von Leibniz gedachte Zentrum einer technisch-wissenschaftlichen Kulturreform verwirklichen, sondern sie soll sich rein wissenschaftlichen Aufgaben widmen, die sich nur oder doch vor allem auf die praktische Regulierung einer neuen moralisch-metaphysischen Weltanschauung beziehen, und von dieser praktischen Tendenz her auch die Form einer weltmännischen und populär verständlichen Mitteilung haben. Die Leibnizsche Idee ist damit gründlich aufgehoben, und die neue philosophische Klasse bildet einen Uebergang zur Herausarbeitung der rein geistig innerlichen

oder spezifisch philosophischen Interessen, bei denen es sich um den Entscheidungskampf zwischen den beiden großen Hauptrichtungen, dem Materialismus und dem Idealismus, handelt. Das von ihr verhandelte, in seiner praktischen Wichtigkeit stets betonte Thema wird dann bald unter Zurückdrängung aller kulturellen praktischen Bestrebungen das Hauptthema in Deutschland, aber eben damit auch von der aufklärerischen Form der Philosophie für die Welt gründlich befreit. Die Ueberleitung zu dieser Begrenzung und Vertiefung der Interessen, die dann das ganze deutsche Leben einige Jahrzehnte charakterisiert, ist auf diese Weise von der philosophischen Klasse der Akademie selbst angebahnt worden, die daher keineswegs nur unter dem Gesichtspunkt der abstrakten »Aufklärung« betrachtet werden darf. Sie stellt eine sehr bestimmte und eigentümliche Phase in dieser allerhand Interessen und Stufen umfassenden Bewegung dar, und insoferne spiegelt auch hier die Friderizianische Akademie bedeutsam den Gang des allgemeinen Geistes, indem sie die Verselbständigung der gebundenen und verschmolzenen Interessen, die Herausschälung der Wissenschaft aus der Vermischung mit praktisch-kulturellen Reformtendenzen und die Zuspitzung der letzten philosophischen Probleme auf die Entscheidung zwischen Idealismus und Materialismus bewirkt, aber auch die Unzulänglichkeit aller dieser Versuche dartut, solange sie auf dem Boden des Dogmatismus sich bewegen. . . .

Die Bedeutung der christlichen Tradition für den deutschen Idealismus.

Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten. Ein Beitrag zur Geschichte des Christentums. Von Lic. Dr. C. Lülmann. Berlin, Schwetschke u. Sohn. 1901. X, 229 S.

(Historische Zeitschrift 89 = 1902.)

Das große und wichtige Thema einer Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland seit dem Niedergang der konfessionellen Periode und dem Eindringen der modernen Gedankenwelt wird von der gegenwärtigen Literaturgeschichte sehr vernachlässigt oder doch mit sehr unzureichenden Mitteln betrieben. Sie hat augenblicklich andere, der Geschichte der Ideen fernliegende Interessen, aber sie wird auf dies ihr eigentliches Hauptinteresse wieder zurückkommen. Geschieht das, so wird für eine über die älteren Darstellungen von Hettner, Julian Schmidt, Biedermann und Haym hinausgehende Behandlung wesentlich sein, den starken theologischen und religiösen Einschlag zu kennen, den diese Entwicklung aus der vorausgegangenen konfessionellen Kultur und ihrer Wissenschaft empfangen hat, sowie die zentrale Bedeutung, die von da aus das ethische und religiöse Interesse für diese Entwicklung bis in das erste Drittel des 19. Jahrhunderts hinein behält und die sich in einer beständigen Auseinandersetzung mit christlichen Denk- und Gefühlsmotiven äußert. Diese Auseinandersetzung und die dabei eintretenden Verschmelzungen und Kompro-

misse sind bedeutsamer für jene ganze große Epoche, als es einer Betrachtung vom Standpunkt einer liberalisierenden Aufklärung oder eines ästhetisierenden Spinozismus oder auch einer wesentlich biographischen und motivengeschichtlichen Forschung erscheint. Sie hat die Ethik und Religion des modernen nichtkonfessionellen Deutschlands geschaffen, sofern dieses letztere nicht von Augenblickstheorien und von Zeitungen lebt. Sie hat aber diese Religion und Ethik nur geschaffen in einer sehr nuancenreichen Verbindung christlicher, antiker und spezifisch moderner Motive, die bei jedem der großen Denker und Dichter in einer anderen und anders akzentuierenden Verbindung auftraten. Insofern wäre gerade der Beitrag von literargeschichtlich, kulturgeschichtlich und ideengeschichtlich geschulten Theologen, die eine intimere und fachmäßige Kenntnis von der Geschichte der Theologie und der von ihr ausgehenden Gedankenmotive besäßen, im höchsten Grade wünschenswert, wie denn ja auch der gegenwärtig tätigste Bearbeiter solcher Themata, Dilthey, sich zu Studien zur Geschichte der Theologie genötigt gesehen hat. Es gibt hier eine Reihe höchst interessanter, fast ganz neuer Themata: die Einwirkung des englischen Deismus, Antideismus und des sentimental-moralischen Romans auf die deutsche Welt, die religiöse Stellung und Wirkung Leibnizens, Wolffs, Lessings und der eklektisch-psychologistischen Religionsaufklärung, das Aufkommen einer analysierenden Psychologie und vergleichenden Geschichte in bezug auf Religion, Moral und Kunst, die Verschmelzung moderner Naturanschauungen mit christlich-religiösen Gedanken zu einer neuen Nuance der religiösen Stellung zur Welt, die Verschmelzung christlich-ethischer Motive mit modern humanen und utilitaristischen zu einer neuen Ethik, die Verwandelung und Verschiebung in dem bisherigen kanonischen Verhältnisse von Antike und Christentum, die Zurückdrängung des Augustinismus und die Ausbreitung der religiösen Immanenzgefühle usw.

Unter diesen Umständen wäre ein Buch wie das vorliegende mit der größten Sympathie zu begrüßen, wenn es sich weniger theologisch-dogmatische und damit zugleich diesem Gegenstand gegenüber unmögliche Ziele stellte, und wenn es weniger nach der veralteten Methode gearbeitet wäre, einige Hauptschriften heranzuziehen und deren Inhalt mehr oder minder genau zu reproduzieren. . . Im ganzen ist aber dieses Büchlein doch nur eine Mahnung an eine große Aufgabe, die noch ungelöst ist.

Johann Kaspar Lavater 1741—1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages. Herausgegeben von der Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich, Alb. Müller. 1902. 500 S.

(Historische Zeitschrift 93 = 1904.)

Die Säkularerinnerungen an die große, nunmehr gegen 100 Jahre zurückliegende Literaturperiode haben das Andenken nicht nur der Großen, sondern auch der neben ihnen stehenden und mit ihnen eng zusammengehörenden Kleineren in den letzten Jahren vielfach neu

belebt. Einem der berühmtesten, aber dann auch bald meist verkannten Namen jener Tage ist die vorliegende Denkschrift gewidmet. Die gangbare Literaturgeschichte steht heute noch unter dem Einfluß des Urteils der Xenien, wenigstens in bezug auf die von Goethe und Schiller abgestoßenen Vertreter der genialen Religiosität und Christlichkeit. Herder wird unter diesem Gesichtspunkte mehr nur als Künstler, Kritiker und Historiker betrachtet und die Theologie ihm verziehen, obwohl seine Christlichkeit in ihren verschiedenen Phasen zweifellos das Zentrum seiner Existenz und seines Denkens bildet und obwohl sie, im letzten Grunde die Differenz mit Goethe begründend, die Gegensätze in der geistigen Bewegung sehr bedeutsam beleuchtet. Jacobi steht fast nur in dem Lichte der bekannten brieflichen Aeußerungen Goethes und des Gedichtes über die Diana der Epheser. Claudius, Schlosser, Georg Müller treten ganz zurück. Jean Paul erscheint als Verschwender seiner reichen Phantasie und nicht als Vertreter einer sachlich bedeutenden, originellen Weltanschauung. Lavater erscheint als Schwärmer oder gar als Schwindler, jedenfalls als leichtgläubiges Opfer eigener und fremder Eitelkeit. Goethe befand sich nun aber in den Jahren jener Urteile in der größten Ferne von der christlichen Idee, Schiller ist ihr innerlich immer fremd gewesen. So stehen alle die Vertreter einer starken subjektiven Religiosität und eines personalistischen Gottesgedankens unter dem Schatten dieser Urteile, obwohl sie historisch einen starken Anteil an der Hervorbringung der ganzen Geistesbewegung der Genialität haben, und obwohl ihrem Einfluß ein guter Teil des im 19. Jahrhundert eintretenden Rückschlages der verinnerlichten Christlichkeit gegen die theoretisierende und moralisierende Aufklärung zu danken ist. Die Romantik ist nicht ein plötzlicher Umschlag, sondern hängt mit jenen Männern zusammen, und die Romantik hat den Umschlag keineswegs allein bewirkt. Die in der Aufklärung und in der Genieperiode enthaltene Christlichkeit ist stärker und wirksamer gewesen, als es die gewöhnliche Meinung sich gegenwärtig hält. Auch Goethes spätere Stellung zum Christentum ist nur zu verstehen, wenn man den starken und dauernden Anteil christlicher Gedanken an der Epoche im Auge behält. Die Aeußerungen der Xenien sind daher durchaus nicht maßgebend, sondern vor allem Zeugnisse momentaner Stimmung und besonders Verstimmung, wie das ja auch von ihren Aeußerungen über die Aufklärung, vor allem von Schillers unschönen Versen über Nicolai, gilt.

Unter diesen Umständen ist eine Darstellung Lavaters, für den wir bisher außer einigen älteren Arbeiten auf Gelzers »Nationalliteratur« und Hedwig Wasers kleine Studien angewiesen waren, eine Leistung, die weit über ihren nächsten lokalpatriotischen Zweck hinausreicht. Es ist keine Biographie, es ist vielmehr eine Vereinigung mehrerer Abhandlungen von verschiedenen Fachmännern, die die wichtigsten Themata wohl erschöpft. Man vermißt nur eine Abhandlung über sein Verhältnis zur Kunst, den Künstlern und dem Aesthetizismus überhaupt . . . Die vorhandenen Abhandlungen setzen sich folgendermaßen zusammen: Finsler behandelt Amt und Privatleben, Meyer

v. Knonau den Bürger Zürichs und der Schweiz, v. Schultheß-Rechberg die religiöse Persönlichkeit, Funk das Verhältnis zu Goethe, Heinrich Maier den Philosophen und Physiognomiker. In allen Abhandlungen sind neben den gedruckten Materialien aufs ausgiebigste die handschriftlichen Schätze der Züricher Bibliothek benutzt, denen man die Intimität und genaue Aktenmäßigkeit der Darstellung verdankt.

Die beiden ersten Abhandlungen sind etwas trockene Zusammenstellungen, geben aber einen sehr tiefen Eindruck von Lavaters moralischer Tüchtigkeit. Angesichts einer solchen aufopfernden, dem allgemeinen Besten rückhaltlos gewidmeten Tätigkeit muß die immer erneuerte Rede von dem eitlen Persönlichkeitskultus und der Unwahrhaftigkeit Lavaters verstummen. Bei allen Exzentrizitäten und allen Taktlosigkeiten ist das doch ein Leben ohne Falsch und ohne Selbstsucht, ja der außerordentliche persönliche Einfluß und Zauber muß gerade auf diesen mit einer staunenswerten Menschenkenntnis verbundenen moralischen Eigenschaften beruht haben. Funk schildert die Tragödie seines Verhältnisses zu Goethe durch Vorführung fast aller dieses Verhältnis betreffenden Aeußerungen von beiden Seiten. Es ist klar, daß die schroffe Abweisung Lavaters durch Goethe letztlich in demselben dezidierten Nichtchristentum der mittleren Goetheschen Jahre seinen Grund hat, in welchem auch die Aeußerung über Kant begründet ist, »er habe seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben dazu gebraucht habe, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen« (S. 346). Bemerkenswert ist auch, daß Lavater diese ihn tief schmerzende Abweisung mit vornehmster Ruhe, ja fast mit kindlicher Demut und Ergebenheit getragen hat. Er unterläßt von nun ab die Aeußerungen schwärmerischer Bewunderung, aber er bewahrt überall die vollkommenste Hochachtung vor dem Genius und der moralischen Persönlichkeit Goethes. Er hat Goethe gegenüber sein Christentum jedenfalls praktisch ernstlich betätigt.

Aber diese, in der gewöhnlichen Literaturgeschichte meist allein beachtete, Seite seines Lebens ist doch nur eine Episode in einem überaus ernsten und bedeutungsvollen Ganzen. Dieses Ganze tritt uns aus der Denkschrift in einer wahrhaft fesselnden und vielfachst interessierenden Lebendigkeit und Fülle entgegen. Es fallen Streiflichter auf die Kultur der Aufklärung, von der Lavater sich losriß; intensiv beleuchtet wird die Genieperiode, an der Lavater einen sehr starken Anteil hat; es kommen zum Schluß die praktischen Aufgaben und Nöte, die die Revolution mit sich brachte, und in denen Lavater als Bürger und Geistlicher sich großartig bewährt hat. Wer die religiöse Psychologie kennt und weiß, welche Formen eine stark erregte Frömmigkeit bei der Abwesenheit strenger, intellektueller Zucht und dem Mangel eines klaren und einfachen Willens annimmt, wird sich über Lavaters viel genannte und viel übertriebene Schwärmereien nicht wundern,

sondern vielmehr in ihm einen wahrhaft bedeutenden religiösen Genius bewundern. Die bedeutendsten Arbeiten der Denkschrift sind daher die sein religiöses und damit eng verwobenes philosophisches Denken darstellenden von Maier und v. Schultheß-Rechberg. Hier sind wirklich eindringende und erleuchtende Analysen gegeben. Namentlich die letztere Arbeit hat ihre Aufgabe, soweit es ein so beschränkter Raum erlaubt, vortrefflich gelöst. Erstaunlich hebt sich hier die Originalität und Spontaneität der religiösen Persönlichkeit hervor, die aus eigenem Antrieb in die Geniebewegung hineinsteuert, in ihre religiöse Phantasie fast alle Bildungselemente der Zeit einwebt, ihren festen Halt immer mehr in einem unbedenklichen Offenbarungsglauben findet, diesen Offenbarungsglauben in einer gänzlich originellen Bibelauslegung entwickelt und das Wunder der Vergangenheit am Wunder der Gegenwart bewähren will. Ueber seinen Autoritätsglauben trennt er sich schließlich von Herder, über seinen Wunderglauben gerät er in Differenz mit den Genossen seiner Geniezeit. Aber immer blieb er dabei auf sich selbst gestellt; Orthodoxe und Pietisten blieben ihm fern. Es ist ein Religionskreis ganz eigener Art, den er um sich zieht und dem er in einer ganz individuellen Theologie, in der Lehre von der Entwicklung der Menschheit durch die Gemeinschaft mit Christus zur wahren Humanität und zum geistleiblichen Reiche der jenseitigen Vollendung, das geistige Zentrum gibt. Den Untergrund dieser Theologie bildet eine allgemeine Religionsphilosophie, die die kühnsten Gedanken Herders und Schleiermachers streift, die nur freilich von seinem positiven Offenbarungsglauben dann zusehends zurückgeschoben wird. Er sucht eben immer mehr die feste Basis seiner pastoralen Wirksamkeit und hat in allgemeinen Dingen schließlich unter den bedeutenden Männern der Epoche nur mehr Jacobi zum Vertrauten.

Diese Arbeiten erregen den lebhaftesten Wunsch nach einer Biographie, die all die persönlichen Verbindungen und Trennungen zeigt, in denen die kämpfenden Lebensanschauungen der Epoche in ihrem Verhältnis sich darstellen würden. Eine solche Arbeit ist ein ähnliches Bedürfnis wie eine wissenschaftliche Biographie des letztgenannten Jacobi. Erst wenn auch die Gegenspieler gegen den »Spinozismus« deutlich geworden sind, wird man den ganzen Gedankengehalt der Epoche vor sich haben.



Zusätze und handschriftliche Erweiterungen.



S. 9* — Es [1]) ist klar, daß meine Lehre ein doppeltes Gesicht trägt und tragen muß. Sie arbeitet vom Gegebenen, von der historisch-psychologischen Wirklichkeit her durch begriffliche Arbeit auf eine ideelle Gestaltung hin, deren Grundrichtung nicht selbst rationell bewiesen, sondern nur auf Grund ernster vergleichender Besinnung bekannt werden kann und dann sofort durch Einfügung in unsern sonstigen geistigen Besitz und in unser sonstiges auf ähnliche Weise zu klärendes Streben ausgebaut werden muß ... Es ist eine Synthese von historischem Realismus und begrifflicher Idee, wo die Grenze und Berührungsfläche zwischen beiden gerade nicht von der Wissenschaft konstruiert, sondern nur von einer intuitiven persönlichsten Einstellung in den sachlichst verstandenen Gegensatz bestimmt werden kann durch eine Tat der Stellungnahme und des Bekenntnisses ...

Um dieser Doppelheit willen glauben meine Gegner und Kritiker mich der Halbheit bezichtigen zu sollen und pflegen mich mit einer Zwickmühle zu behandeln, die zu den bewährten Instrumenten der apologetischen Folterkammer oder der rationalistischen Ueberlegenheit gehört. Sie sagen, verstehen könne man fremde Religion nur von der eigenen aus, das heißt die fremde verstehe man überhaupt nicht und so bleibe man lieber bei seiner Voraussetzung, bei der eigenen, mitgebrachten Religion, aus der man doch nur durch Selbsttäuschung herauszukommen meine. Daraus ziehen die einen die Konsequenz, mich für den Offenbarungsglauben zu reklamieren, die andern die Konsequenz der Skepsis und wieder andere, wie meine jüngsten Kritiker, Konstantin Oesterreich und W. Günther, die einer allein objektiven wissenschaftlichen Metaphysik des rationalen Gottesbegriffes. Dabei ist aber übersehen, daß ich ja schon von der eigenen Religion nicht als einer »geoffenbarten« ausgegangen war, und andererseits, daß ich auf keine wissenschaftlich beweisbare Objektivität lossteure. Nach den einen müßte es bei aller solchen Arbeit immer heißen: Es flog ein Gänschen über den Rhein und kam als Giggack wieder heim; nach den andern würde der Vogel nirgends einen Ort zur Niederlassung finden wie der Rabe Noahs in der Sündflut, sobald er überhaupt einmal ausfliegt; nach den dritten gibt es wohl einen solchen Ort, aber er ist noch nicht gefunden, wie denn alle bisherigen Meinungen, ihn gefunden zu haben, sich stets als Täuschung erwiesen haben. Oder eine andere Argumentation: ich setzte, sagt man, die entscheidende Abgrenzung zwischen Realem und Ideellem in eine Tat intuitiver Erkenntnis, die aber, weil sie das ist, nicht rationell bewiesen werden kann. Da kann nun wieder die Zwickmühle aufgemacht werden: wenn schon überhaupt Tat und Bekenntnis und nicht die

[1]) [Das Folgende aus dem Aufsatz »Konservativ und Liberal«, in: Die Christliche Welt, XXX, 1916, Spalte 680—682.]

Wissenschaft entscheidet, warum dann nicht gleich die Tat eines Bekenntnisses zum protestantischen Kirchendogma, das ja heute überhaupt nicht mehr so schroff ist als früher; oder umgekehrt: wenn schon irgendwo die Tat eintreten muß, warum dann so viel Mühe mit Begriff und Vernunft und nicht lieber von vornherein auf jede Objektivität des Religiösen in jedem Sinne verzichten. Daß auch hier die Metaphysiker als dritte Partei sich anbieten, ist selbstverständlich; sie haben nur außer der Kritik, daß, wer sich auf die Vernunft soweit einlasse, ihren Weg auch zu Ende gehen müsse, ihrerseits kein Ende zu bieten. Auch hier ist übersehen, daß die Tat erst am Abschluß der Vergleichung und der sachlichsten Selbstbesinnung steht und wohl eine Objektivität bedeutet, aber keine wissenschaftlich nachweisbare. Sie kann nicht hinter klare kritische Einsichten zurück und nicht über die Grenze aller immer nur am Realen haftenden, aber es nicht schaffenden Wissenschaft gerade durch Wissenschaft hinaus.

Ich glaube nach allen diesen Seiten hin meinen Standpunkt wohl wahren zu können. Er gilt ja nicht bloß für die Religionsphilosophie, sondern für alle Lebensstellungen und -gestaltungen überhaupt. Die »Halbheit« liegt im Wesen der Wirklichkeit, die immer eine gegebene ist; im Wesen des Wissens, das immer die Erlebniswirklichkeit voraussetzt, nie ersetzt und nie lückenlos und unabänderlich konstruiert; schließlich im Wesen der Idealbildung, die stets aus angestammtem Gut heraus individuell und schöpferisch gestaltet und ihre Objektivität nur in der Zuversicht zu einer mit ihr vollzogenen Einstellung in die göttliche Lebensbewegung, also im Glauben hat . . .

Das [1] Streben vom Positiv-Tatsächlichen aus zu einem Anschluß desselben an eine innere Vernunft der menschlichen Entwickelung oder besser einen göttlichen Lebensgrund dieser und eben damit die bloße Fortbildung überlieferter Lebenssubstanz in der Richtung auf möglichste Einfügung in einen allgemeinen Zusammenhang und in unser heutiges theoretisches und praktisches Lebensbild: Das also ist das Wesentliche an meiner Grundeinstellung. Eben deshalb ist diese so leicht in die Zwickmühle der Forderung fertig gläubiger Kirchenvoraussetzung oder unbegrenzter relativistischer Skepsis zu nehmen. Das weiß ich längst selber; aber die Triumphe jener Zwickmühle sind rein äußerlich und dialektisch, da sie im Grunde nur zugunsten der Skepsis wirken und dann allenfalls den durch sie Geängsteten wieder der positiven Autorität des dogmatischen Vorurteils zutreiben. Eine wirklich bejahende Förderung und Fortentwickelung unserer religiösen Lebenssubstanz, die in schwerster Gefahr der Auflösung steht, wird damit nicht gewonnen. Auf diese aber ist jedenfalls meine Absicht durchaus gerichtet, und ich würde diese Absicht für richtig und notwendig halten, auch wenn ich meinen Gegnern mehr theoretisch recht geben müßte, als ich es notwendig zu haben glaube. Meine Theorie mag Fehler haben; die Absicht ist richtig.

S. 62* — ⟨ Jedenfalls ist die starke Abdrängung auf Handel und Geldgeschäft ganz wesentlich erst eine Folge der Pariastellung, ähnlich

[1] [Das Folgende aus der Rezension von W. Günther, Die Grundlagen der Religionsphilosophie Troeltsch', 1914, in: Theol. Lit.-Zeitung, 1916, Sp. 450.]

wie bei Armeniern und Griechen im Orient, und ganz im Widerspruche mit dem Geiste des alten Prophetismus und seiner Ethik. Daß dann natürlich für diese Beschäftigung Anküpfungspunkte und Regeln in der älteren Religionsweise gesucht und gefunden werden konnten, ist bei der Anpassungsfähigkeit aller Religionen an soziologische Wandelungen begreiflich. I n n e r l i c h e Wurzeln innerhalb des alten prophetischen Ethos wird man indessen nur in seiner Irdischheit und Aktivität, in der Empfehlung der Arbeit, in der Anschauung vom Wirkenscharakter Gottes und vielleicht auch in seinem gesetzlichen Werkcharakter finden, dessen Gesetzlichkeit und Rechnungsmäßigkeit sich auch auf das menschliche Verhältnis ausdehnt. Aber wie solche Resultate immer schwer feststellbar sind, so wird man auch umgekehrt fragen können, wie weit der Handelsgeist, den das Pariatum erzwang, auf die religiösen Anschauungen zurückwirkte. Diese enthielten in Wahrheit ja auch noch manche weiteren Möglichkeiten, der Mystik wie der Gnadenreligion, und schließlich blieb ja auch für den jüdischen Geist aller Handel nicht Selbstzweck, sondern Lebens- und Behauptungsmittel, demgegenüber das eigentliche Ziel eine sehr asketische oder innerlich weltindifferente Rechtmäßigkeit vor dem göttlichen Gesetze und religiöse Erkenntnis war.⟩

S. 62** — ⟨Vgl. dazu C. H. Becker »Der türkische Staatsgedanke«, Vorträge der Gehe-Stiftung VIII 2 1916. — Der Islam entstammt ursprünglich einer erobernden Nation, deren Universalismus — wie der jüdische — in der Aufnahme fremder Völker in das eigene, im Grunde stark historisch-national [gebundene, Gefahren] sieht und daher die Völker mit widerstandskräftiger Religion nicht bekehrt, sondern als Gastvölker bestehen läßt und ausbeutet. Seine Staatsidee haftet nicht am Gebiet und nicht an einem nationalen Rechte, wie es in Rom der Fall war, dessen Staatsidee das Christentum rezipierte. Daraus ergibt sich ein Gegensatz zwischen der Religionsgemeinde mit ihrer Universalität und Freiheit auf der einen Seite und den Bedürfnissen der islamischen Staaten auf der anderen. Es ist ein ähnlicher Gegensatz wie derjenige des Deuteronomiums zur politischen Wirklichkeit des jüdischen Staates. An dieser inneren Unwahrheit kranken alle islamischen Staaten bis heute und bei den notwendigen Kompromissen gestaltet sich die theologische Theorie [auf der Grundlage des] Korans noch schwieriger als im Christentum auf derjenigen der Bibel. Auch sonst erweist sich dieses religiös-konservative Ideal der islamischen Brüderlichkeit und Karität, der Verehrung der Autoritäten, des Geistes der Genügsamkeit und der Ergebung als Hindernis einer dem Abendlande analogen wirtschaftlichen Entfaltung, obwohl es hier natürlich ähnlich wie beim Christentum an Kompromissen mit den Forderungen der Wirklichkeit nicht gefehlt hat und heute noch nicht fehlt. Das Ganze aber ist auch in diesem Falle nicht Askese und Weltverneinung, sondern Weltindifferenz, Mäßigkeit und Genügsamkeit im Hinblick auf die großen religiösen Zwecke und Aufgaben. Der Schöpfungsglaube gibt [auch hier] genügenden Optimismus und die Gottesidee genügende Aktivität, um das Handeln in der Welt nicht ganz und gar zu lähmen, sondern nur stark einzuschränken. — Vgl. die Skizze von C. H. Becker, Islam und Wirtschaft, Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient I, 1916.⟩

S. 65* — [Fortwirkung des Hebraismus auf das Abendland.] — ⟨Der Glaube der jüdischen Propheten bietet eines der anschaulichsten Beispiele für die Loslösung eines ideellen Gehaltes von seinen ursprünglichen soziologischen Lebensformen. Die Gottesidee des Hebraismus ist nicht bloß vom jüdischen Nationalismus, sondern, was wichtiger ist, von den soziologischen Verhältnissen des alten Israel gelöst, zu einem religiös-ethischen Prinzip an sich geworden. In den Schwierigkeiten, welche dieses Prinzip bei seiner Anwendung auf entwickelte und andersartige soziale Lebensverhältnisse immer fand und heut noch findet, ist die Wirkung dieser Herkunft ebenso spürbar wie in der Nötigung, demgegenüber sich immer mehr zu spiritualisieren, zu verinnerlichen, in Gesinnung und Idee sich zurückzuziehen. Aber diese Schwierigkeiten haben es trotzdem nicht gehindert, als Religion theistischer Ehrfurcht, sittlicher Reinheit, humaner Menschenliebe, erneuernder Umkehr und frommer Natur- und Schicksalsdeutung das mächtigste religiöse Prinzip der Welt zu werden. Die Berührung mit allen konkreten Lebensverhältnissen sozialer Art ist dabei überhaupt ausgetilgt oder doch peripherisch geworden, und [gerade] die Schwierigkeit der Anwendung . . . hat es zu einer radikalen Forderung erhoben, die dem Weltleben als ein unbedingtes Entweder-Oder gegenübertritt und der die Welt nur unter dem Fluche der Sünde — die nun nicht mehr Israels Abfall und Weltsinn, sondern die allgemein-menschliche Selbstsucht und Trägheit bedeutet — nicht genügen zu können scheint. Die Wahl und Entscheidung zwischen Gott und Welt wird derart zum Grundcharakter [dieses ganzen Ethos] und die Lehre von einer Verstrickung aller Menschen in die Sünden der Selbst- und Weltliebe seine notwendige Konsequenz. Aber gleichzeitig erscheint [dieser Glaube] als die Forderung der Umkehr, als Appell an den freien Willen der Wahl zwischen den zwei Wegen. Umkehr und Buße war [bereits] die Forderung der Propheten, Wahl und Entscheidung bleibt die Spitze aller jüdischen Ethik, Buße und Sinnesänderung wird der erste Satz der Predigt Jesu. Es ist die Religion der Wählenden, der Entscheidung und des radikalen Entweder-Oder . . .

Mit diesen beiden Polen: der sittlich-persönlichen Gottesidee und der schicksalhaften, weltumfassenden Sündenidee ist [der Glaube der Propheten], nachdem sein allgemein-menschlicher Gehalt in der Jesuspredigt und in der Lehre Mohammeds eine neue — freilich nur in der ersteren vollkommen humanisierte — Gestalt gewonnen hatte, zu einer geistigen Großmacht des Abendlandes und auch der nahe verwandten islamischen Welt geworden; er wurde zur Seele des europäischen Lebens, auch wo dieses davon nichts weiß. [Wohl] trägt das Christentum außer dem Hebraismus noch eine große Zahl anderer geistiger Mächte in sich und hat seine ewige Weltwirkung gerade in der Kombination dieser verschiedenen Elemente zu einer neuen, auf dem Hebraismus nur aufruhenden, aber mit ihm nicht identischen Geisteswelt —: [Indessen], sind Religion, Aktivität und spannungsreiche Gegensätzlichkeit Europas aus dieser hebräischen Wurzel auch nicht entsprungen, so zeigen sie sich doch von dieser geleitet, beherrscht, gespeist und geregelt . . .

Wenn freilich das Christentum nicht nur eine Umformung und Weiterbildung des Hebraismus darstellt, dann folgt aus diesem Verhältnis, daß der letztere auch innerhalb der christlichen Welt, trotz

aller Verschmelzung mit dem Christentum, daneben eine eigene und selbständige Rolle gespielt hat und noch spielt. Das Alte Testament ist niemals bloß Vorstufe und Deutungsmittel des Christentums und des Neuen Testaments geblieben. Die harte, strenge Männlichkeit, die Ehrfurcht und ethische Einfachheit der Humanitätsreligion, die poetische Naturfrömmigkeit, die Verwandtschaft mit der durch die Jahrhunderte [fort]wirkenden Stoa, auch die Verschmelzungen mit neuplatonischer Mystik und pantheistischer Deutung des radikalen Monotheismus: all das hat ihm stets einen selbständigen Einfluß gegeben. Außerordentlich gesteigert erscheint dieser Einfluß insbesondere seit dem Beginn der modernen Geisteswelt, wo Spinozas Monotheismus der uninteressierten Gottesliebe, die [neu entdeckte] Naturpoesie der Psalmen, Lessings »Nathan«, Kants Ethik und Herders »Geist der hebräischen Poesie« und »Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts« geradezu eine Wiederaufrichtung des hebraistischen Geistes bedeuten. Das gilt nach der rationalistisch-ethisch-theistischen Seite wie nach der mystisch-pantheistischen. Bei dem Brennpunkt aller modernen Geistesinhalte, bei Goethe, vollends ist offenkundig die Christlichkeit sehr stark der Ehrfurchts- und Humanitätsreligion des Hebraismus angenähert. Sein Faust hat Blutsverwandtschaft mit dem großen Schöpfer-Genius des Moses, wie man ihn damals empfand, und die drei Religionsstufen in dem Bildungsplane der pädagogischen Provinz stellen theistische Ehrfurcht und innerweltliche Humanität an den Anfang der religiösen Erziehung. Im »Divan« hat Goethe dann seine Frömmigkeit an den alten orientalischen Stoffen entwickelt wie an der Mahomet- und Mosesdichtung in seiner Jugend[1]).

Das alles bedeutet, daß die religiöse Ideenwelt der Gegenwart auf eine Vereinfachung und Sammlung ausgeht, die aus dem Christentum die gnostischen, supranaturalen und mystisch-sakramentalen Elemente ausscheidet und zu einem christlich [modifizierten] Hebraismus zurückstrebt. Daher gingen auch die Versuche der Theologen seit der Aufklärung bis heute [darauf aus], durch den Rückgang auf das einfache Evangelium Jesu das Christentum zu erneuern und zu vereinfachen, wobei sie in der Regel einem mehr oder minder rationalisierten Hebraismus sich näherten. In dieser historischen Form ist die Modernisierung und dadurch die Vereinfachung und Konzentration des Christentums freilich nicht möglich, wie ja auch der Erfolg bewiesen hat. Auch kann es sich weniger um eine Zurückführung und Modernisierung als um eine große Synthese handeln, in welcher vor allem der theistisch-personalistische Grundzug zu seiner vollen Geltung kommt, ohne kleinlichen Anthropomorphismus und Anthropozentrismus. Aber in dieser Richtung liegt allerdings eine der großen Vereinfachungen und Sammlungen, die die Zeitlage erfordert.⟩

S. 73* — ⟨Für die messianische, des Gottesreiches wartende Gemeinde aber entstand daraus das zentrale und einzige Dogma. Der Christus als Menschwerdung und Sichtbarkeit der ganzen göttlichen Welt überhaupt, als das große Zentralwunder der Offenbarung und Erlösung, als Spiegel des Bundes Gottes mit der Kreatur und der Selbst-

---

[1]) Burdach, Faust und Moses. Sitz.-B. der Preuß. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl., 1912.

versöhnung Gottes mit der sündigen Welt im unbegreiflichen Wunder des stellvertretenden Todes: dies wird der Kern der Kirche und aller kirchlichen Einrichtungen, bald dogmatisiert im Zusammenhang großer Systeme, bald für die Seele verlebendigt durch paulinische und johanneische Christusmystik, die das Historische und Faktische versteht als neues Leben und ewige Gegenwart. Alles wird hier aus einer inneren Dialektik der aus einem historischen Faktum in die religiöse Gegenwart sich wandelnden Idee herausgezogen und an das Alte Testament angeknüpft oder aus ihm herausgesponnen, ist aber nicht aus persischen Gewohnheiten oder aus griechischen Theogonien und Theophanien eingeschleppt. Die letzteren haben [zwar später] die Einbürgerung erleichtert und im einzelnen den Sinn bestimmt, aber der Kern stammte aus dem Glaubenserlebnis der messianischen Gemeinde und aus dessen mystischer Begründung und Empfindung durch Paulus.⟩

S. 118* — ⟨Niemand wird leugnen können, daß von allen diesen Gesichtspunkten aus die alte Kirche in der Tat als das Endergebnis der Antike angesehen werden darf, wie denn tatsächlich die Kirche des 4. Jahrhunderts großenteils sich als ein solches empfunden hat. Sie ist die Zusammenfassung einer universalen und individualisierten Gesellschaft in engstem Zusammenhange mit dem universalen Staat, an dessen Gefüge sie sich anschmiegte und dessen ererbte Politik und Sitte sie durch ihre geistigen und klerikalen Kräfte bezwang. In diesem Sachverhalte lagen neben den vorübergehend zeitlichen auch dauernde Wirkungen von höchster Bedeutung beschlossen.

[Gehörte zu den ersteren, daß eben] die Kirche die endliche Versöhnung der antiken Philosophie und Religion nach langem Zwiespalt beider und eine Wiederzusammenfassung der Kultur [auf dem Wege] asketischer Reinigung herbeiführte, so hatte *dauernde* Bedeutung der Umstand, daß von nun ab der kommenden Welt das Christentum in engster Verbindung mit antiker Bildung und Wissenschaft überliefert wurde. Die Kirche [veranlaßte gewissermaßen] eine Einbalsamierung der antiken Geistesschätze, die später aus diesem Grabe, [zumal durch die Vermittelung von] Juden und Arabern, Stück um Stück langsam wieder auferstanden . . . Schon die Theologie der großen Mönchstheologen — die des Hieronymus und Augustin, des Basilius und Gregor — war eine humanistische Theologie der Verbindung antiker Eloquenz mit christlicher Innerlichkeit und antiker Erudition mit christlicher Lebenseinstellung. So wurde sie später wieder Muster und Schutzautorität für die religiös gesinnten Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts. Ein Valla und Erasmus haben dies deutlich empfunden. Das Ergebnis war, wie Jakob Burckhardt sagt, eine *Bildungsreligion* —, eine Zusammensetzung, in welcher beide Worte gleich stark zu betonen sind und die Religion die Bildung tatsächlich mit einem neuen Sauerteig durchdrungen hat . . Nur durch die Kirche also lebte die antike Kultur fort und wurde aus ihrem Schoße heraus neu geboren. Davon ist für immer der Zusammenhang der christlichen Idee mit höchster Spekulation und wissenschaftlichem Geiste geblieben, eine wissenschaftliche Imprägnierung der Theologie und eine religiöse Durchsetzung der Philosophie, in welcher beide sich, trotz aller vorübergehenden Entzweiungen, bis heute und vermutlich in alle Zukunft immer wieder suchen und finden werden.

Auf der anderen Seite dauerte aus jener Selbstheilung der Antike her die Macht der A s k e s e im engsten Zusammenhange mit der Kirche fort, von dieser auch auf die Barbarenwelt übertragen, die an keiner Ueberreife litt und darum auch aus der Askese etwas gänzlich Neues machte. Aber die Askese blieb bestehen und wurde identisch mit dem eigentlichen und radikalen Christentum, das damit auch den Dualismus und die Erbsündenlehre der Gnostik und ein offizielles oder inoffizielles Mönchtum mit sich in die Zukunft trug. Darin lag ebenso eine Quelle beständiger Erneuerung und Sammlung für Europa wie ein dauernder widernatürlicher Druck.

Ueberdies bestand zwischen beiden Hinterlassenschaften [der Antike], der Verwissenschaftlichung einerseits und der Askese andererseits, eine Spannung, die das wissenschaftliche Mönchtum zwar zunächst überwand, die aber aus diesem selber bei jeder Gelegenheit hervorbrechen mußte. Beide [Tendenzen] haben mit dem Evangelium Jesu und der Predigt der ältesten Gemeinschaft nichts zu tun. Auch den paulinischen und johanneischen Bestandteilen der Bibel lag die erstere völlig fern, wenn man nicht die halb gnostischen Ideen [in diesen Schriften] als Wissenschaft nehmen und das Hellenistische in ihnen überschätzen will. Die zweite [Tendenz, die Askese,] hatte in diesen Abschnitten freilich bereits stärkere Wurzeln, insoferne jene selber schon orientalisch und hellenistisch beeinflußt waren; aber der eschatologische Enthusiasmus und die jüdisch-schöpfungsgläubige Grundlage hielten sie doch wieder weit [von einer solchen Askese] zurück. Beide Tendenzen stammen vielmehr aus der alten Kirche, indem ja diese Abschluß und Enderzeugnis der Antike war. Infolge der tausendjährigen Schulung Europas durch die Kirche sind sie dann für immer in die [abendländische] Ueberlieferung übergegangen.⟩

S. 149* — [Diese wären, wie Troeltsch im Jahre 1920 in der »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, S. 119, in »Erwiderung« auf eine Kritik E. Försters an den »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« ausgeführt hat, folgendermaßen zu vervollständigen: Neben den Typen der Sekte und der Mystik sind zu unterscheiden:] die Typen des orientalischen und occidentalischen Katholizismus, des Luthertums, des Calvinismus und des anglikanischen Episkopalismus. Ich habe [sowohl in den »Soziallehren« wie in dem oben abgedruckten Aufsatz] den ersten und letzten zu schildern unterlassen, weil mir dazu die praktische Vertrautheit und Anschauung fehlte, die für solche soziologischen Dinge unerläßlich sind.

S. 234* — ⟨Ueber das Verhältnis zu Paulus siehe die ganz mit meiner Auffassung übereinstimmenden Ausführungen von Heitmüller, »Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums«, Marburg 1917. — Bei Paulus steht dasjenige, woraus die lutherische Glaubensreligion entspringen konnte, neben den zum hellenistischen Katholizismus führenden und bei Paulus in Wahrheit überragenden Momenten. Auch Augustin hat die Glaubensreligion nur im engsten Zusammenhange mit dem Katholizismus und dem griechischen Idealismus entwickelt. Luthers Erlebnis ist in der Hauptsache original und von der inneren Entwicklung des Spätmittelalters aus zu ver-

stehen; ... der spätmittelalterliche und nordisch-germanische Geist ist überall darin fühlbar. Das messianisch-eschatologische Evangelium [des Urchristentums ist bei ihm zu] einer Welt des Gemütes und bürgerlichen Ordnung und Rechtschaffenheit geworden.⟩

S. 239* — Luther und das soziale Problem[1]). ⟨Aus der in Luthers Grunderlebnis zusammengefaßten Einheit eines höchst persönlichen Spiritualismus und einer sehr realistischen Rücksicht auf Leidenschaft und Selbstsucht der menschlichen Natur stammt das soziale Denken des Reformators und dessen Einfluß auf die Gestaltung der sozialen und staatlichen Dinge.⟩ Es darf freilich nicht übersehen werden, daß in seinem eigenen Bewußtsein wie [in demjenigen seiner] ganzen Zeit die großen [sozialen] Lebensfragen nicht zentral als Hauptsache empfunden wurden und auch tatsächlich nicht die Rolle spielten, die ihnen heute unter ganz veränderten Verhältnissen zukommt ... Gewiß kannte das Spätmittelalter ernste soziale Krisen und empfand sie auch als solche. Der kleine Adel war mit den veränderten militärischen und politischen Verhältnissen in eine schwere Lage gekommen. Die Bauern, vor allem des Südwestens, wehrten sich gegen die Herabdrückung durch den Großgrundbesitz. In den Städten strebten Gesellen und Demokraten gegen die Privilegien der Meisterschaft und das städtische Patriziat in die Höhe. Aber alles das waren keine inneren Erschütterungen des sozialen Gesamtaufbaues. Die Ritterfrage war eine verhältnismäßig kleine Teilfrage. Die beiden anderen Probleme waren an sich einer Lösung fähig, die die Gesamtstruktur nicht veränderte ... Die großen religiösen Umwälzungen waren [vielmehr] vor ganz andere ⟨organisatorische⟩ Grundfragen gestellt: vor die Aufgabe einer Neuordnung des überall als problematisch empfundenen Verhältnisses von Kirche und weltlicher Gewalt, von Priestertum und Laienchristen, von Mönchtum und Weltchristen ...

Die Prinzipienfrage auf diesen Punkt zu beschränken, dahin wirkte auch noch die Unverbrauchtheit und Selbstverständlichkeit der sozialen Grundideen und Ordnungsideale, die mit der christlich-mittelalterlichen Lebenswelt selbst gegeben waren und von der philosophischen wie theologischen Theorie als selbstverständlich behandelt wurden. ⟨Das christliche Naturrecht dauerte auch für Luther fort und bot die unausweichlichen Geleise für sein soziales Denken und Fordern dar.⟩ [War dieses auch] als Produkt von Philosophie und Theologie im Grunde ein höchst idealistischer, fast utopischer Gedanke, so traf dieser mit den wirklichen Verhältnissen doch insofern überein, als die relative Unentwickeltheit von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft auch von sich aus Moralisches, Religiöses, Rechtliches und weltliche Interessen noch gar nicht gesondert und die konkreten Bedürfnisse der einzelnen Kulturgebiete noch nicht verselbständigt hatte. Das reale Leben war noch nicht zu einer Selbständigkeit und Verwickeltheit erwachsen, die in jenen Maßstäben

---

[1]) [Als selbständiger Aufsatz zuerst gedruckt in der Zeitschrift »März«, 11. Jahrgang, 4. Band, Stuttgart 1917, gegr. von Albert Langen, geleitet von Theodor Heuß. In der obigen Wiedergabe ist der ursprüngliche Wortlaut zugunsten der handschriftlichen Aenderungen stark gekürzt.]

etwas ihnen Fremdes hätten erblicken können. Auf der anderen Seite besaß jene Theorie doch auch eine große Anpassungsfähigkeit gegenüber den wirklichen Verhältnissen. Sie war ein Idealbau, hineingestellt in die Welt wesenhafter und für die Masse unüberwindlicher Sündhaftigkeit. In der Lehre von der Erbsünde steckt das ganze Geheimnis der Zurechtfindung des christlich-rationalen Ideals mit der Wirklichkeit. Sie forderte vom Herrscher Strenge und Härte gegen die sündhaften Neigungen der Masse, Disziplin und Ueberwachung ihrer Begehrlichkeiten und Leidenschaften. Sie ließ in Handel und Wandel, Geschlechtsleben und Lebensweise allerhand Zugeständnisse an die Sünde und Bosheit machen, mit der man sich ja nun einmal verhalten mußte. Sie rechtfertigte den Krieg und die Unterdrückung feindlicher Mächte aller Art, wenn das zur Verteidigung des Guten diente. Sie nötigte überall das Ideal zu Kompromissen, in welchen Kompromissen das Ideal dann fast wie das Gegenteil seiner selbst erscheinen konnte. Wo der Druck des Erbsündendogmas gelockert und die natürlichen Ansprüche der freien und gleichen Persönlichkeit auf rationelle Gesellschaft und christliche Liebesordnung geltend gemacht wurden, wie bei einem Teil der Bauernprogramme oder der sog. Wiedertäufer, da kamen dann auch die revolutionären und kritischen Seiten dieses Ideals zutage. Solche Opposition wurde dann aber im Namen der gegen die Erbsünde und Begehrlichkeit notwendigen Ordnung rücksichtslos unterdrückt, wie das heute noch eine Neigung konservativen Denkens ist . . .

Daß bei Luther und seinen occamistischen Lehrern der Vernunftidealismus des hochmittelalterlichen Naturrechts in etwas gebrochen ist, änderte [gegenüber der älteren Tradition] nicht viel . . . [Ja, eben dieser] Umstand mochte Luthern in weltlichen Dingen für die Autorität günstiger stimmen, als das bei dem philosophisch-theologischen Haupte der alten Kirche, dem heiligen Thomas, der Fall war. Je stärker Luthers Lehre schon aus rein religiösen Gründen die Unüberwindlichkeit der Erbsünde betonte, um so schärfer trat bei ihm die konservative Seite und Anwendung dieses Gedankens hervor. Ein Mann wie Zwingli, der über die Erbsünde milder dachte und sie nicht als persönliche Schuld und Bosheit, sondern als Mangel und Schwäche ansah, hat demgemäß viel radikaler aus dem christlichen Ideal heraus den positiven Aufbau des züricherischen Gesellschafts- und Staatslebens in Angriff genommen. Auch bei Calvin, dessen Prädestinationslehre wenigstens für die Erwählten selbst gleichfalls eine Unwirksammachung der Erbsünde ist, fand ebenso eine stärkere Richtung auf den sozialen Neubau statt . . . [Zwar] hat auch Luther das mit der Vernunft und dem Evangelium identische soziale Ideal hochgehalten als die alleinige wahre Regel menschlichen Verhaltens; doch je mehr er die Hemmungen in Sünde und Wirklichkeit sah, um so schroffer und dringender hat er das ⟨christliche⟩ Ideal an sich formuliert und ihm mehr als Zwingli und Calvin seinen eigentlich utopisch-christlichen Sinn erhalten. ⟨Dieser rücksichtslos ideale Zug gipfelte dann in Luthers Lehre von der Scheidung aller weltlichen Vernunft, zu welcher Recht, Zwang, Organisation und Disziplin gehören, von der Freiheit des religiösen Geistes, die keinen Zwang, kein Recht und keine künstliche Organisation kennt, sondern ihrem eigenen inneren Gesetze oder — wie Luther sagte — der Wunderkraft des göttlichen Gesetzes zu überlassen ist.

Damit könnte nun in der Tat das rational-christliche Naturrecht gesprengt zu sein scheinen, das ja gerade auf der Gleichsetzung der Vernunft und des evangelischen Gebotes beruht. Allein in Wahrheit hat Luther es doch nicht gesprengt, sondern es durch die Unterscheidung der sündigen Vernunft, der Recht und Zwang angehören, und der reinen Vernunft des Urstandes, welche Freiheit und Liebe war, dann wieder so zusammengebogen, wie dies die älteren Theologen getan hatten. Auch hat er sogar die sündige, gesetzliche Vernunft mit dem Rechte des freien Liebesgeistes zu vereinigen gesucht, indem er die Aufrechterhaltung der sozialen Rechtsordnung, wie sie nun einmal ist, als die Voraussetzung der Existenz und Wirkungsfähigkeit der Kirche ansah und somit auch die Aufrechterhaltung der weltlichen Rechts- und Gesellschaftsordnung für christlichen Liebesdienst und für evangelische Pflicht erklärte.

Ueberdies erwies sich die freie Liebesordnung [in praktischer Hinsicht] organisatorisch so hilflos, daß sie sich überall den Schutz der sozialen Rechtsordnung in immer steigendem Maße sichern mußte. Anderseits wurde mit den praktischen Aufgaben [doch auch] das christliche Gewissen und die Liebesgesinnung der weltlichen Machthaber in Anspruch genommen und verwuchs damit, so daß die letzteren schon als solche rechtlich in rein christliche Pflichten hineingezogen wurden. So stellte sich immer mehr eine Abschwächung des ursprünglichen Grundsatzes der Trennung von Weltlichem und Geistlichem heraus; es wurde der ideale Anlauf immer nüchterner, ohne daß bei der [dennoch fortbestehenden] grundsätzlichen Trennung eine christliche Reform des sozialen Lebens daraus hätte entstehen können. So blieb alles — ganz anders als bei Calvin — bei einer gewissen gegenseitigen Anpassung ohne jeden grundsätzlichen Zug. Das religiöse Ideal Luthers war eben zu weltfern.⟩ Er kam [ja] nicht vom Praktischen und Sozialen zur Reformation, sondern umgekehrt von dem Radikalismus des rein religiösen Heilssuchers aus zu einer neuen religiösen Innerlichkeit und erst durch die von dieser aus sich ergebende Hineinziehung aller Dinge in das religiöse Problem zum sozialen . . . [So suchte er] den einheitlichen Schlüssel für den Hauptpunkt der sozialen Probleme jener Zeit, wo Fürsten, Bauern, Städte, Adel in ihrer Entwicklung überall sich an den hemmenden Fesseln der Kirche rieben, in der aus seinen religiösen inneren Kämpfen sich ergebenden Lösung: Die Scheidung des Geistlichen und Weltlichen, die Beschränkung des ersteren zu einer rein inneren Macht des Geistes und der Liebe und die volle Freistellung des letzteren in den Grenzen des christlichen Naturrechts, sollte und konnte nach seiner Hoffnung erst recht zur Aufrechterhaltung und Durchsetzung des »christlichen Standes«, der christlichen Einheitsgesellschaft, beitragen. Es sollte ein freies Zusammenwirken der Liebe sein, wo die weltlichen Stände durch ihr Gewissen und den Glauben zur Pflege der Kirche getrieben sind und die Kirche in den Christen willigen Gehorsam gegen die Obrigkeit wie freudige gegenseitige Zusammenarbeit in der ständischen Berufsarbeit wirkt.

Wie Luther von da aus das Bild der Dinge sich dachte, hat er in den noch hoffnungsvollen Anfängen in der berühmten Reformschrift an Kaiser und Adel hinreißend geschildert; er hatte das Mittel in der Hand, die alten Beschwerden deutscher Nation nun wirklich von Grund aus und wahrhaft christlich zu heilen. Die Re-

signation aller Reformer blieb ihm nicht erspart. Die Sünde, der Gewaltmißbrauch der großen Herren und die radikale Mißdeutung durch die aufrührerischen Bauern waren stärker als Luthers ⟨Kirchenideal und auch als seine⟩ tief innerliche Neubelebung des christlichen Naturrechts. Nun hat er gegen Rotterei und gegen Herzenshärte und Undankbarkeit geklagt und immer mehr der Gewalt und Disziplin der christlichen Obrigkeit alles anvertraut, nicht ohne aus der Souveränität des christlichen Amtes und Geistes heraus auch diesen gelegentlich tüchtig die Leviten zu lesen. Ein Fürstenknecht ist er nie gewesen. So vertrat er ein vom rechtlichen und wirtschaftlichen Druck der Kirche befreites, verinnerlichtes, verbürgerlichtes und territorialisiertes Naturrecht des Spätmittelalters, beseelt von einer unendlich tiefen, trotzigen, warmen und gütigen Innerlichkeit, aber überall kapitulierend vor der Macht der Sünde, die Staatsgewalt zu Hilfe rufend und die tiefste Christlichkeit in der inneren Freiheit der Person und ihrer freien, berufstätigen Bruderliebe verschließend. Die Bürgerlichkeit ist dabei als Klein- und Ackerbürgertum in seinem Gegensatz gegen die harten großen Hansen und gegen die rohen und wilden Bauern gemeint, eine Bürgerlichkeit, die an die soziale Arbeit und Denkweise der spätmittelalterlichen Stadt sich anschließt und bei einer wohlmeinenden Territorialherrschaft sich am besten geborgen weiß. Von moderner Bourgeoisie ist dabei natürlich nicht die Rede, vielmehr hat Luther alles, was dahin vordeutete, aufs schärfste verworfen. Es ist deutsches Philistertum im engen wie im gemütvollen und gesunden Sinne dieses Wortes; Wilhelm Raabe hat in seinem Abu Telfan vortreffliche Worte dafür gefunden und auch Gustav Freytag hat es gepriesen.

Freilich betrifft all das die Sache nur, soweit Luther sich ihrer bewußt war und soweit sie auf der Oberfläche der Tatsachen zum Ausdruck kam. Man kann sehr wohl fragen, ob hinter all dem nicht noch etwas steckte, was darin nicht zum Ausdruck kam, was aber in den späteren historischen Wirkungen seinen Durchbruch fand. Damit käme man auf die Frage nach einer sozialen »Grundstimmung«, die hinter Lehren und Werken Luthers lag und doch das eigentlich Neue und Wesentliche bildete. Diese Frage wird namentlich dann wichtig, wenn man von hier aus gewisse Eigentümlichkeiten des modernen deutschen Geistes gegenüber den angelsächsischen und westlichen Völkern erleuchten will. In der Tat, man wird nicht leugnen können, daß etwas derartiges vorhanden ist und ein derartiger Zusammenhang besteht. Friedrich Meinecke hat völlig recht, wenn er kürzlich in seiner Rede über die »deutsche Freiheit« an Luther anknüpft und den Sonderzug der deutschen Freiheitsidee, die Vereinigung souveränster und innerlichster Eigenheit der Person mit williger Hingebung und Bindung des Einzelnen an Gesamtgeist und überindividuelle Institution, aus Luthers Idee von der Freiheit eines Christenmenschen verdeutlicht. Ein Herr aller Dinge durch persönlichste und individuellste Gemeinschaft mit der geistigen Welt und doch ein Knecht aller Dinge durch freie Eingliederung und liebende Hingebung an das vor allen Individuen vorhandene Ganze: so wird man Luthers allerallgemeinste und grundsätzlichste soziale Grundstimmung wohl bezeichnen können. Auch ist der Weg von ihm zu Leibniz und Friedrich dem Großen, zu Kant, Fichte und dem Freiherrn vom Stein, auch zu Goethe und Bismarck wohl erkennbar. Allein man wird dann aber auch stark

betonen müssen, daß das nur die verborgene Grundstimmung ist, daß diese sich nur auf das allgemeinste Grundverhältnis bezieht und in diesen modernen Formulierungen von ihrer eigentlich Lutherschen religiösen Färbung weit abgerückt ist; daß der ganze für Luther so entscheidende Einschlag seines christlichen Naturrechts und seiner viel engeren und kleineren konkreten Zeitlage dabei beseitigt ist ⟨und daß Aehnliches auch nach der anderen grundsätzlich wichtigen Seite gilt, für die Scheidung von Recht und Liebe, von Organisation und Geist. [Inzwischen] ist die grundsätzliche Trennung der geistlichen Welt von Recht, Gesetz und Zwang erst zur Freiheit des Geistes und der Persönlichkeit überhaupt geworden und wurde Luthers politischer und sozialer Realismus von seiner Begründung auf die Sündhaftigkeit alles Natürlichen befreit. [Im Laufe dieser Entwicklung erzeugten die Lutherschen Traditionen] zweifellos gewaltige, die moderne Welt innerlichst bedingende Wirkungen, aber sie wurden bei dieser Umformung von den supranaturalen und spezifisch christlichen Voraussetzungen der Reformation durchaus gelöst und sind gänzlich mit den aus der Antike stammenden Grundsätzen der Freiheit und Individualität des geistigen Lebens verwachsen, vor allem in Philosophie, Wissenschaft und Kunst gegenüber Staat, Recht und Herkommen. Die berühmte Jugendschrift Wilhelm von Humboldts zeigt deutlich diesen Doppelursprung der modernen Geistesfreiheit und das dabei bestehende Uebergewicht der Antike. Wo aber [allein] aus Luthers neuer Idee die organisatorische Trennung von Staat und Kirchen gefolgert wurde, da wurden Gesinnung und Idee zwar der Macht des Staates entrückt, nicht aber zugleich dem innerkirchlichen und gesellschaftlichen Zwang.⟩

S. 241* — ⟨Dabei ist es wichtig zu erkennen, daß diese Doppelpoligkeit sich nicht erschöpft in der alten Lehre von der erbsündigen Verderbnis des Fleisches und der Welt, der das himmlische Reich des Geistes gegenübersteht. Luther hat diese von Paulus und Augustin so stark betonte Lehre allerdings gegenüber gewissen Abschwächungen und Ausgleichungen des Mittelalters von neuem aufs schärfste hervorgehoben und überdies, im Einklang mit seinen occamistischen Lehrern, dadurch den Gegensatz von natürlicher Welt und Wunderwelt aufs neue tief aufgerissen. Allein dieser metaphysische Dualismus, in welchem alte gnostische Ideen weiter wirken, ist nicht der eigentliche Kern jener Doppelpoligkeit, obwohl sich deren Ausdruck stets mit dieser [metaphysischen] Lehre vermischt und deshalb schwer ganz zu verstehen und zu durchschauen ist [1]). Ihr letzter Grund ist ein rein psychologischer und menschlicher, der eigentlichste Kern der lutherischen Geistesart: auf der einen Seite jener derbe Tatsachen- und Wirklichkeitssinn, dem vor allem die Erkenntnis von der Unüberwindlichkeit des Bösen entstammt, der die Notwendigkeit und Begrenztheit aller gesunden Vernunft in irdischen Dingen unbeirrbar fühlt, der Zwang, Recht und Ordnung als Grundbedingungen aller irdischen Dinge erkennt, der alles Geistige und Innerliche an historische Kräfte und äußere Symbole bindet; auf der anderen Seite eine

---

[1]) Dieser Unterschied ist z. B. in der sonst so feinen Würdigung Luthers bei E. Spranger »Luther« in »Deutsche Schule« XXI 1917 nicht gesehen.

tiefe Innerlichkeit und Erhabenheit des rein religiösen Gefühls, [Vertrauen auf die] innere Durchsetzungskraft der Wahrheit und die Lösung aller Lebensschwierigkeiten durch bedingungslose Liebe, vollkommenste Freiheit des gotterfüllten Gemütes, völlige Unabhängigkeit der Innenwelt von der Außenwelt, Vertrauen auf den sonnenklaren Sieg des Wahren und Guten gerade im Leiden und Dulden und innerstes Mitgefühl mit allen Armen und Leidenden, mit dem rein Menschlichen und Volkstümlichen in seinen Deutschen. Auch Luthers Gegensatz gegen die Schwärmer beruhte recht eigentlich auf dieser Doppelpoligkeit, die so ganz anders anmutet als der alte gnostische [Gegensatz] von Fleisch und Geist. Die tiefsinnigen religionsphilosophischen Lehren, die ein Sebastian Franck mit ihm verknüpfte, blieben Luther fern und gleichgültig; wissenschaftlicher Geist und philosophischer Universalismus waren ihm fremd.⟩

S. 246* — ⟨Die Interpretation des Christentums und der Reformation als der Idee der Persönlichkeit, der Subjektivität, der Autonomie, der ethischen Kulturarbeit und Auswirkung der göttlichen Lebensfülle in der Weltgestaltung durch die Kreatur ist indessen doch der Grundgedanke etwa von Julius Kärst »Die Reformation als deutsches Kulturprinzip«, 1917. Kärst läßt dies alles in Luther freilich meist unbewußt enthalten sein und vor allem bei Fichte zur Entfaltung kommen, wobei er die so modifizierte christliche Idee noch spezifisch deutsch-naturalistisch färbt. Die Nachwirkungen und Umformungen Lutherschen Geistes im deutschen Idealismus und in der deutschen Politik sind in der Tat ein interessantes Thema. Aber vom historischen Luther bleibt der Idealismus doch immer durch den strengen Autoritäts-, Wunder-, Bibel- und Kirchenglauben geschieden, durch die scharfe Entgegensetzung der Offenbarung und Erlösung gegen die Vernunft und den allgemeinen Begriff. Daß dies vom Protestantismus heute noch gilt, bestätigt jeder Blick in die dogmatische Literatur, die sich an dem Gegensatz und seiner Vermittelung abquält und den deutschen Idealismus als Rationalismus betrachtet. — Dies gilt auch gegenüber den sonst viel feineren und glänzend anschaulichen Bildern von Erich Marcks, Luther und Deutschland, 1917. In all diesen Fällen wird die Theologie zu sehr ausgeschaltet, die jeder Blick in die Quellen doch als für Luther entscheidend zeigt.⟩

S. 284* — ⟨Die »Natur« war für jene Menschen vor ihrer Mechanisierung und Mathematisierung [freilich] noch etwas anderes als für uns Heutige; sie behielt immer etwas von dem göttlichen Glanze der Urnatur des Paradieses und des Urzustandes, woran für das Mittelalter der Begriff der Natur haftete, soweit er nicht in den gegenteiligen der Sünde übergegangen war. Auch die Wiederaufnahme des Altertums ist [daher] in erster Linie Wiederaufnahme dieser religiös und »urständlich« empfundenen, in allem Naturrecht und natürlichen Gesetz weiter wirkenden Natur. — Vgl. dazu B u r d a c h, Reformation, Renaissance, Humanismus, 1918, S. 178 f. und 208.⟩

S. 296* — [Entwicklung des modernen Renaissance-Begriffs. — Renaissance und Aufklärung[1]).] ⟨Die obige Aeußerung Burckhardts soll allerdings wohl schwerlich die inneren Schranken der Renaissance aussprechen, sondern wohl nur die Blütezeiten des menschlichen Geistes als eine seltene Ausnahme bezeichnen. Burckhardt bezieht sich darin ja auch nicht geradezu auf die Renaissance, sondern auf das Zurückebben der Kultur in den auf diese folgenden Zeiträumen, in welchen von jener Epoche eigentlich nur die — von Burckhardt so wenig gebilligte — Richtung auf Macht und Selbstdurchsetzung ohne künstlerische Mäßigung und Form übergeblieben sei. Allein dieses Wort führt uns eben durch seine Skepsis zurück auf den ganzen Sinn der historischen Entdeckung, die das 19. Jahrhundert in dem Begriff der Renaissance gemacht hat.

Es ist eine Entdeckung, die, obschon sie im allgemeinen natürlich mit der [fortschreitenden] Verfeinerung und reicheren Gliederung des historischen Denkens zusammenhängt, doch mit ihrem eigentümlichen Pathos und Wertakzent sowie mit der Art ihrer Eingliederung in den abendländischen Geschichtsverlauf einen starken Bezug auf eigentümliche Stimmungen eben des 19. Jahrhunderts hat. Sie ist von Hause aus keine rein historische Entdeckung, sondern umschließt zugleich ein Kulturprogramm: Stendhal hat die Epoche, für die er den Namen noch nicht gebraucht, im Geiste der Revolution als das Urbild der Freiheit, Natürlichkeit und Aufrichtigkeit gegenüber dem gebundenen Geiste des *ancien régime* gefeiert. Michelet hat den Namen geprägt und zugleich die von ihm benannte Epoche als den Durchbruch der Freiheit gegenüber dem Mittelalter gepriesen und in eine von der französischen Revolution aus orientierte universalgeschichtliche Auffassung eingereiht. Dieser Bezug auf die französische Revolution, der bei den beiden französischen Verherrlichern ein unmittelbarer gewesen war, machte sich bei anderen wenigstens mittelbar geltend, insoferne die Revolution und der große Traditionsbruch des [endenden 18.] Jahrhunderts die Kontinuität der alten, vom Mittelalter ununterbrochen fortströmenden allgemeinen Kultur aufhoben und damit das gleichzeitig erwachende universalhistorische Denken vor die Aufgabe einer neuen Positionsgewinnung stellten. Die erste [derartige] »Positionsgewinnung« war die klassizistische Antike im Sinne der Revolution und des Empire wie in dem des deutschen Neuhumanismus, womit im Grunde nur das eine dauernde Grundelement der europäischen Bildung verselbständigt, abstrakt herausgelöst, verallgemeinert und neu gedeutet wurde. In Wahrheit blieb dieser Klassizismus doch ein kunstvolles Fremdgebilde und wurde nicht zu einer wirklich allgemeinen Kultur. So folgte auf ihn die Kritik der Romantik und auf die romantische Gotik, die das zweite Grundelement der europäischen Welt abstrakt verselbständigte, folgte die Durchprobung aller historischen Stile — im künstlerischen und kulturellen Sinn des Wortes —, während das moderne Leben selbst dem Rationalismus, Mechanismus und individualistischen Skeptizismus anheimfiel.

In dieser Lage wurde in ganz Europa die historische Entdeckung der Renaissance aufgegriffen und neben der exakt historischen Forschung

[1]) [Geschrieben am 16. VII. 1917, mit der Notiz:] Gegen Ferd. Baumgarten, Das Werk Konrad Ferdinand Meyers, Renaissance-Empfinden und Stilkunst, 1917.

zugleich das Pathos und die Kultur der Renaissance entwickelt. Jene allgemeine »revolutionäre« Auffassung der Renaissance vermengte sich mit der künstlerischen und stilgeschichtlichen, und es entstand daraus das Bild einer geistig einheitlichen Epoche, die in ihrem heroischen, die Individuen und Persönlichkeiten radikal auf sich selbst stellenden Geiste die Kraft der feinen, harmonischen Selbstdarstellung zu besitzen schien. Ein »Renaissancismus« trat dem »Klassizismus« entgegen als [Ideal der] Sättigung antik-typischen und formalen Geistes mit ungehemmtester moderner Subjektivität und bewußter Selbstvergottung des irdischen Menschen. Damit erst war historiographisch der Zusammenschluß der Epoche zur Einheit erzielt, ihr Kontrast gegen die christliche Zeit und gegen die Antike sowie ihre grundlegende und entscheidende Bedeutung für das Ideal des modernen Menschen geschaffen. Künstler wie Semper und Dichter wie Paul Heyse und C. F. Meyer traten in diesem Sinne für sie ein, wenn auch der letztere mit erheblichen »christlichen« Vorbehalten. Denker und Künstler vereinigten sich im Bekenntnis zu ihr, die einen als zu dem Ideal moderner Freiheit, die anderen als zu dem Ideal moderner Form. Ein Jakob Burckhardt stellte sie mit der feinsten und objektivsten Versenkung in alle Einzelheiten dar und begründete damit das esoterische Ideal des modernen, der Banausie und dem Amerikanismus entgegengesetzten Menschen. Nietzsche griff die Periode im Dienste seiner Idee höchster anarchistischer Lebenssteigerung auf und entwickelte ihren Begriff vollends zu dem vom Ende der christlichen Welt. Darin sind ihm Stefan George und sein Kreis gefolgt. Parallelen zu seiner Denkweise bieten auch Hippolyte Taine und Walter Pater. In Frankreich war das zweite Empire die Zeit des Renaissancekultus, der mit ihm dort endigte; in England hat Ruskin ihm ein Ende gemacht; in Deutschland dauert er in den Kreisen der Nietzsche-Bekenner bis heute.

Die große Frage, die diese Entdeckung der Renaissance an uns stellt, ist nach alledem nicht die nach allerhand historischen Einzelheiten, sondern die nach ihrer universalhistorischen Stellung, nachdem sie als einheitliche und wirksame Sonderepoche nunmehr erwiesen gelten darf und nicht mehr in einer flachen Charakteristik einer »Erneuerung der Künste und Wissenschaften im 15. und 16. Jahrhundert« untergehen kann. Die Frage beantwortet sich vor allem aus der historischen Erwägung, daß das so gezeichnete Bild der Renaissance eine dogmatische Verabsolutierung und Vereinheitlichung darstellt, von der die Geschichte nichts weiß. Gerade ein prinzipieller Zusammenschluß gegen die christliche Welt, ein politisch-soziologischer Trieb zu neuer Gesellschaftsgestaltung und philosophische Gedankentiefe haben jener Epoche gefehlt. Alles das hat erst das Aufklärungszeitalter gebracht und dann in ganz anderer Weise als die wesentlich künstlerische Aristokratenkultur der Renaissance. Auch der moralfreie Heroismus erweist sich als eine starke Uebertreibung gegenüber der vielfachen Enge, Gebundenheit, Uneinheitlichkeit und Kleinlichkeit des wirklichen Renaissancemenschen. Er ist der Traum eines bürgerlichen Zeitalters, das nach dem Gegenteil seiner selbst sucht und es nicht mehr mit den Romantikern in den Feudal[-Herren].des Mittelalters zeichnen mag, aber nicht der historische Charakter der Zeit.

Unter diesen Umständen ergibt sich erst die [Möglichkeit einer]

richtigen Einreihung in das Gesamtwerden. Die Renaissance ist
unter den großen Uebergangserscheinungen vom Mittelalter zur Neu-
zeit von völlig eigener Größe und Schönheit, von kurzer Dauer und
Blüte und von sehr geringer eigener Konsistenz. Sie war in dieser
Hinsicht schwächer als die Reformation, die in viel tieferen und
breiteren Kräften des europäischen Lebens wurzelte, und blieb ohne
die sittlichen Kräfte einer großen Zukunftsbewegung, wenn ihr auch
sehr edle sittliche Tendenzen — trotz einer gewissen Blaßheit und
Resignation derselben — nicht gefehlt haben. In e i n e m ent-
scheidenden Punkte hat sie das Mittelalter allerdings durchbrochen:
in der Wertung der Askese, also gerade an demjenigen Punkte, an
dem die Reformation die urchristlichen und mittelalterlichen Ten-
denzen nur umgebildet hat. [So] hat sie den europäischen Zug zur
Lebensbejahung und Lebensgestaltung frei gemacht, aber sein Ver-
hältnis zu den religiösen Mächten keineswegs gleichzeitig erhellt,
sondern sie ist hier in einer Mischung von Skepsis und Traditionalis-
mus stecken geblieben, die beide in solchen Verhältnissen sehr wohl
zu einander passen. Eben deshalb hat man auch darüber streiten
können, ob man die Renaissance als Ende und Aufgipfelung des Mittel-
alters — wie Thode und Neumann — oder als Grundlage der modernen
Welt betrachten soll. Beides ist in gewissem Sinne richtig, für sich
allein genommen aber falsch. Altes und Neues ist in Wahrheit in ihr
gemischt und das Ganze die Leistung des aus dem Mittelalter er-
wachenden italienischen Geistes, der ohne starke grundsätzliche
Lebensänderung der Antike näher stand als irgendein anderer in
Europa und die — in Italien überhaupt erst spät, [dann aber] in
subjektivster Richtung erwachende — mittelalterliche Religiosität in
das ererbte antike Wesen umgoß. Daraus erklärt sich der wesentlich
künstlerische Zug und die starke Subjektivität der Renaissance, aber
auch ihre große Uneinheitlichkeit, die durch die Notwendigkeit der
Anpassung an [den weltlichen Geist] der Kirche und an die neue
Politik der territorialen Mächte noch verstärkt wurde.

Als solche Uebergangserscheinung ist die Renaissance freilich
von unsterblicher Schönheit und auch von großer Bedeutung für den
Durchbruch der modernen geistigen und philosophischen Welt; aber
sie hat diesen nicht selber vollzogen. Von ihrer Schönheit und ihren
revolutionären Beigaben gelockt, hat die moderne Entdeckung in
ihr ein Mittel zur Ueberwindung der modernen Kulturlosigkeit zu
finden geglaubt, in Wahrheit jedoch [in ihr] eines der großen Ueber-
gangsglieder vom Mittelalter zur modernen Welt gefunden, das in
der Entwicklung der letzteren eine lebendige Bedeutung nur hat in
seiner [späteren] Umwandlung in die Kultur der Aufklärung und dessen
künstlerischer Geist immer deutlicher als ein sehr partikularer italie-
nisch-südländischer hervortritt, der dem inneren Wesen der Nord-
länder in Wahrheit fremd bleibt. Rembrandt bedeutet die künst-
lerische Gegenstellung gegen diesen Geist der Südländer und weist
damit auf eine weit allgemeinere und weiter reichende Gegensätzlich-
keit [zwischen den beiden Welten zurück].⟩

S. 305* — ⟨Die [sittliche] Verabsolutierung des Staates mußte
sogar notwendig zuletzt zu seiner Demokratisierung führen, inso-
ferne ein ethisch-absoluter Wert allein dem Staatsganzen und nicht

dem absoluten Herrscher als Person zukommen kann. Das letztere war nur [vorübergehend] in dem die Weltlichkeit des Staates wieder aufhebenden Gottesgnadentume oder bei erneuter Vergöttlichung des Herrschers wie im alten Orient und im römischen Kaiserkulte möglich. [Sobald aber einmal] das Staatsganze als ein Absolutes und Göttliches galt, mußten alle Staatsglieder an diesem Werte Teil gewinnen und die Regierung — auch der Monarch — zu einem Organe des Staatsganzen werden. In der Souveränität der Fürsten des 17. Jahrhunderts wirkte nur das alte Gottesgnadentum fort, [im übrigen ward gerade in ihr] die Souveränität des Staates als solchen antizipiert und zu konkreter Anschauung gebracht. Mit dieser ging dann die Staatsidee als beherrschender ethischer Wert der modernen Welt aus dem absolutistisch-dynastischen in den modernen Nationalstaat über. Der rationalisierte, bureaukratische und wohlwollende Absolutismus hatte [selber] die Gleichartigkeit der Bevölkerung geschaffen und die Literatur und Kunst an seinen Höfen großgezogen. [Auf dieser Grundlage erwachten] die Bevölkerungen zum Selbstbewußtsein, verlangten Anteil an der Regierung und schufen die Idee der Nationalität, die überall ein Werk des erwachenden Volksgeistes, der Demokratisierung, der sich ausbreitenden Geistesbildung und der Reaktion gegen den absolutistischen Staat war.

Die Periode des Kosmopolitismus, die zwischen dem absolutistischen und dem modernen Nationalstaat liegt, war in der Hauptsache nur ein Mittel, den Staat in ein Werk des Volkes, der Individuen und der Bildung überzuführen. In Frankreich und England diente offenkundig der ganze naturrechtliche Individualismus nur dazu, ein Rechtsmittel zu finden, um den Staat aus der vernunftwidrigen absolutistischen Form in die künftige des Volksstaates umzuwandeln. [Sobald jedoch dieser] rationelle Volks- und Nationalstaat hergestellt war, wurden über ihn in den inneren und äußeren Daseinskämpfen die Machtbedürfnisse und die Machtlogik des modernen Staates wieder Herr, so daß von jenem Kosmopolitismus nichts als die allgemeine Theorie des Weltstaates, des Staatenbundes, des Völkerrechts und völkerrechtlicher Annäherungen übrig blieb. In Deutschland und Italien gestaltete sich zwar bei dem Mangel eines absolutistischen Einheitsstaates die Sachlage anders, aber auch hier hat die Bildung einer geistigen Einheit und die politisch-wirtschaftliche Entfesselung die zunehmende Demokratisierung herbeigeführt, die — nicht ohne starke Einwirkung des französischen Vorbildes — den Nationalstaat schuf, [bis] ihr an der Hervorbringung des nationalen Staates stark beteiligter humanitärer Kosmopolitismus von der inneren Machtlogik des Staates wieder fast völlig verschlungen wurde . . .

[So zeigt sich] der moderne bureaukratisch-militärische Rechtsstaat als ein Grundfundament der modernen Kultur und von den gewaltigsten und verschiedenartigsten Wirkungen auf das Ganze des Lebens. Aber das darin liegende große ethische Problem ist nichts weniger als geklärt und fertig. Es bleibt eine höchst lebendige und sehr verschiedenartig beantwortete Lebensfrage der modernen Welt, wie diese Logik des Machtstaates und Nationalismus sich zu den anerkannten Kulturwerten und zu der kosmopolitischen Kultur und Geistesidee verhält. So ist das Eigentümliche ein tiefer innerer Widerspruch in der modernen Staatsidee zwischen der Absolutheit des Staatswertes und der in der Staatsform des demokratisch-parlamen-

tarischen Nationalstaats enthaltenen ethisch-national-kulturellen Idee. [Und ebenso liegt] die reine Innerweltlichkeit des sittlichen Staatswertes im stärksten Kampfe mit der religiösen Persönlichkeit und ihrer inneren Freiheit. Ein [radikaler] Nationalismus, Staats- und Machtgeist einerseits, eine staatsfeindliche kirchenpolitische Denkweise auf der anderen Seite, die teils als Herrschaft [in einzelnen Staaten], teils als christlich-religiöse Menschheitsgemeinschaft, teils als Herrschaft der universalen Kirche, teils endlich als bloße internationale Geistes- und Kulturgemeinschaft neben und über dem Staate sich erhebt: Diese Dissonanz brach immer wieder hervor und wird immer wieder hervorbrechen müssen.⟩

S. 307* — ⟨In beiden Fällen ist also die Begründung des Individualismus eine dem bisherigen religiösen entgegengesetzte, indem er ... nicht mehr auf die religiöse Basis der Gleichheit vor Gott und des endlichen religiösen Seelenwertes, sondern auf die innerweltliche Basis der Teilnahme der [Einzel-]willen am Staate oder gar auf die Natur als solche begründet wird. Hier wie dort wird ferner der Gedanke der Rechtsgleichheit festgehalten, aber ganz verschieden gewendet und begrenzt. Im zweiten Falle besteht dabei die optimistische Voraussetzung, daß so jedes Recht und jeder Wert zu freier Entfaltung komme und damit die allgemeine Harmonie und Ausgleichung der Kräfte von selbst sich herstellen kann . . . Es ist kein Wunder, daß dieser Individualismus mit der anti-revolutionären Wendung Burkes in England und mit den deutschen Romantikern auch in konservativ-historisch empfundene Lebens- und Staatssysteme aufgenommen werden konnte, indem an Stelle des dogmatischen Absolutismus der Gedanke der organisch zur historischen Lebenseinheit verbundenen Individuen trat. Es ist [nur] an Stelle jenes atomistisch-demokratisch-freiheitlichen ein altliberaler und patriotisch gefärbter Individualismus, der die Individualität im Sinne der christlichen Idee aus den Ueber- und Unterordnungen organisch entwickelt.⟩

S. 339* — [*Ueber das Verhältnis der Aufklärung zur Renaissance und zur »modernen Welt«*]. — Die [1]) Grundlagen dessen, was wir die moderne Welt nennen, sind also später gelegt worden, als wir gemeinhin annehmen. Die allgemeine Annahme ist im Zusammenhang mit der konventionellen Einteilung unserer europäischen Geschichte die, daß Renaissance und Reformation die Ausgangspunkte der sogenannten Neuzeit seien. Mittelalter und Neuzeit sind aber, wie oft hervorgehoben, fatale Namen, die aus einem sehr engen Horizont heraus gegeben worden sind. Ranke hat in seiner Weltgeschichte das Wort »Mittelalter« überhaupt vermieden. Mit Recht. Denn zwischen was soll es die Mitte sein? Doch nur zwischen zwei sehr zufällig als Anfang und Ende bezeichneten Punkten, zu denen es sich innerlich und geistig durchaus nicht als das Mittlere verhält. Das sogenannte Mittelalter ist in Wahrheit die Periode kirchlicher Kultur, die im Gebiet des heiligen römisch-deutschen

---

[1]) [Das Folgende aus dem Aufsatz über »Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts« in »Preuß. Jhbb.« 114, 1903, S. 32—5.]

Reiches oder der Papstmonarchie, im Gebiete des byzantinischen Kaisertums und im Gebiete des Islam durch allbeherrschende kirchliche Lebensideale und durch eine konzentrierte kirchliche Zentralmacht Denken und Leben wesentlich bestimmte. Demgegenüber ist die Neuzeit, die ja nur für uns neu ist und jeden Tag weniger neu wird, auch nur inhaltlich zu charakterisieren als die Zeit einer prinzipiell kirchenfreien, auf dem Nationalstaat und auf internationaler Vereinigung beruhenden Kultur der freien Ausgestaltung der humanen Lebenszwecke.

Die Neuzeit in diesem Sinne aber hat ein verhältnismäßig junges Datum. Sie ist — freilich nach langer Vorbereitung durch die städtische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts und durch die Herausbildung nationaler Staaten im 15. und 16. Jahrhundert — entscheidend doch erst nach den großen Religionskriegen des 17. Jahrhunderts emporgestiegen. Die Renaissance, die vielfach überschätzt wird und deren Bedeutung für die neuere Menschheit auch Jakob Burckhardt übertrieben hat, ist ein schöpferisches Prinzip neuen Lebens und Denkens nur in beschränktem Umfang gewesen. Sie hat die kirchliche Gebundenheit wohl eine Zeitlang zugunsten eines fast anarchistischen Individualismus gelöst, sie hat die realistische Politik der Macht ohne alle ethischen und religiösen Rücksichten für Diplomaten und Dynastien gelehrt, sie hat in der Belebung der Antike und der philologischen Kritik mancherlei einschneidende Berichtigung an der altchristlichen und katholischen Legende vorgenommen, hat in ihrer Philosophie mit faustischem Erkenntnisdrang alle Tiefen philosophischen Denkens aufgewühlt und hat vor allem eine dem christlichen Geiste tief innerlich widersprechende, die menschliche Gestalt mit fast heidnischem Kultus verherrlichende Kunst geschaffen. Aber in alledem ist sie im Zusammenhang mit den Zuständen der kleinen italienischen Dynastien und Territorien ausschließlich eine Kultur der vornehmen Klassen, der Aristokratie, geworden, die nur für den gebildeten Weltmann diese Dinge forderte und die für das Volk, und d. h. für die Gesamtlage, die Enge der alten Verhältnisse, insbesondere die Kirche und ihre Herrschaft, prinzipiell im alten Zustand beließ. Zeigt sie schon dadurch, daß sie eine innere Erneuerung des Ganzen nicht ist und nicht erstrebt, so war ihre Kultur in diesen vornehmen Klassen selbst mehr Negation als Position, mehr formell und weltmännisch als innerlich und verpuffte daher in glänzenden Projekten, festlichem Rausch und meteorhaften Kühnheiten, um im ganzen in der Kultur der Gegenreformation und in ihrer Uebertragung auf Frankreich, im »*siècle de Louis XIV.*«, mit dem Katholizismus fast identisch zu werden. Der letzte Grund aber, weshalb sie so verlief, ist der, daß sie ein wirklich originelles Prinzip des Lebens überhaupt nicht besaß und dieses an Stelle der kirchlichen Kultur auch zu setzen nicht vermochte. Sie war in allen Stücken durchtränkt mit der Antike, d. h. mit einer unendlich wichtigen und anregenden, aber dem neueren Menschen doch fremden Macht, und verzichtete in dieser Anlehnung auf eigene positive Schöpfung. Daher hat sie auch die kirchliche Kultur nicht bloß nicht überwunden, sondern sogar lediglich modifiziert, geschmückt und aufgefrischt.

Andererseits kann aber auch die andere große Bewegung des 16. Jahrhunderts, die Reformation, nicht ohne weiteres als Ausgangspunkt der Neuzeit betrachtet werden. Freilich ist sie eine mächtige

religiöse und sittliche Bewegung von originalen positiven Kräften der Erneuerung des gesamten Volkslebens, woran es der Renaissance so vollständig gefehlt hat, und freilich hat sie durch die Loslösung des halben Europa vom päpstlichen Stuhle die größte Befreiungstat getan, die überhaupt seit Bestand der kirchlichen Kultur geschehen ist. Allein ihr nächstes Ergebnis war doch wiederum eine kirchliche Kultur, freilich eine jetzt in nationalen Staaten und in nationalen Kreisen beschlossene, die eben damit den Kräften freier und selbständiger Volkskulturen den Weg eröffnete. Aber sie hat den Weg nur eröffnet und bald wieder versperrt, indem sie auf ihren Gebieten eine nationalkirchlich und konfessionell gebundene Haltung des geistigen Lebens schuf, die äußerlich von der katholischen Welt nicht sehr verschieden war und die aus ihren nationalen und religiösen Gedanken weder das Leben noch das Denken grundlegend zu erneuern vermochte. Auch sie griff zur Deckung ihrer kulturellen Bedürfnisse zur antikisierenden und vornehmen Bildung der Renaissance, die dann freilich in ihrer protestantischen und nordischen Abwandlung die weltliche Eleganz und sinnliche Fülle verlor, dafür einen gelehrtenhaften und beamtenmäßigen Zug annahm. Eine vom Volke geschiedene lateinisch und griechisch gebildete Kaste lebt auch hier in der Anlehnung an eine kirchlich kontrollierte Antike. Die lateinische Poesie, die Auslegung des Aristoteles und die Rezeption des römischen Rechtes bildet auch hier den Kern des geistigen Lebens, und das heißt nichts anderes, als daß auch hier ein freies Leben und Denken nicht entstehen konnte.

Die Ausgangspunkte der neuen Welt liegen vielmehr in der Abwendung von der kirchlich gebundenen überhaupt. Und diese ist das Ergebnis der großen Religionskriege, die Deutschland, Oesterreich, Frankreich, Holland und England durchtobten, während die Heimat der Renaissance der spanischen Friedhofsstille verfiel. So sehr diese Kriege realpolitisch und dynastisch mitbegründet gewesen sein mögen, sie waren doch Religionskriege und brachten die Abwendung der Gemüter von dem hervor, was Religionskriege verursacht und unentscheidbar macht, von den kirchlichen Alleinwahrheiten und Dogmen, und damit dann auch von kirchlicher Moral und Weltbeurteilung. So wurde der Raum frei für Reformbestrebungen und Reformen aller Art, für eine weltliche Politik, für den Umbau der Gesellschaft und des Staates, für Handels- und Kolonialwirtschaft und entsprechende Theorien, vor allem aber auch für kirchliche und religiöse Reformen, die sich teils auf ein interkonfessionelles Christentum zurückziehen wollten, teils kleine Kreise religiösen Privatlebens schufen, teils die Religion zum Gegenstand freien wissenschaftlichen Nachdenkens machten und von der Wissenschaft aus eine Beruhigung und Klärung der Geister schaffen wollten. . .

⟨War also die Renaissance individualistisch gewesen, ohne prinzipiellen Kampf gegen das herrschende Religionssystem, aristokratisch, Sache der Gebildeten und Einzelnen, mit Aufrechterhaltung des Systems für die Masse, so wurde die Aufklärung dagegen propagandistisch, wollte ein neues System der Ethik und Religion auch populär zur Herrschaft unter der Masse bringen und führte daher Krieg mit dem [überlieferten] Religionssystem. (Vgl. Zielinsky, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 2. Aufl., 310 f.) . . .

Bei der Beurteilung der Aufklärung selbst muß unterschieden werden zwischen den ihrer Denkweise zugrunde liegenden allgemeinen

Methoden und Prinzipien wissenschaftlicher Art und dem bestimmten ethisch-politisch-religiös-ästhetischen Geiste, der sich zunächst mit Hilfe dieser Methoden entwickelt und befestigt. Die ersteren bedeuten eine bleibende, absolute Errungenschaft, eine einschneidende Neuerung und die Grundlage aller modernen Kultur. Das Naturbild und der Mechanismus, die Kirchen- und Universalhistorie, die Psychologie und Analyse, die Versuche einer Immanenz und Transzendenz vereinigenden Ethik, die monistisch-immanente Religiosität und die rationelle Politik und Wirtschaftslehre bleiben unerschütterliche Prinzipien. Dagegen der spezifisch ethische Geist, der sich hierbei bildet, mit seinem Mißtrauen gegen alles Mystische wie gegen alle Phantasie, die Herabziehung aller Dinge auf das Niveau der Nützlichkeit für den unmittelbar vorgefundenen Menschen, das Haften an der Oberfläche der Dinge und das Mißtrauen gegen die Tiefen, der naive, vertrauensselige und optimistische Dogmatismus sind die Charakterzüge, die teils aus dem Gegensatz gegen das Alte, teils aus der Freude am Anfang [der neuen radikalen Verstandeskultur], teils aus den politisch-wirtschaftlichen Verhältnissen einer selbstsüchtigen Politik und habgierigen Ausbreitung der entstehenden Handelsstaaten, teils aus der Korruption der auf kleine Kreise beschränkten und das Volk ignorierenden Gesellschaft, teils aber auch aus der engen bisherigen religiösen Erziehung und aus den antiken Vorbildern stammen. Gegen dieses Letztere kehrt sich die Polemik der Hegel, Fichte, Schleiermacher, F. Schlegel, Schelling, Möser, die dann von der theologisch-protestantischen und restaurativ-legitimistischen Polemik vergröbert worden ist bis zur sinnlosen, hochmütigen Phrase. Aber in dieser Polemik ist jener notwendige Unterschied meist nicht gemacht und vergessen, daß der deutsche Idealismus selber nur unter Voraussetzung der Aufklärung möglich war. Insbesondere ist diese bald einseitig in das Licht der französischen Revolution als ihrer notwendigen Folge gestellt worden, während die letztere in der Art ihres Verlaufs doch durch eigentümliche französische Verhältnisse bedingt war und auch der französische Materialismus mit besonderen französischen Zuständen zusammenhängt. In England und Deutschland und in Teilerscheinungen der Revolution — wie Mirabeau — wirkte die Aufklärung dagegen als eine höchst wohltätige Reform . . .〉

Lange [1]) hatten wir uns von den Romantikern und der theologischen Reaktion einreden lassen, daß das 18. Jahrhundert eine völlig überwundene, höchstens als Uebergangsstufe zu würdigende Epoche des europäischen Lebens sei, und hatten uns mit ganz schematischen und wertlosen Allgemeinbegriffen, wie Deismus, Rationalismus und Aufklärung, zu ihrer Charakterisierung begnügt. Nicht nur die theologische Forschung, sondern die kulturgeschichtliche Forschung überhaupt hat unter ähnlichen, von der klassischen Literatur und Philosophie inspirierten Maßstäben gelitten. Heute ebbt die Welle der auf die französische Revolution folgenden Reaktion, die sich mit Poesie und Spekulation vielfach verbündet hat, zurück, und wir erkennen in steigendem Maße, wie die Grundlage aller modernen Lebens- und Geistesprobleme durch die Auflösung der kirchlich-konfessionellen Kultur und das Freiwerden einer individuellen, nicht supranatural

---

[1]) [Das Folgende aus einem Sammelreferat über Neuerscheinungen über die Theologie Semlers 1905, in: Theol. Lit.-Zeitung 31, 1906, Spalte 145—146.]

gebundenen Kritik gelegt worden ist, wie insbesondere der ganze deutsche Idealismus selbst durchaus positiv auf dem Erwerb des 18. Jahrhunderts fußt. Alle Probleme sind damals im Keime gestellt, alle Lösungsversuche schon irgendwie versucht; es ist nur die Jahrtausende alte Gewöhnung an normatives Denken noch zu stark und die praktische Konsequenz der neuen Verhältnisse noch zu wenig entwickelt, um die ganze Tragweite des neuen Lebens voll zu empfinden. Die empfinden wir erst heutzutage, und daher wenden sich unsere Blicke wieder zurück zum 18. Jahrhundert, um zu erkennen, wie unsere geistige Welt geworden ist, und um aus dieser Erkenntnis unsere Mittel zur Ueberwindung der damit geschaffenen schweren neuen Probleme zu verbessern. Der deutsche Idealismus ist nur eine Stufe in der Lösung dieser Probleme, kein neuer Anfang und keine abschließende Lösung.

Das 18. Jahrhundert ist Antisupranaturalismus, Vermenschlichung der bisherigen absolut göttlichen und übermenschlichen Wahrheiten und Maßstäbe, eben damit die Freigebung des Individuums, das bisher durch göttliche Autorität gebunden war und neue menschliche Autoritäten nur aus seiner eigenen Zustimmung hervorbringen kann. Es verfährt aber dabei in der buntesten Weise, bald psychologistisch-empirisch, bald rational-konstruktiv, bald gefühlsmäßig-sentimental, bald gewaltmäßig-brutal, bald geheimwissenschaftlich-mystisch. Es als Rationalismus zu bezeichnen, hat nur dann einen Sinn, wenn man mit der kirchlichen Theologie jeden Antisupranaturalismus, überhaupt jede Erweichung des Supranaturalismus obenhin als Rationalismus bezeichnet. Versteht man aber unter Rationalismus, wie es sein müßte, erkenntnistheoretisch eine bestimmte Methode, die Methode der logisch-normativen Konstruktion von Wahrheiten und Werten, dann ist das Jahrhundert nur zum kleinsten Teil rationalistisch. Wendet man die Aufmerksamkeit wesentlich der Reihe von Descartes und Spinoza bis Leibniz, Wolff und Kant zu, dann entsteht freilich der Eindruck des Rationalismus. Aber das hängt mit der bei uns üblichen Ueberschätzung der deutschen Entwickelung zusammen. Die Ursprungsländer sind in Wahrheit Holland, England und Frankreich, und hier überwiegt überall der Empirismus, die historisch-philologische Kritik, die Psychologie, das ästhetische Gefühlsmoment, die Skepsis.

Dieser allgemeine Rahmen muß vor allem im Auge behalten werden, wenn die theologische Entwickelung verstanden werden soll. Diese knüpft in Deutschland, abgesehen von den konservativen und radikalen Wolffianern und von den englisch beeinflußten Praktikern Spalding, Sack, Teller und Jerusalem, an die beiden Namen *Lessings* und *Semlers* an, wobei Lessing eng zusammengehört mit seinem, den englischen Deismus in seine kritischen Konsequenzen verfolgenden und mit der Wolffschen Metaphysik verbindenden, *Ungenannten*.

S. 340* — ⟨Immerhin aber treten bei dieser Zergliederung der ideellen Leitgedanken der Periode, aus denen ihre praktischen Reformen hervorgehen, und der Theorien, in denen die praktischen Bestrebungen ihren ideellen Niederschlag finden, *drei Hauptprobleme* hervor: 1. Das *Naturproblem*, das von dem

großen naturwissenschaftlichen Jahrhundert, dem 17., der scholastischen Naturphilosophie gegenüber aufgerollt, zu [neuen] Naturphilosophien und entsprechenden Erkenntnistheorien führt, deren Mittelpunkt das Materialismusproblem und das Erkenntnisproblem wird mit den verschiedenen idealistischen, materialistischen, parallelistischen und vermittelnden Lösungen. 2. Aus der Befreiung von der Tradition und der Entfesselung der Kritik am überlieferten Staat, an Kirche, Dogma, Gesellschaft, Recht, Sitte, Kunst und Literatur erhebt sich die Aufgabe einer Neugestaltung [der Welt der] Ideen, ein Kulturproblem, besonders in Religion und Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, aber auch in Kunst und Literatur, in erster Linie freilich bestrebt, eine die individuelle Freiheit garantierende Staatsordnung aufzubauen. Die Bearbeitung des Kulturproblems, das zu seiner Grundlage die Analyse gleichbleibender psychologischer Triebe und Data macht, hat einen engen Zusammenhang mit der neu sich erhebenden analysierenden Psychologie. 3. Das selbständige Arbeiten des befreiten und von seiner sachgemäßen Einsicht alles erhoffenden Individuums setzt an allen möglichen Punkten an und will im Gegensatz zu scholastisch-theologischer Gebundenheit durch universale Gesichtspunkte und fertige Systeme die Dinge selbständig regeln. Daher treten die Einzelwissenschaften an die Stelle des Universalsystems und der metaphysisch deduzierten und begründeten bisherigen Gestaltung der Wissenschaft. Die Philosophie wird Herrin: [Zwar entwickelt sich eben jene] selbständige, des philosophischen Sinnes ganz entkleidete Behandlung einzelner Gebiete, entfalten sich in Psychologie, Ethik, Religionswissenschaft und Aesthetik Einzelwissenschaften mit selbständiger analytischer Tendenz und relativer Unabhängigkeit von der Metaphysik wie von der Historie . . .; aber über allen Einzelwissenschaften erheben sich jetzt die zusammenfassenden Systeme, die nun keine Autoritäten und Ausgangspunkte mehr, sondern Versuche und Abschlußpunkte darstellen.⟩

S. 346* — [Entstehung und Bedeutung des »Natürlichen Systems«]. — ⟨In diesem Bedürfnis nach gemeinsamen und ausgleichenden Elementen, das durch die Religionskämpfe hervorgerufen wurde, besteht der eigentliche und wichtigste Beitrag der religiösen Entwickelung zur Aufklärung. Er führte zu einer Angliederung der antiken und später der übrigen [fremden] Religionen an die allgemeine Religionswahrheit (Berufung auf Dilthey, Das natürliche System der Geisteswiss.). Derartige Meinungen waren keine direkte Frucht des Protestantismus. Zwar wurden sie auf protestantischem, besonders holländischem und englischem Boden eher toleriert und durch den protestantischen Individualismus überhaupt erleichtert; aber später haben sich die gleichen Ideen auch auf dem widerstandskräftigeren katholischen Gebiete in ganz der gleichen Richtung durchgesetzt. Ihren zunächst fehlenden wissenschaftlichen Halt fanden sie am »natürlichen System« . . .

Die Ausbildung eines auf stoischer Grundlage aufbauenden natürlichen Systems der Wissenschaften, das, auf allgemeiner Gleichheit der Individuen und angeborenen Begriffen beruhend, die erste Möglichkeit zur Befriedigung der praktischen Bedürfnisse des Zeit-

alters nach allgemeinen, evidenten, allen gemeinsamen und so den Streit der Systeme, Kirchen und Morallehren schlichtenden Normen gab, war das eigentliche Werk der führenden Geister des 17. Jahrhunderts und die Voraussetzung für die mannigfachen Weiterentwickelungen im 18. . . . Seine Anfänge stammen nicht aus philosophischen Systemen; erst später ist es in diese eingemündet und wurde von ihnen [seinerseits] bestimmt . . . Es geht [vielmehr] aus den Spezialwissenschaften und der Theologie hervor und wurzelt ganz selbständig in der Entwickelung der Epoche: in praktischen und historischen Bedenken, in Wirkungen der Antike und der Theologie, in Autonomie und Immanenzgefühl des Geistes der Renaissance, in den Stimmungswirkungen von Kunst und Poesie . . .

Die Mittel für die erste Ausbildung des Systems waren in der protestantischen Schulphilosophie Melanchthons und der Reformation gegeben, die an die Stelle der scholastischen Substantialitäten, Universalien und Analogien die Selbstbesinnung, die Tatsachen der überall gleichen Erfahrung und der angeborenen, überall gleichen Begriffe stellte und von hier aus die ganze Enzyklopädie der Wissenschaften einem »lumen naturale« unterwarf. Obwohl später durch Wiedereindringen der jesuitischen Neuscholastik getrübt, blieb doch dieser Ausgangspunkt eines natürlichen Systems bestehen, wurde von den französischen und holländischen Philologen verstärkt und bedurfte nur des Wegfalls der Erbsünden- und Sündenfallslehre sowie der [Befreiung aus der] dienenden Stellung zu dem ganz andersartigen [Prinzip] der Offenbarung, um als »natürliches System« aufzutreten. Dieses System wurde dann auch bei Juristen und Staatslehrern ausgebildet; bei Herbert [erscheint es endgültig] formuliert. Es bildet den Ausgangspunkt der großen Reformen in der Philosophie des 17. Jahrhunderts, wo es freilich größtenteils völlig umgebildet ward. Zunächst wurde es nur auf die Geisteswissenschaften direkt bezogen, während in den Naturwissenschaften die Antike und Aristoteles fortüberliefert wurden. Daher [der Name] »Natürliches System der Geisteswissenschaften«, das zu den sich selbständig bildenden Naturwissenschaften [erst] nachher in eine folgenreiche Verbindung trat und [zunächst jenem] praktischen Bedürfnis nach gemeinsamer, dem Staate entrückter Religion — [das Gleiche gilt für] Staat und Recht —, wie es sich im Zeitalter der [großen Religions-]Kriege noch ohne wissenschaftliches Fundament herausgebildet hatte, zur fruchtbaren theoretischen Fundierung diente.

Dieses natürliche System wurde nun für die aus der praktischen politischen, rechtlichen und sozialen Lage sich ergebenden allgemeinen Forderungen nach einer gemeinsamen autonomen Ordnung des Lebens in den Einzeldisziplinen wissenschaftlich nutzbar gemacht: in der Religionswissenschaft durch Herbert, in der Rechtswissenschaft durch Grotius und Althusius, in der Ethik durch Bacon und Charron, in der Historie durch Bodin. Erst seit 1640 erfolgten auf dieses »natürliche System der Geisteswissenschaften« Einwirkungen der neuen Naturwissenschaften, in deren Verlauf das natürliche System der moralischen Welt einer umfassenden Naturerkenntnis eingeordnet wurde.

Das natürliche System bedingte seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts die Gestalt der Geisteswissenschaften dauernd, darin beständig mit dem Einfluß der Naturwissenschaften konkurrierend.

Seine Hauptwirkung ist die Verbreitung der autonomen, rationalen, optimistischen und individualistischen Stimmung, in der die große Philosophie und Literatur wurzelt und die die politische, soziale, wirtschaftliche und künstlerische Arbeit [der Zeit] erfüllt. Es ist insoferne eine der wichtigsten Quellen der Aufklärung und eine ihrer als selbstverständlich genommenen Voraussetzungen. Dagegen scheint ein direkter Einfluß auch auf die große Philosophie, wie Dilthey ihn konstruiert hat, kaum anzunehmen; auf keinen Fall für ihren empiristischen Zweig, aber auch nicht für den rationalistischen, der doch wesentlich von Mathematik und Mechanik beeinflußt war.⟩

S. 346** — Das [1]) Zeitalter der Religionskriege hat nicht bloß die Menschen in eine neue Welt des Denkens, des politischen und wirtschaftlichen Handelns getrieben, sondern es hat auch zu neuen religiösen Bewegungen Anlaß gegeben, die alle bezeichnet werden können mit dem gemeinsamen Charakter einer Verinnerlichung und Individualisierung oder einer Subjektivierung und Entkirchlichung der Religion. Sie sind ein neuer, durch die Kriege und Wirren und durch den lastenden dogmatischen Druck herbeigeführter Gärungszustand, eine neue religiöse Bewegung, eine Art Fortsetzung des von der Reformation erregten Geistes, aber in einem neuen Bett und unter neuen Voraussetzungen. Sie ist interkonfessionell, wenn auch überall durch den Ursprungsboden mitgefärbt, und erhebt sich in den katholischen Mystikern und dem Jansenismus nicht minder als in den englischen Puritanern und Quäkern, den reformierten und lutherischen Pietisten und allerhand neuen Sondergruppen, um in der Jansenistengemeinschaft, der methodistischen Kirche, dem Quäkerbunde und der Herrenhutergemeinde relative Abschlüsse zu finden. Ihre großen Namen sind die damals viel genannten, heute freilich nur mehr zum Teil allbekannten Pascal und Jean de Labadie, Fox und William Penn, Jakob Böhme und Spener, Gottfried Arnold und Zinzendorf. Sie unterscheiden sich trotz vielfacher Verwandtschaft von der Reformation durch den Verzicht auf eine kirchlich geleitete Staatsgesittung und durch den Rückgang auf die rein religiöse Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft. Sie haben nicht mehr den konfessionellen, von der Theologie beherrschten Staat, sondern den weltlichen, politisch und kommerziell selbständige Bahnen gehenden Staat und eine humanen Zwecken nachgehende Gesellschaft vor sich. Sie trennen daher auch ihrerseits die Sache der Religion von der des Staates und stellen sie der erwachenden, selbständigen weltlichen Gesittung und Bildung gegenüber als eine Sphäre reinen Innenlebens . . .

Aus den Kreisen der Quäker und ihren amerikanischen Kolonien geht die Forderung der Gewissensfreiheit hervor, die dann als Bestandteil der Verfassung der Unionstaaten und als Programm der französischen Revolution eine welthistorische Bedeutung erlangt hat. Aus den Kreisen der Mystiker ergießt sich ein Strom tiefsinniger Betrachtungen kämpfender und siegender Seelen, die das subjektive religiöse Leben an sich beobachten und pflegen als eine Sache rein der Gesinnung und die damit der ganzen religiösen Emp-

[1]) [Das Folgende aus dem Aufsatz über »Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts« in »Preuß. Jhbb.« 114, 1903, S. 49—54.]

findung, der religiösen Liederdichtung und der Spekulation eine neue Sprache geben. Unter den Jansenisten erhebt sich Pascal mit seinen zerschmetternden Schlägen gegen die im Jesuitismus verkörperte Kirchlichkeit und seiner wunderbaren Analyse der religiösen Erlebnisse, die er in seinen *Pensées* in klassischer Form niederlegte: die weltliche Weisheit führt in Skepsis und Niedergeschlagenheit, und in diesen Schmerzen fühlt der Mensch die Quelle des göttlichen Lebens als rein intuitive, völlig paradoxe Gewißheit aus sich emporsprudeln. Die Pietisten kämpfen den Kampf gegen die Aeußerlichkeit des Staatskirchentums, die Beseligung durch bloßen Buchstabenglauben und äußeren Sakramentsgebrauch und verlangen die gefühlte, innerlich bejahte Religiosität eines von der Gnade ganz erfüllten Herzens. Sie schaffen einen neuen Kirchenbegriff, den Kirchenbegriff der Glaubensgemeinde an Stelle der hierarchischen Staatskirche. Sie entthronen die Scholastik, verachten ihre anmaßliche Vornehmheit und ihre hohlen Künste. Sie wenden sich an die Bibel, die sie mit der regellosen Freude des Entdeckers und Grüblers durchpflügen. Sie bevorzugen die neue unscholastische, nüchterne, weltliche und realistische Schulbildung, der sie ein innerliches Gegengewicht bieten zu können gewiß sind. Ein Jakob Böhme führt die Spekulation weit ab von aller trockenen und rationellen Schulphilosophie zu den Ergüssen und Erleuchtungen eines poetisch erregten Gemütes und findet unter den nach Innerlichkeit und Poesie dürstenden Gemütern der Sonderlinge und Unbefriedigten einen mächtigen Anhang. Gottfried Arnold lehrt mit diesen Augen des Subjektivisten die Kirchengeschichte lesen und kommt zu den revolutionärsten, der gemeinen Meinung entgegengesetztesten Ergebnissen: die Zeit der Apostel war die Zeit der ersten Liebe, der zwanglos und frei strömenden und darum unerschöpflichen religiösen Subjektivität; das Bündnis mit dem Staat und die Gnade Konstantins haben sie verdorben und sie in die Nacht des Staatskirchentums, des Zwangsdogmenwesens und der nichtigen Professorengelahrtheit geworfen, aus der nur die großen Sonderlinge und Subjektivisten als einsame Zeugen des Geistes Jesu aufragen. Und an seinen Anschauungen hat noch der junge Goethe sich gebildet.

Das Ganze ist ein neuer Akt in der Geschichte des Christentums, der als solcher gewürdigt werden muß. Aus dieser Bewegung sind insbesondere die engeren Kreise persönlich-individueller Religiosität hervorgegangen, die durch die Zeiten der religiösen Erlahmung, der rationellen Nüchternheit und praktisch weltlicher Aufklärungslust hindurch die tieferen religiösen Kräfte bewahrten als Herde, deren Feuer unter dem stärkeren Luftzug der Geniezeit und des deutschen Idealismus dann von Neuem aufflammt. Daß dieser Bewegung die Absonderlichkeiten und Exzesse, die Kleinlichkeiten und Krankhaftigkeiten nicht gefehlt haben, ist allbekannt. Aber wichtiger ist, daß sie in alledem neben der die offizielle Kirche und die Gesellschaft erfüllenden nüchtern-praktischen oder wissenschaftlich-rationellen Denkweise die irrationalen, mystischen Kräfte des religiösen Lebens wirksam erhielt. Auch die nüchterne rationalistische Richtung hat ihre großen Verdienste, aber sie liegen nicht auf dem religiösen Gebiete. Dieses letztere hatte vielmehr seine Kraft in diesen Kreisen, die zugleich eine modernisierende Umwandlung, eine Verinnerlichung und Subjektivierung der Frömmigkeit bedeuten. Es ist sehr zu be-

klagen, daß dieser ganzen Bewegung bisher noch der Historiker fehlt, der sie mit dem nötigen Weitblick, der Feinheit der Nachempfindung und der Kenntnis ihres intimen Details darzustellen vermöchte. Es gibt bis jetzt nur Bruchstücke, Darstellungen des Täufertums, des Jansenismus, des Pietismus und des Okkultismus nach dem Fachwerk der Sektengeschichte oder mit tendenziöser Einseitigkeit. Wenn es einmal möglich sein wird, sie in ihrem Zusammenhang zu überblicken, wird man staunen, wieviel des Besten die moderne Welt, und besonders die Theologie, diesen Kreisen verdankt, wie einseitig man das Aufklärungszeitalter auffaßt, wenn man diese Neben- und Unterströmungen vergißt, in denen die europäische Welt trotz aller modernen Rationalität ihren religiösen Trieb zu befriedigen wußte . . . Es fehlte ihnen die nüchterne gesetzliche Auffassung der Dinge, die in den Kreisen der eigentlichen Philosophie und der wissenschaftlichen Religionsbetrachtung zu Hause war . . . Die Religion ward ihnen nie zu dem aus dem sittlichen Urteil entspringenden moralischen Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit, sondern blieb ihnen ein Geheimnis, eine Inspiration, ein mystisches Erlebnis, eine Berührung des ganzen inneren Menschen mit der oberen Welt, eine Verwandlung des ganzen Wesensbestandes durch die Verlegung des Schwerpunktes in eine übersinnliche Welt, eine Ueberwindung der Enge, des Trotzes, der Schwäche und Sündhaftigkeit der Kreatur durch das Hereinleuchten und Hereinströmen des göttlichen Lebens. Damit sind sie dem Verständnis dessen, was wirklich Religion ist, näher geblieben als die wissenschaftliche Analyse, die einem großen Gedanken folgte und dabei doch auf die Abwege eines dürftigen und bei aller Tüchtigkeit und Helligkeit doch armseligen Rationalismus geraten war. Eben deshalb entsprang auch die *Korrektur der wissenschaftlichen Begriffe des 18. Jahrhunderts* aus einer Vertiefung und Erweiterung des allgemeinen Lebens, die von diesen religiösen Strömungen in Verbindung mit der neubelebten Phantasie und Poesie des Goethischen Zeitalters ausging.

S. 347* — ⟨Ueberhaupt machte sich neben allen speziellen Ursachen in England, Frankreich und Italien, am wenigsten in dem im Anfang ganz religiös beschäftigten Deutschland, auch allgemein die Nachwirkung des Geistes der Renaissance geltend. Die italienische Kunstblüte, die englische Literaturblüte, dies Interregnum eines innerweltlich-heidnischen Geistes mit seinem Pantheismus und seiner Lebenslust, schufen eine eigenartige Kunst und Poesie, ein *neues Lebensgefühl*. Auf die Poesie folgte dann, wie in der Antike und in der deutschen Klassik, die Wissenschaft: in Italien Analyse, Anatomie, Mathematik, Physik, in England und Frankreich Raisonnement, Philosophie, Kritik. Das neue Lebensgefühl setzte sich um in eine neue Wissenschaft, die dann freilich außerdem von den konkreten Anregungen aus Physik, Historie, Theologie und Antike beeinflußt ward und in der Durcharbeitung dieser Einflüsse sich sehr langsam durchsetzte.⟩

S. 348* — ⟨Ist doch überhaupt *der Beitrag des Protestantismus zur Aufklärung* als ein direkter schwer zu

fassen. Größer schon ist seine indirekte Bedeutung. Direkte Bedeutung in ihm haben nur der vordeistische ältere Rationalismus, der — aus erasmischer Schule stammend — sich bewußt mit dem spezifisch protestantischen Geiste individueller Gewissensüberzeugung und mit dem sittlichen Recht exakter Kritik erfüllte; sodann die mystischen Unterströmungen des Luthertums, der rationale Pietismus und die in der protestantischen Scholastik konservierten humanistischen Elemente, der intellektualistische Geist der reformierten Dogmatik und die Sekten der englischen Reformation. Aus dem inneren religiösen Drange des Protestantismus ist dagegen die Aufklärung nicht hervorgegangen. Sie bedeutet überhaupt wesentlich ein Nachlassen des Religiösen und eine Rettung vor dem drückend gewordenen Religiösen zum Moralischen und Humanen . . . Damit ward freilich der Schwerpunkt von der Theologie, die stagnierte, an alte Formeln gebunden blieb und den ringenden Gedanken über die Gründe und Ziele der Welt keinen neuen Ausdruck mehr geben konnte, in die schöpferische Philosophie verlegt. Das Interesse der bedeutendsten Geister [der Epoche knüpfte sich] auch bei theologisch konservativer Haltung nur an den neuen Ausdruck der philosophischen Spekulation. Es scheint geradezu das religiöse und theologische schöpferische Interesse der bisherigen religiösen Bewegung in die Philosophie verschlagen und in die Form der Spekulation umgewandelt. So entstanden die großen Typen ethisch-religiöser Spekulation bei Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz und Shaftesbury, in denen der Geist der Epoche religiöse und ethische Gestalt annahm und von denen dann überhaupt dauernde Einwirkungen und Rückwirkungen auf die religiöse Vorstellungswelt ausgingen. Sie stellen ein Stück Religionsgeschichte dar und machen sich als solche in ihren Wirkungen bis heute geltend. Neben umgebildeten christlichen [waren dabei] erneuerte neuplatonische und antike religiöse Motive wirksam. Der populärste Ausdruck der neuen philosophisch-religiösen Stimmung ist die Physikotheologie.⟩

S. 349* — ⟨Im Gegensatz zu der antiken Trennung der arbeitenden Hand und des wissenschaftlichen Geistes, die durch den scholastischen und den humanistischen Aristotelismus in gleicher Weise fortgesetzt wurde, entstand das Bündnis von Technik und Industrie mit der Wissenschaft und aus diesem Bündnis eine totale Umwälzung der Wissenschaften im praktisch-utilitarischen, erfindungs- und erfahrungsmäßigen Sinne. Bacon war der Prophet dieser Entwickelung, aber auch Locke ihr wichtiger Vertreter, in Frankreich vor allem Bayle und die Enzyklopädie, [diese] mit ihren massenhaften technischen Artikeln eine bewußte Vertreterin des Umschwungs. Auch die spiritualistische und rationalistische Richtung bei Descartes, Leibniz und Kant konnte sich dem nicht entziehen; die Popularphilosophie [zeigt] sich ganz davon durchdrungen. Eine rationale, autonome, aber auch utilitarische Auffassung [der Dinge ward dadurch] befördert, der Optimismus war die Wirkung auf Wissenschaft und Weltanschauung. So nimmt also auch die Naturwissenschaft, wie die Staats- und Rechtstheorie, von den tatsächlichen Verhältnissen ihren Ausgang, aus Technik, Erfindungstrieb, Fabrikation, Reisen und Entdeckungen entspringend, dann aber sich völlig verselbständigend.⟩

S. 430* — [D i e B e d e u t u n g d e s D e i s m u s a l s Q u e l l e d e s m o d e r n e n r e l i g i o n s p h i l o s o p h i s c h e n D e n k e n s.] — ⟨Das wichtigste Ereignis [der Aufklärung] war die Entstehung der deistischen Religionsphilosophie, einer Religionsphilosophie in dem modernen Sinne des Wortes, d. h. in dem Sinne einer universalhistorisch-phänomenologischen Untersuchung der Religion, die von den einzelnen Religionen auf den allgemeinen Begriff der Religion zurückgeht und erst von ihm aus eine Würdigung der Einzelreligionen, darunter insbesondere natürlich des Christentums, anstrebt. Damit entstand eine völlig neue Wissenschaft, die auch für die Lösung des religiösen Problems einen ganz neuen Grund legte.

Die Antike hatte die gegebene Religion stets nur durch eine philosophische zu ersetzen gesucht, die dabei immer mit der Volksreligion insoferne in enger Verbindung blieb, als sie die Kulte schonte und die Mythologie im Sinne der höheren philosophischen Metaphysik interpretierte, wozu der lockere Zustand der Mythologie und ihre poetisch-ethische Bearbeitung durch die Dichter die Möglichkeit gab. Eine von metaphysischer Sublimierung oder höherem Ersatz absehende Religionsphilosophie hat der antike Polytheismus und seine Naturreligion nur in Ausnahmefällen hervorgebracht. Für gewöhnlich begnügte sich hier die Erklärung der gegebenen Religion mit Identifikationen der Gottheiten der verschiedenen Völker, wobei die Annahme der prinzipiellen Gleichheit aller Religionen und der Immanenz [der gleichen Wahrheit] in den verschiedenartigen Göttern [zugrunde] lag. Damit konnte sich dann eine Reduktion dieser Gottheiten auf die metaphysischen Grundbegriffe verbinden. Eine wirkliche Religionsphilosophie unternahmen nur der antike Atheismus, der die religiösen Phänomene illusionistisch erklärte, und andererseits der synkretistische Stoizismus, der Neuplatonismus und die Gnosis, die aber mehr auf einen praktischen Synkretismus als auf Erklärung und Beurteilung der bestehenden Religionen abzielten. Die auf dieser Grundlage sich aufbauende christlich-kirchliche Theologie hatte eine Religionsphilosophie nur insoferne, als sie die nicht-christlichen Religionen in der Weise der antiken Mythographen von der Seite der Mythologie nahm, diese auf Dämonen und menschliche Phantastik zurückführte und die relativen Wahrheitselemente dieser Religionen — die Kenntnis vom Dasein Gottes und die mit der Autorität dieses Gottes gedeckte lex naturae — auf Reste der vollkommenen Urstandsoffenbarung zurückleitete. Dagegen deckte sich ihr andererseits die christliche Kirchenoffenbarung mit der vollkommenen natürlichen Religionswahrheit, die von den antiken Philosophen geahnt und als Ersatz oder Sublimierung der Volksreligion gelehrt worden [wäre]. Mit diesen Mitteln bewältigte die altkirchliche Theologie die Schwierigkeit der Verschiedenheit der Religionen und des Beweises für die Alleinwahrheit des Christentums gegenüber diesen Religionen.

Im weiteren Verlaufe schränkte sich der religionshistorische Horizont der Kirche immer mehr ein. Sie kannte nur die Juden, die von der vollen Offenbarung abgefallen waren, den Islam, der ihr ebenfalls als eine große Häresie galt, daneben die antike Mythologie, die sie in der Weise der alten Apologeten zu beurteilen fortfuhr, und die antike idealistische Metaphysik, die sie in der Art der großen Kirchenväter als Rest der Urstandserkenntnis und als Vorstufe des Christentums zu würdigen pflegte. Wohl hat während der Herrschaft des

Katholizismus mancher Radikale auch aus diesem Reste an Kenntnis verschiedener Religionen relativierende Vergleichungen gezogen und die verschiedenen Offenbarungsansprüche gegeneinander ausgespielt. Allein die Konstruktion des Gesamtzusammenhangs und die durch keine Kritik erschütterte [Autorität] des übernatürlichen Kirchentums behauptete sich. Erst die Teilung der christlichen Kirche, der erbitterte Kampf der drei Konfessionen, zu denen noch der protestantische Hinweis auf die uralten Differenzen der orientalischen Christen kam, erzeugte von neuem mächtigere radikalistische Strömungen. Die protestantische Kritik an der katholischen Kirchenlegende erschütterte das Zutrauen zu der Uebernatürlichkeit des Kirchentums und auch zu dem von den Protestanten stehen gelassenen Reste der Kirchenlegende. Dazu trat seit der Renaissance die metaphysische und historische Kritik. Daher [entstanden] in Italien und Frankreich skeptische Stimmungen, die aber noch geheim blieben, nur vorsichtig formuliert wurden oder wirkungslos waren. Eine durchgreifende Auffassung des Themas erhob sich erst aus den englischen Religionskämpfen, unter Einwirkung der Erweiterung des Horizontes, im Deismus . . .

Eine sehr einseitige Auffassung pflegt der Deismus lediglich als das Programm der natürlichen oder Vernunftreligion, d. h. einer Ersetzung der historischen Religionen durch einen autonomen, rationalen Gottesbegriff aufzufassen, der noch dazu lediglich [im Sinne eines] anthropomorphen Theismus aufgefaßt werde. Allein das ist nur eine und nicht die wichtigste Seite der Sache. Der Deismus ist in Wahrheit der erste Versuch zur Bildung eines allgemeinen Religionsbegriffes, zur Beurteilung sowie Erklärung der historischen Religionen von diesem aus und zur Bestimmung des Religionsideales ihnen gegenüber. Der rationale Gottesbegriff, den er vertritt, ist nur ein Versuch, die allgemeine Quintessenz und das Wahrheitsmoment der historischen Religionen [ins Bewußtsein] zu erheben; nur als Faktor der Religion kommt dieser Gottesbegriff in Betracht, woraus sich der Wechsel in seiner Konstruktion und das verhältnismäßig geringe eigentlich philosophische und spekulative Interesse des Deismus erklärt. Er will eben mit seinem Gottesbegriffe allein das Problem der historischen Religionen lösen und führt so zu Religionspsychologie, Religionsgeschichte und Wertabstufung der Religionen, wobei er das Christentum bald mit der Vernunftreligion identifiziert, bald es ihr gegenüber beiseite setzt. Er begründet daher auch als seine Hauptwirkung die neue theologische Methode: nicht mehr von der Inspiration der Bibel, sondern vom allgemeinen Religionsbegriffe auszugehen und von hier aus Wahrheit, Unwahrheit oder Teilwahrheit des Christentums zu begründen. Auf dieser Grundlage erwuchsen die neuen Offenbarungstheorien von der Offenbarung als Offenbarung der »natürlichen« Religion, die religionsgeschichtliche Kritik als Abstreichung des zeitgeschichtlichen und in allen Religionen vorkommenden Beiwerkes vom normalen Kerne, schließlich der religionsgeschichtliche Relativismus sowie die religionsgeschichtliche Entwicklungslehre . . .

Der Inhalt des neu gefundenen deistischen Religionsbegriffes war zunächst allerdings überaus mager und von dogmatischen Formeln abhängig. Hier kam die Nüchternheit des englischen Geistes, die Abgabe der Mystik an die extremen Parteien, die Erschöpfung des reli-

giösen Sinnes in den großen Kämpfen und der bürgerlich-moralistische Zug des offiziellen Calvinismus in Betracht. [Dafür aber floß eine Umgestaltung] der christlichen Religionsidee aus der Sache. Der christliche Erlösungsglaube hängt so sehr am Supranaturalismus des allein wahren und allein erlösenden Kirchentums, daß von der Opposition gegen das letztere aus auch der erstere wegfallen mußte. Die Erlösungsidee verblaßte vollständig und [nach] kraftloser Apologetik ward auch der Augustinismus und die Sünden-, Erlösungs- und Prädestinationslehre verworfen. Zurück blieben der theistisch-anthropomorphe Religionsbegriff, ein teleologischer Optimismus, der nun überall vertreten und mit der neuen Naturwissenschaft verbunden wurde, das natürliche Sittengesetz, die Unsterblichkeit, die jenseitige Belohnung [und das] Problem des Bösen und des Uebels, [das] damit notwendig verflachte. Erlösung wie Offenbarung wurden höchstens noch in übernatürlichen Zusatzmysterien und übernatürlichen moralischen Hilfen gesucht. Weil in der selbständigen Beleuchtung der religiösen Idee sich nirgends Erfolge fanden, so blieb der Erlösungsbegriff lediglich in orthodoxer Form [erhalten] und wurde darum mit dem Lebens- und Kirchensupranaturalismus zugleich verworfen. Der deutsche Deismus von Leibniz ab ist [freilich] viel tiefer auf das Problem des Uebels und des Bösen eingegangen; wenn auch hier der eigentliche Sinn des Erlösungsgedankens latent blieb, [so] wurden doch wenigstens seine Voraussetzungen bewußt.⟩

S. 431* — ⟨So erklärt H e r b e r t ausdrücklich, das Wort *natura* in einem neuen Sinne zu nehmen, nicht in dem von Depravation, sondern in dem der allgemeinen göttlichen Vorsehung, d. h. stoisch (Güttler, Herbert v. Cherbury, S. 11). Diese Rückkehr zu dem alten stoischen Sinn des Wortes ist natürlich [verbunden] mit einem Verzicht auf dessen christliche Modifikation; immerhin bleibt der Gegensatz gegen Autorität und übernatürliche Offenbarung [lebendig].⟩

S. 438* — ⟨Oft wohl auch mit ironisch gemeinter Skepsis! Denn Herbert macht gegen den Offenbarungsglauben bereits die Unwahrscheinlichkeitsargumente Humes geltend: Es gibt höchstens subjektive, individuelle Privatoffenbarungen in Erleuchtung Einzelner, wo aber nie sicher festzustellen ist, ob dies wirklich Offenbarungen waren. [Jedenfalls] sind sie nur für den verbindlich, der sie erfahren hat, können aber nicht für einen anderen beglaubigt werden. Hier macht sich noch die Nähe der Mystiker, des Paracelsus und ähnlicher [Geister] geltend . . .

In H e r b e r t stellt sich der Kontakt der von den Religionskriegen praktisch erzeugten Stimmung der Skepsis gegen Kirchen und Offenbarung und des Rückgangs auf das Moralische und Gemeinsame aller Religionen mit den wissenschaftlichen Mitteln, [diese] als prinzipielle Wahrheiten zu erweisen, her, indem Herbert die Ideen der römischen Stoa, die er in holländischen und französischen Kreisen kennen gelernt hatte, zur erkenntnistheoretischen Begründung heranzieht (vgl. Dilthey, Natürliches System der Geisteswissenschaften, Schr. II, 107; Autonomie des Denkens i. 17. Jhdt., Schr. II, 248 ff.). Darauf beruht Herberts größere Bedeutung gegenüber Bodin und

seine Sonderart gegenüber den mehr philosophisch interessierten Grundlegungen Bacons und Descartes' . . . Seine Opposition gegen Bacons Empirismus zugunsten der angeborenen Ideen bedeutet zugleich eine Opposition gegen Bacons Herabdrückung des lumen naturale zur bloßen Moralerkenntnis gegenüber der [sonst anzuerkennenden] Offenbarung (vgl. Dilthey, Die Autonomie des Denkens i. 17. Jhdt., Schr. II, 262) . . . [Hierauf beruht auch] Herberts Verwandtschaft mit Grotius und dem vordeistischen Rationalismus, über die er bei seiner Offenbarungsskepsis weit hinausgeht, denen er aber doch in der Methode am ähnlichsten ist . . . [Hingegen erscheint Herbert philosophisch] weit weniger prinzipiell und originell als Descartes und Gassendi. Er gibt in der Hauptsache eine auf scholastische, stoisch-eklektische, mystisch-paracelsische und eigene Einfälle gegründete schematische Dialektik im Sinne der Zeit, die als Mittel der richtigen Erkenntnis angepriesen wird. Originell ist er nur in der Ziehung der Konsequenzen für die Religionen, Autoritäten und Offenbarungen.⟩

S. 443* — ⟨Diese forderten nicht mehr bloß für eine Partei, sondern für alle Religionen überhaupt, Judentum, Heidentum und Islam eingeschlossen, Toleranz, in der optimistischen Voraussetzung, daß die Vernünftigkeit des einfachen, schlichten, praktischen Christentums sich von selbst durchsetzen werde.⟩

S. 444* — ⟨Diese historisch-kritische Fundamentierung von Lockes Lehre vom Christentum, zugleich mit seiner Exegese der Paulusbriefe, hat wohl bei Toland und Tindal den Ausgangspunkt der historischen Kritik gebildet, die den eigentlichen Deismus so scharf von Herbert, Hobbes u. a. unterscheidet und seinen wesentlichen Grundzug bildet.⟩

S. 445* — ⟨Es besteht demnach — im Gegensatze zum lutherischen und reformierten Dualismus — eine Aehnlichkeit von Lockes Formel über Glauben und Wissen mit der scholastisch-thomistischen Lehre, sowohl im Wortlaut wie auch wohl im tatsächlichen Zusammenhange. Doch ist der Unterschied, daß bei Locke nicht christliche Offenbarung und Philosophie als zwei in Form und Deutung feststehende Größen auf einander bezogen werden ohne Reflexion auf andere Religionen und philosophische Systeme, sondern daß das Interesse [sich gerade auf ein] Kriterium für die Wahrheit der christlichen Offenbarung gegenüber anderen Offenbarungsansprüchen [richtet. Zusammengefaßt:] 1. Es handelt sich nicht um ein Kompromiß von Philosophie und christlicher Offenbarung als fester und isolierter Größen, sondern um Ausmittelung [der religiösen Wahrheit] zwischen verschiedenen Offenbarungsansprüchen. 2. Die christliche Offenbarung wird nicht begründet auf ein die Vernunft disziplinierendes Lehramt — wie beim Katholizismus —, auch nicht auf inspirierte Schriftauslegung, sondern auf die kritisch zu behandelnde und rational auszulegende Schrift.⟩

S. 446* — ⟨Die Entstehung [dieser ersten Hauptgruppe des Deismus, die] die praktische Tendenz auf Einschränkung der Staatskirche vertritt, erklärt sich demnach teils aus direkten Einwirkungen

der Philosophie — so bei Toland, Tindal, Collins, die von Locke, Clarke usw. direkt abstammen —, teils aus den Konfessionskämpfen, theologischen Beunruhigungen und Sektenbewegungen — so bei Chubb, Morgan, Woolston.

Die spätere Gruppe der Dodwell und Middleton hat ein wissenschaftlich-literarisches Interesse, ist von gelehrter Herkunft und von gelehrtem Horizont, gibt diesem aber doch eine kirchliche Auswertung und [ist daher zur Reihe der] theologischen Schriftsteller gehörig.

Die letzte Gruppe der Hume und Gibbon ist weder praktisch-revolutionär noch theologisch, sondern rein philosophisch und daher der allgemeinen Literatur angehörig, [wie] die der politisch-sozialen Revolution dienenden Pamphlete des Voltairianismus⟩.

S. 450* — ⟨Es entfalten sich hier die radikalen Konsequenzen der protestantischen Hermeneutik, die entgegen der katholischen die allegorische, d. h. die dogmatische Exegese verwarf und bei Erwachen des historischen Sinnes und des Zweifels zu historischer und kritischer Auffassung führen mußte. Namentlich der Weissagungsbeweis, den ja auch Locke noch stark betonte, und die dogmatische Identität des Alten und Neuen Testaments waren Hauptstützen des [religiösen] Systems gewesen; sie wurden nun vom Prinzip des Litteralismus aus erschüttert.⟩

S. 466* — ⟨Daher finden sich bei Hume überall absichtlich betonte radikale Entgegensetzungen gegen die deistische Religionsphilosophie: Kein vollkommener, sondern ganz niedriger Anfang der Religion (vgl. Hobbes); deren Erklärung nicht aus der edlen Funktion des logischen Begreifens, sondern aus Phantastik und niedrigen praktischen Affekten; Hochschätzung nicht des Monotheismus, der gar nicht aus Denkmotiven, sondern aus Schmeichelei und praktischen Erfahrungen hervorgehe, vielmehr des [bloß] abergläubischeren Polytheismus; Trennung der Sittlichkeit von der Religion, indem diese meist korrumpierend statt fördernd auf die Moral einwirke; schließlich statt einer Einheit von Offenbarung und Vernunft mit Bacon, Hobbes und Dodwell die Notwendigkeit strenger Trennung betont, da sich der Glaube nur auf Wunder und Mysterien beziehen könne. In alledem liegt ein erster, sehr bedeutender Entwurf einer historisch-psychologischen und zugleich entwickelungsgeschichtlichen Auffassung der Religion, die auf Holbach und den Positivismus, aber auch auf Kant fortgewirkt hat. (Vgl. darüber Meinardus, Dav. Hume als Religionsphilosoph, Coblenz 1897.)⟩

S. 534* — ⟨Hatte bereits das Denken der Aufklärung unter dem Druck der reinen Naturwissenschaft auf die überlieferten Ideale das *Natur- und Materialismusproblem*, unter dem Einfluß der subjektiven Kritik an den überlieferten Institutionen und Vorurteilen in Politik, Staat und Gesellschaft die *Neubegründung der Ethik* oder das *Kulturproblem*, in den Mittelpunkt geschoben, so wird es das Wesen des deutschen Idealismus, das Materialismusproblem durch die Kantische Lösung auf eine neue Bahn

zu bringen und das ethische Kulturproblem durch eine poetisch-historische Ausdehnung des Horizontes zu erweitern und zu vertiefen. Die eigentliche Philosophengeneration des deutschen Idealismus hat daher in der Verbindung der Kantischen Lösung des Materialismusproblems mit der poetischen Ausgestaltung des Kulturproblems ein neues Zentrum modernen Denkens zu schaffen gesucht, als dessen Grundgedanke die alleinige Produktivität des Geistes, der idealistisch-teleologische Entwickelungsgedanke und eine Verbindung christlicher Religiosität mit politischen, ästhetischen und sozialen Kulturidealen hervortritt. Nur Schopenhauer und die Junghegelianer machten von diesem Endergebnis eine Ausnahme, insoferne sie sich vom Einfluß des christlichen Denkens lösten.⟩

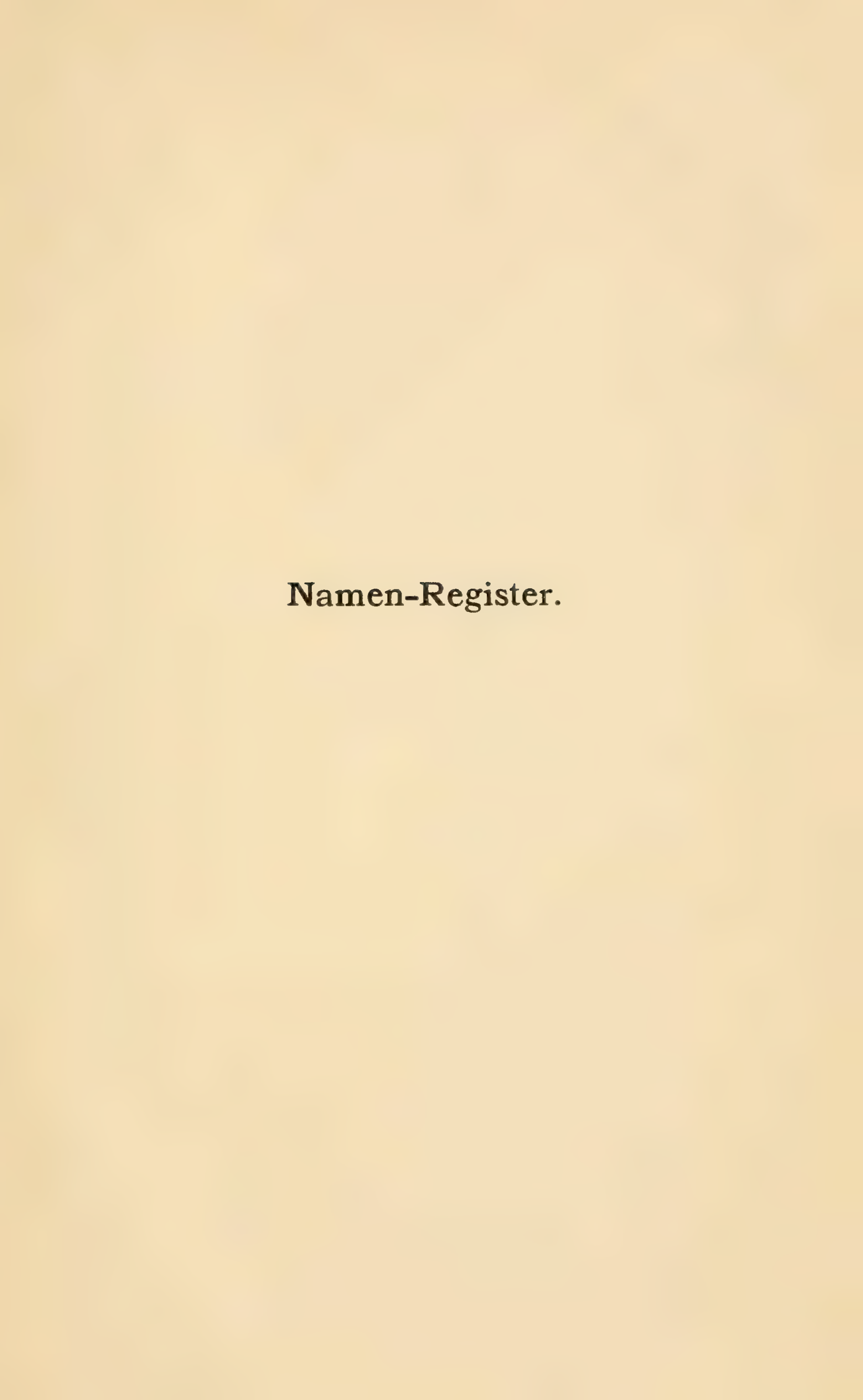
S. 542* — ⟨Alle politischen Konstruktionen und Urteile eines Hobbes, Grotius, Pufendorf, Voltaire, Gibbon, Montesquieu, alle Reiseberichte und Kolonialgeschichten der Aufklärung hatten allein der Entkräftung geltender Institutionen und Urteile und der Konstruktion politisch-wirtschaftlicher Normalgebilde dienen wollen; nur wenige Reflexionen über die innere geistige Geschichte [fanden sich darin] und gar keine Gedanken an die Breite der Wirklichkeit, die bloß durch ihren Reichtum die mitfühlende Sympathie und Phantasie erfreuen und erheben soll. Auch die Frage nach den historischen Ursprüngen und Anfängen menschlicher Institutionen hatte allein im Dienste der Konstruktion geltender Normalgebilde gestanden, sei es, daß man das bereits einmal verwirklichte Normale oder — wie Voltaire — die Unkultur, aus welcher die Vernunft das Normale erst unter vielen Irrungen gestaltet, an den Anfang [aller Geschichte] setzte. Fern aber lag es noch, die Ursprünge in poetisch verhüllten und unbewußten Vernunfttrieben zu suchen.⟩

S. 557* — ⟨Es wurden jetzt in einer für lange Zeit maßgebenden Weise die rein ästhetischen und die damit zusammenhängenden wissenschaftlichen Bestrebungen des *Altertums*, seine Erfüllung aller Wirklichkeit mit Werk und Ordnung unter Verflüchtigung des Ernstes der Religion in mythologischem Phantasiespiel und in ästhetisch-pantheistischer Empfindung, seine harmonische Selbstbegrenzung auf die sinnliche Wirklichkeit und deren Durchleuchtung mit Schönheit und Ebenmaß einseitig betont, während sowohl die streng wissenschaftlichen Elemente der antiken Naturforschung und Mechanik wie die dem tieferen antiken Seelenleben entspringende griechische Mystik, Erlösungsreligion und dualistische Ethik hinter diesem poetischen Idealbilde verschwanden.⟩

S. 574* — ⟨Die Idee einer die Entwickelung hervorbringenden und beherrschenden und sich in dieser erst explizierenden Vernunft trat in das Zentrum. Eine Sonderung dieses Prinzips von dem ihm oft auf Grund eigener Gesetzlichkeit widersprechenden Naturgrunde ward [freilich] von dem Optimismus der meisten dieser Denker nicht vorgenommen. Nur Herbart und am exzessivsten Schopenhauer haben auf den monistischen Optimismus verzichtet.⟩

S. 582* — ⟨Mit alledem hat Schopenhauer immerhin auch seinerseits einen neuen Beitrag zur Kulturphilosophie geliefert, insofern er deren logisch-optimistische Betrachtungsweise aufhob, auf Grund seiner Willenslehre die Kulturphilosophie auf rassenpsychologische Probleme hinwies und geniale Individuen und Rassen als Führer zu dem Ziele der ästhetischen, moralischen und religiösen Erlösung aus dem Durchschnitt hervorhob. Damit waren nicht nur die allgemeinen Voraussetzungen des logischen Prozessismus Hegels aufgehoben, sondern der Kulturphilosophie in der Rassenpsychologie auch neue Probleme und Grundlagen gesetzt, die sich neben der Hegelschen Betrachtung allmählich Bahn brachen . . . [Vor allem] liegt hierin gegenüber Hegel die Erkenntnis des Irrationalen, Besonderen und Individuellen alles Geschichtlichen; aber da Schopenhauer für die Metaphysik bei dem Begriff des individualitätslos Allgemeinen verblieb, so hob er damit schließlich doch wieder, trotz all jener Anregungen, die Historie als bloße »Erscheinung« und darum als etwas Unwesentliches gänzlich auf.⟩





Namen-Register.



Vorbemerkung: Mit Ausnahme der ehemaligen Beiträge zur »Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche« sind hier nur die wichtigeren Stellen berücksichtigt. Steht ein Name, wie häufig, allein als Repräsentant einer Strömung, so ist über diese in der Inhaltsübersicht nachzuschlagen (z. B.: einzelne Mystiker unter den Abschnitten über Mystik). — Durch den Stern (*) werden Hauptstellen mit zusammenhängender Darstellung, durch das Kreuz (†) Auseinandersetzungen mit anderen Autoren kenntlich gemacht.

Berichtigungen.

Seite 26, Zeile 10 von unten: Statt »und die nomadische Gemeinschaft« lies »und [der] nomadischen Gemeinschaft«.
Seite 39, Zeile 9 von unten: Statt »Hasmonäerepidose« lies »Hasmonäer-Episode«.
Seite 50, Zeile 12 von unten: Statt »den« lies »dem« Fremdstämmigen.
Seite 202, in der Ueberschrift: Statt »1907/8« lies »1908 und 1917«.
Seite 242, Zeile 11 von oben: Statt »Geistes« lies »Geistes . . .«.



Bibliographie

der von Troeltsch im Druck erschienenen Schriften.



1891.

Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melanchthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie. (Göttingen 1891; S. 1—46 auch als Gött. theol. Dissert. 1891).

1893/94.

Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen. (Zeitschr. f. Theol. und Kirche III und IV; später Ges. Schr. II).

Bspr.: *R. A. Lipsius*, Lehrb. der evangelisch-protestantischen Dogmatik[3], 1893, in: Gött. gel. Anz. 1894.

1895.

Religion und Kirche. (Preuß. Jhbb. 81; später Ges. Schr. II).

Atheistische Ethik (Preuß. Jhbb. 82; später Ges. Schr. II).

Die Selbständigkeit der Religion (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche V u. VI).

Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts (Vortrag auf der Versamml. des wissenschaftl. Predigervereins zu Karlsruhe am 2. VII. 1895; Privatdruck, Karlsruhe).

1896.

Religionsphilosophie und theologische Prinzipienlehre (Literaturbericht über das Jahr 1895; in: Theol. Jahresbericht 15). — Zur Abwehr und Berichtigung gegen den Verfasser der »Religiösen Liquidation« (Gegen H. von Samson-Himmelstjerna. Zur Verteidigung des Aufsatzes über »Atheistische Ethik«. In: Deutsche Revue XXI, 4). — Bspr.: *I. Köstlin*, Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben u. Kirche, 1895, in: Gött. gel. Anz. 1896.

1897.

Christentum und Religionsgeschichte (Preuß. Jhbb. 87; später Ges. Schr. II).

Aufklärung (Art. in: Realencyclop. f. protest. Theol. u. Kirche[3], Bd. 2; später Ges. Schr. IV).

Religionsphilosophie und theologische Prinzipienlehre (Literaturbericht über das Jahr 1896; in: Theol. Jahresbericht 16). — Moderner Halbmaterialismus (Christliche Welt 11).

1898.

Deismus (Art. in: Realencyclop. f. protest. Theol. u. Kirche[3], Bd. 4; später Ges. Schr. IV).

Geschichte und Metaphysik (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche VIII; Erwiderung auf Kaftans Angriff gegen »die Selbständigkeit der Religion«).

Religionsphilosophie und prinzipielle Theologie (Literaturübersicht über das Jahr 1897; in: Theol. Jahresbericht 17). — Zur theologischen Lage (Christliche Welt 12). — Bspr.: *C. A. Bernoulli*, Die wissenschaftliche und die

kirchliche Methode in der Theologie, 1897, in: Gött. gel. Anz. 1898. — Bspr.: *A. Sabatier*, Esquisse d'une philosophie de la religion, 2. éd. 1897, in: Deutsche Lit.-Zeit. 19.

1899.

Richard Rothe. Heidelberger Gedächtnisrede (Tübingen 1899).

Richard Rothe. (Nachruf; Christliche Welt 13).

Religionsphilosophie und prinzipielle Theologie (Literaturübersicht über das Jahr 1898; in: Theol. Jahresbericht 18). — Bspr.: *M. Kähler*, Dogmatische Zeitfragen, 1898, in: Gött. gel. Anz. 1899. — Bspr.: *A. v. Harnack*, Geschichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900, in: Christliche Welt 13 (unter d. Titel »Eine Säkularfeier der Wissenschaft«); 2. Bspr. in: Hist. Zeitschr. 86, 1901 (später Ges. Schr. IV).

1900.

Deutscher Idealismus (Art. in: Realencyclop. f. protest. Theol. u. Kirche [3], Bd. 8; später Ges. Schr. IV).

Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie (Tübingen 1900, Samml. gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus Theol. u. Relig.-Gesch. 20).

Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (in: Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Predigerverein, N. F., 4. H.; Tübingen 1900, später Ges. Schr. II).

Ernst Haeckel als Philosoph (Christliche Welt 14). — Bspr.: *Fr. Paulsen*, Kant der Philosoph des Protestantismus, 1899, in: Deutsche Lit.-Zeit. 21.

1901.

Voraussetzungslose Wissenschaft (Ueber Mommsen und den »Fall Spahn«; Christliche Welt 15, später Ges. Schr. II). — Bspr.: *R. Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1899, in: Gött. gel. Anz. 1901, später Ges. Schr. IV. — Bspr.: *A. Dorner*, Grundriß der Dogmengeschichte, 1899, in: Gött. gel. Anz. 1901. — Thesen zum Vortrage über die Absolutheit des Christentums und die Relig.-Gesch., 3. Okt. 1901, in: Christliche Welt 15.

1902.

Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Tübingen 1902; Teilabdruck, S. 50 bis 66, unter d. Titel »Die Bedeutung der Geschichte«, in »Moderne Philosophie«, herausgegeb. v. Frischeisen-Köhler, 1907; 2. Aufl., i. Einzelheiten verb., Tübingen 1912).

Leibniz und die Anfänge des Pietismus (in: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, herausg. von Pastor C. Werckshagen, 1. Bd. Berlin 1902; später Ges. Schr. IV).

Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts (Jahrb. des Freien deutschen Hochstifts Frankfurt a. M., 1902).

Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik. (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XII; später Ges. Schr. II).

Bspr.: *A. Ehrhard*, Der Katholizismus u. d. 20. Jahrh. im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit (unter d. Titel »Der Ehrhardsche Reformkatholizismus«, Christliche Welt 16).

1903.

Englische Moralisten (Art. in: Realencyclop. f. protest. Theol. u. Kirche [3], Bd. 13; später Ges. Schr. IV).

Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts (Preuß. Jhbb. 114; später Teilabdruck in Ges. Schr. IV unter »Zusätze und handschriftliche Erweiterungen«).

Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart (Deutsche Monatsschr. f. d. ges. Leben der Gegenwart 1903; später Ges. Schr. II).

Was heißt »Wesen des Christentums«? (Christliche Welt 17; später Ges. Schr. II).

Moderne Geschichtsphilosophie. (Im Anschluß an H. Rickerts »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«; Theol. Rundschau VI; später Ges. Schr. II).

Bspr.: *R. Seeberg*, Die Theologie des J. D. Scotus, 1900, in: Gött. gel. Anz. 1903, später Teilabdruck Ges. Schr. IV. — Bspr.: *G. Wobbermin*, Theologie und Metaphysik 1901, in: Gött. gel. Anz. 1903. — Bsp.: *Fr. Loofs*, Symbolik oder christl. Konfessionskunde I, 1902, in: Deutsche Lit.-Zeit. 24.

1904.

Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. (Berlin 1904, Sonderabdruck aus »Kantstudien« IX).

Religionsphilosophie (in: Die Philosophie i. Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, 1904; 2. Aufl., i. Einzelh. vielfach verändert und bibliographisch ergänzt, 1907).

Politische Ethik und Christentum (Göttingen 1904).

Bspr.: *E. Cassirer*, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902, in: Theol. Lit.-Zeit. 29. — Bspr.: *W. James*, The Varieties of Religions Experience, 1902, in: Deutsche Lit.-Zeit. 25. — Bspr.: Lavater-Denkschrift 1902, von *Finsler*, *Meyer v. Knonau*, u. a., in: Hist. Zeitschr. 93 (später Ges. Schr. IV).

1905.

Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft (Tübingen 1905; 2. unveränderte Aufl. 1922).

Augsburger Schiller-Rede am 9. Mai (abgedr. in: Augsburger Abendzeitung Nr. 128). — Bspr.: *G. Traub*, Grundzüge einer Sozialethik, 1904, in: Christliche Welt 19 (unter d. Titel »Ethik und Kapitalismus«). — Bspr.: *A. Dorner*, Grundriß der Religionsphilosophie, 1903, in: Gött. gel. Anz. 1905.

1906.

Wesen der Religion und der Religionswissenschaft (in: »Die Kultur der Gegenwart«, Teil I, Abt. IV, 1, I. Hälfte, 1906; 2. Aufl., kaum verändert, bibliographisch ergänzt, 1909; letztere wieder abgedr. Ges. Schr. II).

Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in: »Die Kultur der Gegenwart«, Teil I, Abt. IV, 1, II. Hälfte, 1906; 2. stark veränderte und erweiterte Aufl. 1909; neuer, selbständiger Abdr., mit »Nachtrag« zur Literatur, 1922).

Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Vortrag auf dem Stuttgarter Historikertage 1906, (Hist. Zeitschr. 97, auch Sonderabdruck; 2. Aufl., selbständig und stark erweitert, als »Historische Bibliothek« Bd. 24, München 1911; 3. unveränderte Aufl., als »Beiheft 2« der Hist. Zeitschr., München 1924; veränderte englische Ausg., unter d. Titel »Protestantism and Progress«, 1912).

Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten (Heidelberger Akademische Rede; dann auch: Tübingen 1907).

Die Mission in der modernen Welt (Christliche Welt 20; später Ges. Schr. II).

Bspr.: *K. Breysig,* Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905, in: Gött. gel. Anz. 1906.

1907.

Das Wesen des modernen Geistes (Preuß. Jhbb. 128; später Ges. Schr. IV).

Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt (Internationale Wochenschr. I, Mai 1907).

Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitäts-Christentum (Zeitschr. f. Missionskunde u. Relig.-Wissensch. 22).

Theodicee. — Gnade. — Prädestination (drei Aufsätze in: Christliche Welt 21; später, in Einzelheiten z. T. stark verändert, aufgenommen in »Die Religion in Gesch. u. Gegenwart« Bd. V, 1913, II, 1910, u. IV, 1913).

Dogmatik. — Erlösung. — Offenbarung (drei Aufsätze in: Die Religion in Gesch. u. Gegenwart, Monatsblatt der Religionsgeschichtlichen Volksbücher, herausgeg. von Schiele, 1. einziger Jahrg. Tübingen 1907; später unverändert aufgenommen in die Enzyklopädie »Die Religion in Gesch. u. Gegenwart« Bd. II, 1910 u. IV, 1913).

Kant bleibt im Ansatz (als Ergänzung zu »Theodicee«, in Erwiderung auf E. Diestel, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 17). — Bspr.: *G. Simmel,* Die Religion, 1906, in: Deutsche Lit.-Zeit. 28 (unter d. Titel »Zur modernen Religionsphilosophie«).

1908.

Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 26—30, 1908—1910, über: Alte Kirche, Katholizismus und Luthertum; später aufgenommen in Ges. Schr. I).

Luther und die moderne Welt (in: »Das Christentum«, Samml. Wissenschaft u. Bildung, Bd. 50; später z. T. wieder abgedr., zus. mit »Luther und der Protestantismus« 1917, als »Luther, der Protestantismus und die moderne Welt« in: Ges. Schr. IV; einzelne Abschnitte auch aufgenommen in die 2. Auflage von »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit«, 1909).

Katholizismus und Reformismus (Internationale Wochenschr. II, Januar 1908). — David Friedrich Strauß (Die Hilfe 14). — Glaube und Geschichte (in: Religion u. Geisteskultur, Zeitschr. f. religiös. Vertief. des modernen Geisteslebens II.) — Die letzten Dinge [in der Religion] (Christliche Welt 22).

1909.

Calvinismus und Luthertum (Christliche Welt 23; später Ges. Schr. IV).

Der Modernismus (Die Neue Rundschau 20, 2; später Ges. Schr. II).

Zur Frage des religiösen Apriori (Erwiderung an Paul Spieß, in: Relig. u. Geisteskultur, Zeitschr. f. relig. Vertiefung des mod. Geisteslebens, III; später Ges. Schr. II).

Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 51; später Ges. Schr. II).

Die Genfer Calvinfeier (Die Hilfe 15). — Bspr.: *H. Hermelink*, Die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, und: Die religiösen Reformbestrebungen des deutsch. Humanismus, 1907, in: Gött. gel. Anz. 1909 (später Ges. Schr. IV).

1910.

Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie (Logos I; später Ges. Schr. II).

Aus der religiösen Bewegung der Gegenwart (Die Neue Rundschau 21, 3; später Ges. Schr. II).

Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 20; später Ges. Schr. II).

Schleiermacher und die Kirche (in: Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens, herausg. v. Fr. Naumann, Berlin 1910).

On the Possibility of a Free Christianity (An Address at the Fifth International Congress for Free Christianity and Religious Progress; Berlin 1910).

Dogma. — Dogmatik. — Erlösung. — Eschatologie. — Gericht Gottes. — Gesetz. — Glaube. — Glaube und Geschichte. — Gnade. — Gnadenmittel. — Heilstatsachen (Artt. in: »Die Religion i. Gesch. u. Gegenwart«, Bd. II, 1910).

Die Kulturbedeutung des Calvinismus (Erwiderung auf F. Rachfahl; Internationale Wochenschr. IV, später Ges. Schr. IV).

1911.

Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (Tübingen 1911).

Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht (Hist. Zeitschr. 106; später Ges. Schr. IV).

Die Sozialphilosophie des Christentums (Jahrb. des Freien deutschen Hochstifts Frankfurt a. M., 1911; später, unter d. Titel »Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums«, Ges. Schr. IV).

Die Kirche im Leben der Gegenwart (in »Weltansch., Philosophie u. Religion«, herausg. v. Dilthey, Frischeisen-Köhler u. a.; später Ges. Schr. II).

Religiöser Individualismus und Kirche (Vortrag im Badischen wissensch. Predigerverein 1910, Protestant. Monatshefte 1911; auch als Manuskript gedruckt, Karlsruhe 1911; später Ges. Schr. II).

Gewissensfreiheit (zum »Falle Jatho«. Christliche Welt 25; später Ges. Schr. II).

1912.

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen = Gesammelte Schriften I. Band (Tübingen 1912; Unveränderte Neudrucke 1919 und 1923).

Empirism and Platonism in the philosophy of religion (To the memory of William James. Harvard Theological Review V; später deutsch in: Ges. Schr. II).

Ueber das Verhältnis des modernen Wahrheitsbegriffs zum Antimodernisteneid und zum Wesen der theologischen Fakultäten, Rede in: Verhandl. der 1. Kammer der Ständeversammlung Badens 1911/2, S. 95 ff. — Bspr.: *Th. Kaftan*, Ernst Troeltsch, Eine kritische Zeitstudie, 1912, in: Theol. Lit.-Zeit. 37.

1913.

Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik = Gesammelte Schriften II. Band (Tübingen 1913; 2. unveränderte Aufl. 1922).

Renaissance und Reformation (Hist. Zeitschr. 110; später Ges. Schr. IV).
Das Neunzehnte Jahrhundert (Art. in: Realencyclop. f. protest. Theol. u. Kirche, Bd. 24; später Ges. Schr. IV).
Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts (in: Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart, Riga 1913; später Ges. Schr. IV).
Religion und Wirtschaft (Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden, 5. Bd. 1. Heft; wieder abgedr. in »Deutsche Akademiereden«, herausg. v. Fr. Strich, 1924; z. T. auch abgedr. unter d. Titel »Religion, Wirtschaft und Gesellschaft« in: Ges. Schr. IV).
Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie (Logos IV; auch Ges. Schr. II).
The dogmatics of the »Religionsgeschichtliche Schule« (The American Journal of Theology 17; auch deutsch in: Ges. Schr. II).
Die Religion im deutschen Staate (in: »Patria. Bücher f. Kultur u. Freiheit«, 1913; auch in: Ges. Schr. II).
Kirche (1912) — Christliches Naturrecht. — Offenbarung. — Prädestination. — Religiöses Prinzip. — Protestantismus im Verhältnis zur Kultur. — Theodicee. — Weiterentwicklung der christlichen Religion. (Artt. in: »Die Religion i. Gesch. u. Gegenwart«, Bd. III, 1912, Bd. IV und V, 1913; »Christliches Naturrecht« und »Verhältnis des Protestantismus zur Kultur« später auch in: Ges. Schr. IV).

Bspr.: *W. Köhler,* Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910, in: Hist. Zeitschr. 111 (später Ges. Schr. IV).

1914.

Nach Erklärung der Mobilmachung (Heidelberger Rede am 2. August; Heidelberg 1914; z. T. auch, unter dem Titel »In ernster Stunde«, in: Freie bayerische Schulzeitung 1914, Nr. 18).
Unser Volksheer (Mannheimer Rede am 3. November; Heidelberg 1914).
Das Wesen des Deutschen (Karlsruher Rede am 6. Dezember 1914; Heidelberg 1915).
Deutscher Glaube und deutsche Sitte in unserem großen Kriege (Kriegsschrift. des Kaiser-Wilhelm-Danks Heft 9; 1914).

Ueber die Stellung der katholischen Orden im modernen Staate, Rede in: Verhandl. der 1. Kammer der Ständeversammlung Badens, am 29. Mai. — Der Krieg und die Internationalität der geistigen Kultur (Internationale Monatsschrift IX, Oktober 1914). — Friede auf Erden (Nationalkrieg und Religion; Weihnachtsbetrachtung, in: Die Hilfe 20).

1915.

A u g u s t i n, d i e c h r i s t l i c h e A n t i k e u n d d a s M i t t e l a l t e r (Hist. Bibliothek Bd. 36; München 1915).
Der Geist der deutschen Kultur (in: »Deutschland und der Weltkrieg«, herausgegeben von Hintze, Meinecke, H. Oncken und H. Schumacher, Teubner 1915; spanische Uebers. unter dem Titel »El spiritu de la cultura alemana« i. d. Samml. »Lo que es Alemania«, Buenos Aires, o. J.; 2. Aufl., in Einzelh. verändert u. bibliographisch ergänzt, Teubner 1916; später z. T. aufgenommen in »Deutscher Geist und Westeuropa«, unter dem Titel »Der metaphysische und religiöse Geist der deutschen Kultur«).

Der Kulturkrieg (selbständig in Samml.: Deutsche Reden in schwerer Zeit, Berlin 1915). — Imperialismus (Die Neue Rundschau 26, 1). — Der Völkerkrieg

und das Christentum (Christliche Welt 29). — Zum Gedächtnis Otto Lempps und Hermann Süskinds (Christliche Welt 29). — Zur Erinnerung an Dr. Franz Böhm (Karlsruher Zeitung, 10. August). — Die Arbeit an der Idee unseres Krieges (Frankfurter Zeit. 11. Juli 1915; engl. Uebers., unter dem Titel »Motley of German war ideas«, in: New York Times 13. Aug. 1915). — Bspr.: *Herm. Cohen*, Die religiösen Bewegungen der Gegenwart, 1914, in: Theol. Lit.-Zeit. 40. — Bspr.: *Fr. Münch*, Erlebnis und Geltung, 1913, in: Theol. Lit.-Zeit. 40. — Bspr.: *B. A. Fuchs*, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, 1915, in: Frankfurter Zeitung Nr. 267, 26. Sept. (auch Ges. Schr. IV).

1916.

Ueber Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge (Kaisergeburtstagsrede. Berliner Universitätsschrift; wieder abgedr. in: Hist. Zeitschr. 1916; später aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Das Ethos der hebräischen Propheten (Logos VI; später unter d. Titel »Glaube u. Ethos der hebräischen Propheten« in: Ges. Schr. IV).

Die alte Kirche (Logos VI; später Ges. Schr. IV).

Deutsche Zukunft (in: »Samml. von Schriften zur Zeitgeschichte«, S. Fischer-Berlin 1916. Enthaltend: »Die deutsche Idee von der Freiheit« und »Privatmoral und Staatsmoral«, beide zuerst erschien. in: Die Neue Rundschau 27, 1; beide später z. T. aufgenommen in »Deutscher Geist und Westeuropa«).

Die Ideen von 1914 (Die Neue Rundschau 27, 1; später auch in »Deutscher Geist und Westeuropa«).

Konservativ und Liberal (Christliche Welt 30). — Das neue Programm der »Christlichen Arbeiterbewegung«, in: Deutsche Politik, 1. Jhg., H. 45. — Politik des Mutes und Politik der Nüchternheit, in: Das neue Deutschland IV. — Deutsche Neujahrsbetrachtung (Der Tag, 31. Dezember 1916). — Zum Begriff und zur Methode der Soziologie (Besprechung von P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I, 2. Aufl. 1915; Weltwirtschaftliches Archiv 8, I; später auch Ges. Schr. IV). — Eine Kulturphilosophie des bürgerlichen Liberalismus (Besprechung von J. Cohn, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 1914; Preuß. Jhbb. 165; darauf: »Erwiderung an Cohn«, ebd. 166). — Bspr. von: Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg, herausgeg. von *H. Pfeilschifter*, 1916 (unter dem Titel »Das deutsche Kriegsbuch«, in: Deutsche Politik I, April 1916). — Bspr.: *Hammacher*, Hauptfragen der modernen Kultur, 1914, in: Hist. Zeitschr. 116. — Bspr.: *Dilthey*, Gesammelte Schriften 2. Bd., 1914, in: Theol. Lit.-Zeit. 41. — Bspr.: *Rickert*, Wilhelm Windelband, 1915, in: Theol. Lit.-Zeit. 41. — Bspr.: *W. Günther*, Die Grundlagen der Religionsphilosophie Troeltschs, 1914, in: Theol. Lit.-Zeit. 41. — Bspr. *P. Wernle*, Jesus, 1916, in: Theol. Lit.-Zeit. 41. — Bspr.: *K. Oesterreich*, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, 1915, in: Theol. Lit.-Zeit. 41. — Bspr.: *O. Schilling*, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914, in: Hist. Zeitschr. 115 (auch Ges. Schr. IV).

1917.

Luther und der Protestantismus (Die Neue Rundschau 28, 2; später, erweitert durch Teile von »Luther und die moderne Welt« 1908, als »Luther, der Protestantismus und die moderne Welt« in: Ges. Schr. IV).

Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen (Berlin 1917; später auch in »Deutscher Geist und Westeuropa«).

Ueber einige Eigentümlichkeiten der angelsächsischen Zivilisation (Die Neue Rundschau 28, 1; später auch in »Deutscher Geist und Westeuropa«).

Der Ansturm der westlichen Demokratie (in »Die deutsche Freiheit«, Vorträge von Harnack, Meinecke, Sering, Troeltsch, Hintze, Gotha 1917).

Briefe über religiöses Leben und Denken im gegenwärtigen Deutschland (Fünf anonyme Aufsätze in: Schweizerische Theologische Zeitschrift 34—36, 1917 bis 1919). — Luther und das soziale Problem (in: »März« 1917; teilweise verändert auch in: Ges. Schr. IV, unter »Zusätze u. handschriftl. Erweiterungen«). — Das Reformations-Jubiläum (Vossische Zeitung, 31. Oktober). — Die ethische Neuorientierung als christlich-soziales Programm (Verteidigung der »Soziallehren« gegen R. Planck, in: Die Christliche Welt 31). — Plenges Ideen von 1914 (Bspr. von *J. Plenge*, »1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes«, 1916, in: Brauns »Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung«, V, 1917, S. 308—343). — Bspr.: *W. Rathenau*, Von kommenden Dingen, 1917, in: Vossische Zeitung, 15. April 1917 (unter d. Titel »Idealstaat oder Notstaat?«). — Bspr.: *G. Simmel*, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, 1917, in: Vossische Zeitung, 5. August 1917. — Bspr.: *A. Dorner*, Die Metaphysik des Christentums, 1913, in: Theol. Lit.-Zeit. 42. — Bspr.: *J. Wendland*, Hdb. der Sozialethik; die Kulturprobleme des Christentums, 1916, in: Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpolit. 44. — Bspr.: *E. Cassirer*, Freiheit und Form, 1917, in: Theol. Lit.-Zeit. 42 (später auch Ges. Schr. IV).

1918.

Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung (Geschichtl. Abende i. Zentralinstitut für Erziehung u. Unterr., 10. Heft, Berlin 1918; später aufgenommen in Ges. Schr. III).

Das Wesen des Weltkrieges (in Sammelwerk »Der Weltkrieg und seine Einwirkung auf das deutsche Volk«, herausgeg. von Schwarte, Leipzig 1918).

Briefe im »Kunstwart«, unter dem Pseudonym »Spektator«, über die politische und geistige Lage (vom 16. November 1918 bis zum Oktober 1922; später selbständig, in Auswahl, als »Spektator-Briefe«, 1924). — Das Ende des Militarismus (Kunstwart 32, 1; später auch in »Spektator-Briefe«). — Anklagen auf Defaitismus (»Deutsche Politik«, Mai 1918). — Zweierlei Realpolitik (Der Tag, 8. u. 9. VIII. 1918). — Verschiebungen der inneren Front (Münchener Neueste Nachrichten, 6. April 1918). — Zur Religionsphilosophie (aus Anlaß des Buches von R. Otto über »Das Heilige«, 1917; Kantstudien 23). — Ostern (Kunstwart 31, 3). — Bspr.: *Herm. Cohen*, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915, in: Theol. Lit.-Zeit. 43.

1919.

Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft 23, Berlin 1919; später aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Ueber den Begriff einer historischen Dialektik: I. Windelband, Rickert und Hegel. — II. Der Marxismus (Hist. Zeitschr. 119 u. 120; beide später aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Deutsche Bildung (in »Der Leuchter«, Darmstadt 1919; auch selbständig in der Samml. »Reichls deutsche Schriften«, 1919; später auch in »Deutscher Geist und Westeuropa«; Teilabdruck der Seiten 19—22, 28—29, 30—36 in »Die Hilfe« 29, 1923.)

Wahnsinn oder Entwicklung? (Kunstwart 32, 2). — Die Schuldfrage (Kunstwart 32, 4; später teilweise abgedr. in »Spektator-Briefe«). — Demokratie (Kunstwart 32, 4; ebenso als Sonderdruck in »Schriften des demokratisch. Studentenbundes zu Berlin«, 1919; später auch in »Spektator-Briefe«). — Aristokratie (Kunstwart 33, 1). — Referat über »Kulturpolitik« auf dem Partei-

tag der Deutsch-demokratischen Partei in Leipzig, Dez. 1919, abgedr. in: Bericht über die Verh. des Parteitags, herausgeg. von der Reichsgeschäftsstelle der Deutsch-demokratischen Partei, 1919, S. 163 ff., und in: »Das demokratische Deutschland«, II, Januar 1920. — Nationalgefühl (Berliner Tageblatt, 14. Februar). — Zur Politik gegenüber den protestantischen Kirchen (Frankfurter Zeitung, 5. Dezember). — Religiöser Subjektivismus (»Die Hilfe« 25). — Die Kundgebungen des Dresdener Kirchentages (»Die Hilfe« 25). — Bspr.: *O. Spengler*, Der Untergang des Abendlandes 1. Bd., 1918, in: Hist. Zeitschr. 120 (später Ges. Schr. IV). — Bspr.: *G. Simmel*, Grundfragen der Soziologie, 1917, und: Der Konflikt der modernen Kultur, 1918, in: Theol. Lit.-Zeit. 44 (die Besprechung über *Simmel*, Lebensanschauung, 1918, ebd. 1921).

1920.

Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte (Schmollers Jahrbuch 44, 3; später aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Der Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie: I. Lotze, v. Hartmann, Eucken, Nietzsche, Dilthey (Hist. Zeitschr. 122; später aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Die Krisis in der Geschichtswissenschaft (Die Hochschule, Blätter f. akadem. Leben und student. Arbeit, III, 1920; später aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Der Geist im neuen Deutschland (Vortrag 1920, in: Verhandlungen der Freunde der »Christlichen Welt« in Eisenach, Verlag der Christl. Welt, 1920). — Sozialismus (Kunstwart 33, 2). — Die ‚kleine Göttinger Fakultät' von 1890 (Ueber Wilh. Bousset und autobiographisch; Christliche Welt 34). — Nachruf auf Max Weber (Frankfurter Zeitung, 20. Juni 1920; später auch in »Deutscher Geist und Westeuropa«). — »Erwiderung« auf Erich Försters Aufs. »Die Darstellung des lutherischen Protestantismus in E. Troeltschs ‚Soziallehren'« (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche N. F. I). — Bspr.: *Graf Keyserling*, Das Reisetagebuch eines Philosophen, 3. Aufl., in: Hist. Zeitschr. 123 (später Ges. Schr. IV).

1921.

Der Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie: II. Die Marburger Schule, die südwestdeutsche Schule, Simmel (Hist. Zeitschr. 124; später aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Der Berg der Läuterung (Berliner Rede zur Erinnerung an den 600-jährigen Todestag Dantes; Berlin 1921). — (Zusätze dazu in: »Zum Dante-Jubiläum«, Kunstwart 34, 2).

Die Revolution in der Wissenschaft (Schmollers Jahrbuch 45; später Ges. Schr. IV).

Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. Baur (in: Festgabe für A. v. Harnack z. 70. Geburtstage, Tübingen 1921; auch selbständig als Sonderabdruck).

Bethmann-Hollweg (Nachruf in: Kunstwart 34, 1; später auch in: »Deutscher Geist und Westeuropa«). — Deutsche Einheit (Vossische Zeitung, 18. Januar). — Wahlpflicht der Intellektuellen (Berliner Tageblatt, 20. Februar). — Die russische Literatur (Kunstwart 35, 1). — Der moderne Atheismus (»Die Hilfe« 27). — Ein Apfel vom Baume Kierkegaards (Auseinandersetzung mit Gogarten; Christliche Welt 35). — Bspr.: *E. Cassirer*, Das Erkenntnisproblem i. d. Philosophie u. Wissensch. der neueren Zeit, 1.—3. Bd., 1920, in: Theol. Lit.-Zeit. 46. — Bspr.: *O. Scheel*, Martin Luther II. Bd., 1917, in: Hist. Zeitschr. 124 (später Ges. Schr. IV).

1922.

Der Historismus und seine Probleme. I: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie = Gesammelte Schriften III. Band (Tübingen 1922).

Der Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. III. Phänomenologische Schule, Scheler, Croce, Bergson (Hist. Zeitschr. 125; auch aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Zur Logik des historischen Entwicklungsbegriffs (Kantstudien 27; auch aufgenommen in: Ges. Schr. III).

Die Organologie der deutschen historischen Schule (im Jahrbuch »Die Dioskuren« I, München 1922; auch aufgenommen in: Ges. Schr. III.)

Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik (Weltwirtschaftliches Archiv 18, I; in Einzelh. erweitert wieder abgedr. im Tätigkeitsbericht der deutschen Hochschule für Politik 1923; in letzterer Fassung aufgenommen in »Deutscher Geist und Westeuropa«).

Die Sozialphilosophie des Christentums (Berner Vortrag; Zürich 1922).

Die Krisis des Historismus (Die Neue Rundschau 33, 1).

Meine Bücher (in »Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen«, Bd. 2; später auch in: Ges. Schr. IV).

Walther Rathenau, dem ermordeten Freunde (Die Neue Rundschau 33, 2; später auch in »Deutscher Geist und Westeuropa«). — Die Geisteswissenschaften und der Streit um Rickert (Auseinandersetzung mit *Erich Becher*, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, 1921; in: Schmollers Jahrbuch 46). — Bspr.: *H. G. Wells*, The Outline of History, 1920, in: Hist. Zeitschr. 126 (später auch in: Ges. Schr. IV).

1923.

Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten (in: »Der Leuchter«, Darmstadt 1923).

Der Historismus und seine Ueberwindung. Fünf [für England bestimmte] Vorträge. Eingeleitet von Friedr. v. Hügel-Kensington (Berlin 1924; englische Ausgabe unter d. Titel »Christian Thought. Its History and Application. Lectures written for delivery in England during March 1923, edited by Baron F. v. Hügel«, London 1923).

Public Opinion in Germany (Contemporary Review, Mai 1923). — Bspr.: *O. Spengler*, Der Untergang des Abendlandes Bd. 2, 1922, in: Hist. Zeitschr. 128 (später auch in: Ges. Schr. IV). — Bspr.: *E. Hirsch*, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921, in: Theol. Lit.-Zeitung 48.

1924.

Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/22. (Mit einem Geleitwort von Friedrich Meinecke. Zusammengestellt und herausgeg. von H. Baron; Tübingen 1924).

Ueber Carl Neumanns »Rembrandt« (Hist. Zeitschr. 130).

1925.

Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie = Gesammelte Schriften IV. Band. (Herausgegeben von H. Baron; Tübingen 1925).

Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden. (Tübingen 1925).

Vorlesungen über »Glaubenslehre« (München 1925).





